



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA.
FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

André Luiz Lemos

**A TEOLOGIA DO ENCONTRO NA PESSOA DE JESUS CRISTO A PARTIR DO
PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**

MESTRADO EM TEOLOGIA

São Paulo
2024



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA.
FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

André Luiz Lemos

**A TEOLOGIA DO ENCONTRO NA PESSOA DE JESUS CRISTO A PARTIR DO
PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Teologia, área de concentração Teologia Sistemática, sob a orientação do Prof. Dr. José Aguiar Nobre.

São Paulo
2024

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Dissertação de Mestrado por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura:

Data: ____/____/____

E-mail: lemosal1976@gmail.com

André Luiz Lemos

**A TEOLOGIA DO ENCONTRO NA PESSOA DE JESUS CRISTO A PARTIR DO
PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Teologia, área de concentração Teologia Sistemática, sob a orientação do Prof. Dr. José Aguiar Nobre.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Aguiar Nobre – PUC-SP

Prof. Dr. Donizete José Xavier – PUC-SP

Prof. Dr. Antônio Manzatto

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão a Deus pelo cuidado e pelo zelo em iluminar meus caminhos e amparar-me nos momentos difíceis desta jornada. À Diocese de Lins (SP), na pessoa de Dom Francisco Carlos da Silva – Bispo Diocesano – pela permissão e pelo incentivo de meus estudos.

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. José Aguiar Nobre pela direção, pelo empenho e pela maestria em apontar-me os caminhos corretos da pesquisa. Meu reconhecimento pela sua amizade e pelo seu sorriso acolhedor!

Aos professores da PUC-SP, minha gratulação pelo conhecimento compartilhado e pela amizade edificada.

À minha mãe: Maria Aparecida Lemos e à minha tia: Maria Ângela Menezes pelo amor e pelas orações que sustentam minha vida e minhas metas.

Ao amigo e irmão Pe. Marcos Vinícius Lopes Cançado pelo apoio, pela compreensão e pela doação durante minha pesquisa. Com incansável esforço assumiu minhas obrigações frente à Paróquia Nossa Senhora Aparecida e ao Seminário Propedêutico Sagrada Família para que eu pudesse finalizar meus estudos.

Ao amigo Pe. Dr. Reginaldo Marcolino pelo incentivo e por acreditar em minha capacidade. Sempre solícito e presente ajudou-me e orientou-me na caminhada.

Ao Pe. Êmerson de Almeida Amaral que tive a alegria de conhecer na PUC-SP e que se tornou um confidente, um incentivador constante de minha pesquisa e um grande amigo.

À minha amiga Mara Cristina Cavalcanti que sempre esteve ao meu lado; pela amizade incondicional e pelo apoio demonstrado ao longo de todo o período em que me dediquei a este trabalho.

À minha amiga Stella Benez Brandão pelo apoio e pelo incentivo de que eu buscasse sempre mais aperfeiçoar meus conhecimentos.

Enfim, meu reconhecimento a todos que de alguma forma possibilitaram-me a realização deste trabalho.

*“Sob a história, a memória e o esquecimento.
Sob a memória e o esquecimento, a vida.
Mas escrever a vida é outra história.
Inacabamento”.*

(Paul Ricoeur, *A memória, a história, o esquecimento*, 2020, p. 513)

RESUMO

Esta dissertação visa apresentar a teologia do encontro na pessoa de Jesus, unindo os relatos bíblicos e o pensamento de Paul Ricoeur. Abordaremos o reconhecimento e a alteridade como instrumentos para o vir-a-ser de um novo ser humano. O problema da pesquisa ficou assim formulado: a existência do outro impele-nos ao encontro e possibilita-nos reconhecer esse outro como base do trabalho pastoral de Jesus Cristo e da Igreja em sua dimensão evangelizadora? A metodologia circunscreve à pesquisa bibliográfica em quatro dimensões interlocutoras, a saber: Bíblica, Filosófica, Teológica e Pastoral. Utilizaremos a Sagrada Escritura e as obras de Paul Ricoeur, em específico: *Percurso do Reconhecimento* (2006); *A hermenêutica bíblica* (2006) e *O si mesmo como um outro* (1991). Os resultados esperados consistem em entender que aquele que é encontrado faz a experiência de repensar sua história e, assim, abre-se ao outro e ao mundo. Diante de uma humanidade tão egoísta, a teologia do encontro apresenta-se como ferramenta para que a dimensão missionária da Igreja crie, no ser humano, a capacidade de fraternidade e de libertação, conduzindo-o à sua autorrealização diante de Deus.

Palavras-chave: Jesus Cristo. Teologia do Encontro. Paul Ricoeur. Alteridade. Reconhecimento.

ABSTRACT

This dissertation aims to present the theology of encounter in the person of Jesus, uniting the biblical accounts and the thoughts of Paul Ricoeur. We will address recognition and otherness as instruments for the becoming of a new human being. The research problem was formulated as follows: does the existence of the other compel us to encounter and enable us to recognize this other as the basis of the pastoral work of Jesus Christ and the Church in its evangelizing dimension? The methodology is limited to bibliographical research in four interlocutor dimensions, namely: Biblical, Philosophical, Theological and Pastoral. We will use Sacred Scripture and the works of Paul Ricoeur, specifically: *Percorso do Reconhecimento* (2006); *Biblical hermeneutics* (2006) and *The self as another* (1991). The expected results consist of understanding that whoever is found has the experience of rethinking their history and, thus, opens up to others and to the world. Faced with such a selfish humanity, the theology of encounter presents itself as a tool for the missionary dimension of the Church to create, in human beings, the capacity for fraternity and liberation, leading them to their self-realization before God.

Keywords: Jesus Christ. Theology of Encounter. Paul Ricoeur. Alterity. Recognition.

LISTA DE SIGLAS

FT– Carta Encíclica *Fratelli Tutti*
LS – Carta Encíclica *Laudato Si*
GS – Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*
Cân. – cânon
CIC – Código de Direito Canônico (*Codex Iuris Canonici*)
EG – Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*
DH – Denzinger
TEB – Tradução Ecumênica da Bíblia
DAp – Documento de Aparecida
QA– Exortação Apostólica Querida Amazônia
LD – Exortação Apostólica *Laudete Deum*
ES – Exortação Apostólica *Ecclesiam Suam*
EN – Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*

LISTA DE ABREVIATURAS BÍBLICAS

Lc – Lucas
Jo – João
Mc – Marcos
Mt – Mateus
Gl – Carta aos Gálatas
Hb – Carta aos Hebreus
Ex – Êxodo
Ef – Carta aos Efésios
Lv – Levítico
Sl – Salmo
Tg – Carta de São Tiago
2Cor – Segunda Carta aos Coríntios
1Cor – Primeira Carta aos Coríntios
At – Livro dos Atos dos Apóstolos
Is – Livro do Profeta Isaías
Rm – Carta aos Romanos
Br – Baruc
Gn - Gênesis

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 – A TEOLOGIA DO ENCONTRO NA PESSOA DE JESUS CRISTO E SUA LEITURA EM PERÍCOPES ESPECÍFICAS.....	16
Introdução.....	16
1.1 – Jesus de Nazaré: Deus agindo na história.....	18
1.2 – A ontologia da Teologia do Encontro.....	21
1.3 – O encontro de Jesus com a Samaritana (Jo 4,1-42).....	32
1.4 – O encontro de Jesus com a mulher hemorrágica (Mc 5,25-34).....	40
1.5 – O encontro de Jesus com a viúva de Naim (Lc 7,11-17).....	45
1.6 – O encontro de Jesus com o centurião (Mt 8,5-13).....	49
1.7 – Análise da teologia do encontro no agir de Cristo.....	54
Conclusão.....	58
2 – A TEOLOGIA DO ENCONTRO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR..	60
Introdução.....	60
2.1 – O conceito de ser humano em Paul Ricoeur.....	61
2.2 – A importância do encontro no reconhecimento do “outro”.....	66
2.3 – O pensamento de Ricoeur e sua relação com a teologia do encontro.....	71
2.4 – O reconhecimento de Paul Ricoeur: uma síntese referencial para o reconhecimento do sujeito.....	76
Conclusão.....	86
3 – A TEOLOGIA DO ENCONTRO: O LUGAR DE UMA TEOLOGIA MISSIONÁRIA.....	89
Introdução.....	89
3.1 – A teologia do encontro.....	91
3.2 – A visão de sociedade atualmente.....	95
3.3 – O Bom Samaritano: reconhecimento referencial para o agir da teologia do encontro.....	99
3.4 – A contribuição da teologia do encontro para a superação de uma sociedade egocêntrica por meio da dimensão missionária.....	103
Conclusão.....	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	123
REFERÊNCIAS.....	128

INTRODUÇÃO

Os evangelhos são uma catequese narrativa. A Boa Notícia comunicada ao ser humano na Pessoa de Jesus Cristo, torna o texto uma leitura aberta e repleta de possibilidades. Somos transportados no tempo para uma narrativa acontecida que tem implicações no hoje. As leituras dos evangelhos são possibilidades de atualização. Há um convite constante para uma hermenêutica.

A tarefa da hermenêutica, definida como a tarefa de apresentar a espécie de ‘mundo’ projetado por um certo tipo de texto, encontraria sua realização nesse nível: na decifração das experiências-limite da vida humana (tanto das experiências extremas de criação e de alegria, como das experiências trágicas chamadas experiências-limite por Karl Jaspers: o sofrimento, a morte, a luta, a culpabilidade). Ao mesmo tempo, a tarefa de ligar a interpretação do texto e a interpretação da vida seria realizada pelo método de clarificação mútua das expressões-limite da linguagem religiosa e das expressões-limites da vida humana (Ricoeur, 2006, p. 137).

Ao apresentar para nós leitores, a pessoa de Jesus, os evangelistas trazem suas visões e mensagens sobre o Cristo, mas convidando-nos a uma constante reflexão pessoal. O evento Jesus Cristo assinala, para o ser humano, a generosidade de Deus no ato da encarnação. Aprendemos que Deus vem ao nosso encontro e se preocupa conosco. O ato da encarnação é um encontro de Deus com o ser humano na pessoa de Jesus de Nazaré. É no dinamismo da história que Deus se apresenta ao ser humano (cf. Nobre, 2023, p. 21).

Em Jesus o ser humano experimenta a proximidade de Deus. “É um encontro que possibilita ao homem um sobressalto de felicidade que, ao ser sentido, traz-lhe contentamento” (Nobre, 2023, p. 31). Este encontro será apresentado em nossa pesquisa pela Teologia do Encontro. Como os evangelhos são leituras que despertam uma fenomenologia do amor de Deus para conosco, cada encontro de Jesus possibilita-nos fazer uma hermenêutica, buscando uma significação para a nossa atualidade.

É fascinante a capacidade de Jesus de encontrar no meio da multidão a pessoa que mais carecia dele (Mt 9,20. Lc 8,43). O olhar misericordioso de Jesus lia o rosto da pessoa e encontrava uma súplica; um pedido de socorro; uma urgente necessidade de reconhecimento. Diante da teologia do encontro Jesus visita o coração do ser humano, convidando-o a se libertar e a se reconhecer como filho amado de Deus. Isto nos fascina em vista da revelação de Deus.

Pensar a revelação de Deus no horizonte da linguagem pressupõe um estudo dinâmico que integre na busca de nova razão teológica as realidades utilizadas por Deus como instrumento de manifestação do seu amor e de sua misericórdia. As categorias história, linguagem e signos são proposições necessárias para se pensar Deus e o seu mistério que se revela. Considerar que a revelação, sua dimensão de encontro e sua fisionomia corporal constituem elementos que permitem unir teologia da linguagem e teologia da revelação (Xavier, 2021, p. 17).

Pretendemos com este trabalho verificar a teologia do encontro como ferramenta pastoral de Jesus tendo por base o pensamento de Paul Ricoeur. Ajudar as pessoas a se encontrarem, a se amarem e, assim, amarem ao seu próximo era uma constante no ato de encontro de Jesus. Os evangelhos narram muitos episódios nos quais Jesus fez da teologia do encontro uma forma de humanizar a vida. Em meio a tantos, aquela singular pessoa que estava há tanto tempo perdida nos sofrimentos, encontra alento. O encontro trazia uma afirmação: a pessoa ao ser encontrada tomava consciência de si e da vida; aprendia que “Deus é o Deus dos vivos, não dos mortos” (Ricoeur, 2022, p. 45).

Cada cena, cada encontro permite a nós, leitores, uma hermenêutica do amor de Deus pelo ser humano. O cuidado de Jesus em salvar a pessoa diz-nos que “a revelação do Deus vivo e verdadeiro que se dá na história não é, portanto, uma revelação abstrata, mas ela efetiva-se em eventos concretos” (Nobre, 2023, p. 49). Em nossa pesquisa apresentaremos quatro narrativas evangélicas de encontro. Analisaremos cada uma, buscando os elementos que acentuam a teologia do encontro e a experiência ímpar de cada personagem com a Pessoa de Jesus. Assim, a teologia do encontro se fará vista como uma marca do agir de Jesus de Nazaré presente nos evangelhos.

Para uma hermenêutica da teologia do encontro, nossa pesquisa recorreu ao pensamento de Paul Ricoeur, valendo do conceito de ser humano, da categoria de reconhecimento, de alteridade para uma hermenêutica bíblica da teologia do encontro. Pelas teorias da metáfora e da narração, Ricoeur fez da hermenêutica uma forma do ser humano ler a teologia do encontro e tornar-se capaz; ou seja, de se reconhecer e gerar alteridade.

Cada personagem bíblico das narrativas apresentadas pela nossa pesquisa traz consigo a categoria ricoeuriana de identidade, dentro de uma história, que é lida pela narrativa. Isto permite que cada encontro de Jesus seja único, singular e transformador. “Os evangelhos são a proclamação da boa notícia da intervenção decisiva de Deus no acontecimento Jesus de Nazaré (Xavier, 2021, p. 76).

A hermenêutica bíblica alia necessariamente a convicção à crítica. Em vez de recusar o círculo hermenêutico em virtude de ilusória objetividade herdada do positivismo, deve entrar resolutamente nele, a fim de torná-lo produtivo. Aderindo ao fato de que a Bíblia nomeia Deus, o leitor entra na inteligência de uma rede intertextual das Escrituras (da convicção à crítica); aceitando o desvio dos métodos objetivantes, transforma a proposição de sentido em experiência de verdade e enriquece sua fé (da crítica à convicção). Chega assim a articular em um mesmo arco hermenêutico os três tempos da pré-compreensão, da explicação e da compreensão-apropriação (Ricoeur, 2006, p. 51).

O pensamento de Ricoeur faz a teologia do encontro ser uma ferramenta de acolhimento diante do reconhecimento. Pelo evento amoroso de Deus que é a encarnação, a Palavra gera um evento histórico e o ser humano é visto por Jesus como alguém que merece respeito e solidariedade. Em cada narrativa, a cena é vista pelo pensamento de Ricoeur como uma fenomenologia, onde somos convidados a repensar nossa própria história, saindo da mesmidade (quem sou?) para uma ipseidade (o que sou?).

Na teologia do encontro o reconhecimento e a alteridade são categorias ricoeurianas importantíssimas para que o texto bíblico ganhe atualização. Diante dos sofrimentos e das mazelas que Jesus presenciou no povo de sua época, estão as nossas atuais misérias e angústias. A capacidade de passar do “naquele tempo¹” para o hoje, só é possível ao ser humano que se torna capaz “de enxergar o outro em si mesmo, da mesma forma que o é a tentativa de enxergar a si no outro, numa constante dialética entre ipseidade e alteridade” (Xavier, 2019, p. 73).

A teologia do encontro e o pensamento de Ricoeur possibilitarão lançar-nos para uma teologia missionária. Diante de tantos desafios que o ser humano passa atualmente, a Igreja não pode ficar inerte. Faz parte de sua essência ser missionária; estar próxima ao povo, levando a esperança e a ressignificação para todos que se encontram perdidos. Sabemos que a sociedade atual vive em meio a um grande egocentrismo e a uma enorme falta de amor ao próximo. Nossas relações estão vazias, distantes; o outro se tornou nossa ameaça e não possui mais a categoria de irmão.

O presente trabalho terá como metodologia, uma pesquisa bibliográfica em quatro dimensões interlocutoras, a saber: Bíblica, Filosófica, Teológica e Pastoral. Utilizaremos a Sagrada Escritura e as obras de Paul Ricoeur, em específico: *Percursos do Reconhecimento* (2006), *A hermenêutica bíblica* (2006) e *O si mesmo como um outro* (1991). O filósofo francês abordou nestas obras elementos pertinentes para a compreensão da teologia do encontro.

Na parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) Ricoeur se preocupa em fazer uma leitura de quem é o meu próximo, frente a todo contexto da categoria de violência que perpassa a história do ser humano. Reconhecer aquele que sofre como meu irmão é fundamental para o ser missionário na vida dos cristãos. O Papa Francisco na encíclica *Fratelli Tutti* (2020) utilizou-se da mesma parábola para falar da necessidade de uma abertura do ser humano à fraternidade e à amizade social; ou seja, viver livre de todo desejo de domínio sobre os outros (cf. FT, 4).

Propomos com este trabalho fazer uma associação da teologia do encontro com o pensamento de Paul Ricoeur, a fim de contribuímos para que a dimensão missionária ajude ao ser humano a superar o pensamento egocêntrico e desumano que vive a atual sociedade. Quando o outro é reconhecido, geramos amor, proximidade, fraternidade. Permitimos que o bem operado por Jesus aconteça pelas nossas mãos.

‘Deus não olha com os olhos, Deus olha com o coração. E o amor de Deus é o mesmo para cada pessoa, seja qual for a religião. E se é um ateu, é o mesmo amor. Quando chegar o último dia e houver luz suficiente na terra para poder ver as coisas como são, não faltarão surpresas!’ Também ‘os que creem precisam encontrar espaços para dialogar e atuar juntos pelo bem comum e a promoção dos mais pobres. Não se trata de nos tornarmos todos mais volúveis nem de escondermos as convicções próprias que nos apaixonam, para podermos encontrar-nos com outros que pensam de maneira diferente. (...) Com efeito, quanto mais profunda, sólida e rica for uma identidade, mais enriquecerá os outros com a sua contribuição específica’. Como pessoas que creem, somos desafiados a retornar às nossas fontes para nos concentrarmos no essencial: a adoração de Deus e o amor ao próximo, para que alguns

¹ Assim inicia a proclamação do evangelho em nossas liturgias.

aspectos da nossa doutrina, fora do seu contexto, não acabem por alimentar formas de desprezo, ódio, xenofobia, negação do outro. A verdade é que a violência não encontra fundamento algum nas convicções religiosas fundamentais, mas nas suas deformações (FT, 281 e 282).

A preocupação com o futuro do ser humano sempre foi um cuidado constante de Paul Ricoeur e, atualmente, do Papa Francisco. A vida é um bem precioso, sendo assim, é preciso cuidar. Se faz necessário estar comprometido em lutar contra toda forma de violência que acaba gerando desencontros. Nas atitudes de Cristo percebemos um Deus que vem nos encontrar, nos amar, nos aproximar dele. A teologia do encontro tem de ser uma atitude constante em nossa vida, para que o outro se sinta meu irmão, minha irmã.

Nesta pesquisa queremos destacar a relevância da reflexão ricoeuriana para a teologia do encontro. Os temas discutidos por Ricoeur constituem um importante instrumento para os desafios enfrentados pela evangelização no atual contexto de Igreja. Para tanto, fizemos uma seleção nas obras, centrando nossa atenção nos princípios de alteridade e de reconhecimento de Paul Ricoeur, que contribuem para a base da teologia do encontro. As obras utilizadas serão requisitadas para fundamentar as questões levantadas em cada capítulo, ao que condiz com nossa delimitação da pesquisa.

No primeiro capítulo faremos uma leitura de como acontece a Teologia do Encontro na pessoa de Jesus, à luz das passagens bíblicas escolhidas: Jo 4,1-42; Mc 5,25-34; Lc 7,11-17; e Mt 8,5-13; que apresentam o modo de como Jesus em sua prática pastoral, utilizava-se do encontro para levar o ser humano ao conhecimento de si mesmo e a uma proximidade com Deus.

No segundo capítulo abordaremos a teologia do encontro no pensamento de Paul Ricoeur. Para tal, utilizaremos o conceito de ser humano e a importância do encontro para o reconhecimento do outro, salvaguardando a teologia do encontro como uma teologia do reconhecimento.

No terceiro capítulo apresentaremos a teologia do encontro como aliada para a ação missionária executar seu trabalho no mundo. Desta forma, pelo encontro as relações são estabelecidas e podem ser lidas por uma hermenêutica que atualiza os valores do Evangelho na práxis humana.

I - A TEOLOGIA DO ENCONTRO NA PESSOA DE JESUS E SUA LEITURA EM PERÍCOPE ESPECÍFICAS.

Introdução

Este capítulo possui sete partes: na primeira parte a revelação é analisada desde o Antigo Testamento até Jesus, como abertura à teologia do encontro. Na segunda parte temos uma leitura sobre o que é a teologia do encontro. Na terceira há uma leitura da teologia do encontro na passagem de Jesus com a Samaritana (Jo 4,1-42). Na quarta parte a perícopes da mulher hemorrágica (Mc 5,25-34) trará luzes sobre a teologia do encontro. Já na quinta parte vemos o encontro de Jesus com a viúva de Naim (Lc 7,11-17) e suas implicações. Na sexta parte temos o encontro de Jesus com o Centurião pagão (Mt 8,5-13); e, na última parte, uma análise da teologia do encontro na ação de Cristo. Estes momentos com personagens, locais e estrutura literárias diferentes, nos ajudarão na compreensão da teologia do encontro na pessoa de Jesus Cristo.

Somos seres de encontro! Quando nos encontramos permitimos que o outro toque a nossa existência e sejamos por ela tocados. Geramos vida no encontro com o outro. Entendemos que somos marcados/selados pela história do outro, quando, pelo encontro, o sagrado de nosso “eu” reconhece o sagrado “tu” que está no outro. Deste reconhecimento emerge um sujeito com capacidade de reciprocidade e de respeito pela história singular de cada pessoa. Quando reconhecemos que o evangelho é uma constância pelo encontro, geramos alteridade e processos que nos levam a curar nossas feridas, abrindo horizontes de acolhida cristã. “Em muitas partes do mundo, fazem falta caminhos de paz que levam a curar feridas, há necessidade de artesãos da paz prontos a gerar, com generosidade e ousadia, processos de cura e de um novo encontro” (FT, 225). À luz do encontro que Jesus teve com os seus ao longo dos textos bíblicos, mediante diferentes personagens e situações – é possível notarmos que Ele nos revela o quanto estamos distantes uns dos outros hoje: “[...] Qual dos três, a teu ver, mostrou-se próximo do ser humano² que caíra nas mãos dos bandidos? [...] (Lc 10,29-37). Há uma urgência do encontro! O evangelho é a fonte que nos permite ver o outro e sermos convocados, pelo encontro, à comunhão universal. De forma existencial e única o encontro se faz necessário, a fim de que o evangelho seja reconhecido em sua máxima medida. Entendemos que é desta forma que a

² Pensando de forma inclusiva e, conforme os dias atuais, optamos por esta terminologia para dar sentido de universalidade. Sabemos que Paul Ricoeur utiliza o termo “homem” em suas obras (cf. Xavier, 2019, p. 142), mas atualmente, esta categoria é vista de forma mais ampla do que na época do autor, por meio da terminologia “ser humano”. Assim, evitamos preconceitos, estigmas e estereótipos.

pessoa humana encontra a sua realização, fonte de sua dignidade.

Entendemos que essa fonte de dignidade humana e de fraternidade está no evangelho de Jesus Cristo. Dele brota “para o pensamento cristão e para a ação da Igreja, o primado reservado à relação, ao encontro com o mistério sagrado do outro, à comunhão universal com a humanidade inteira, como vocação de todos” (FT, 277). A teologia do encontro na pessoa de Jesus consiste numa reflexão na ceara da antropologia teológica, a fim de que o ser humano chegue à sua realização: ser filho no Filho (cf. Gl 4,1-11). Reconhecer o outro é reconhecer-se! Jesus foi ao encontro das pessoas a fim de que elas pudessem n’Ele, encontrarem o mais profundo sentido para suas vidas. Pela teologia do encontro Jesus fez uma dialética de busca e deu sentido à existência humana. Neste sentido podemos dizer, a partir da hermenêutica de Paul Ricoeur, que: “uma nova dialética do mesmo e do outro é suscitada por essa hermenêutica, que de múltiplas maneiras confirma que aqui o outro não é somente a contrapartida do mesmo, mas pertence à construção íntima de sentido” (Ricoeur, 1991, p. 383). Entendemos que a teologia do encontro é a possibilidade que o evangelho nos ensina, como nos abrimos ao outro, reconhecendo-o como um semelhante; possibilitando “frestas” de diálogos. Desta forma, argumentamos que a beleza do ser pessoa é trazida à tona pela abertura ao outro.

A abertura a um ‘tu’, capaz de conhecer, amar e dialogar continua a ser a grande nobreza da pessoa humana”. Por isso para uma relação adequada com o mundo criado, não é necessário diminuir a dimensão social do ser humano nem a sua dimensão transcendente, a sua abertura com o ‘Tu’ divino (LS, 119).

Ao se aproximar das pessoas, Jesus possibilita o diálogo entre o humano e o divino, revelando que é preciso assumir o evangelho como base pastoral de seu trabalho e, acima de tudo como um novo modo de viver, pois, “aquilo que o Evangelho nos ensina tem consequências em nosso modo de pensar, sentir e viver” (LS, 216).

Antropologicamente falando, o ser humano é uma equação. Unimos em nós várias realidades que dão ao nosso arquétipo, um caráter social, econômico, político, sentimental, tecnológico, cultural etc. Aliados aos nossos desejos, às nossas angústias experienciadas pela potencialização da liberdade na vontade, o encontro revela-nos e faz emergir em nós, relações humanas e humanizadoras. Somos uma esfera que condensa várias realidades; dentre elas a vocação para o encontro pelo reconhecimento do outro. O encontro com o outro não pode nos eximir de dialogarmos.

Assim que o ser humano foi reconhecido por outro ser humano como um ser sensiente, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe os próprios sentimentos e pensamentos fez com que este procurasse os meios de fazer isso (Ricoeur, 2006, p. 161).

A teologia do encontro, somente pode existir a partir da grandeza do encontro, e, em sendo assim, a partir de Paul Ricoeur, podemos argumentar que há uma interdependência das criaturas posta em nós por Deus. Não nos bastamos a nós mesmos; estamos para nos relacionarmos e para um completo serviço mútuo. O espetáculo das suas incontáveis diversidades e desigualdades significa que nenhuma criatura se basta a si mesma. Elas só existem na dependência umas das outras, para se complementarem mutuamente no serviço umas das outras” (LS, 86). Esta interdependência faz com que a teologia do encontro aconteça a todo instante em nossa existência, lembrando-nos quem somos e a quem estamos ligados.

1.1 – Jesus de Nazaré: Deus agindo na história

Ao longo da Sagrada Escritura percebemos que a experiência do encontro com Deus marca profundamente o ser humano; ajuda-o a se construir; gera um processo de decifração do humano. Portanto, quando pensamos na revelação, não pensamos numa mera transmissão de informações e ideias de Deus. É, de fato, uma relação dialogal com “alguém” que se doa e se deixa conhecer. “Seu sentido se experimenta como ‘totalmente outro’; sua essência, como revelação” (Queiruga, 2010, p. 25). Temos, assim, na revelação, um caráter dialogal que acontece na experiência de Deus, criando fundamento para o ser humano adentrar na realidade-Deus.

A experiência de Deus é uma oferta gratuita, progressiva, individual e coletiva. Deus se apresenta na gratuidade e o ser humano responde ou não a esta oferta. Na experiência de Deus há um conhecimento que o ser humano adquire gradativamente e que o marca profundamente. A autocomunicação de Deus gera, portanto, experiências que podem ser individuais, em grupos ou em comunidade.

As manifestações são diversas, contudo têm sempre algo em comum: são vividas como dom que se recebe, como presente que se acolhe. E, justamente, à medida que esse dom e esse presente se referem à descoberta do Divino que se manifesta, são revelação (Queiruga, 2010, p. 25).

Deus a nós se propõe, oferecendo-se gratuitamente. Sendo assim, o autor e o objeto da revelação são idênticos, ou seja, toda a iniciativa da revelação parte de Deus. É ele quem a faz (autor) e o que é revelado (objeto) é Deus mesmo. Poderíamos questionar o motivo pelo qual Deus toma esta iniciativa. A resposta é o amor gratuito que é uma radicalidade de Deus; ou seja, da parte de Deus não há obrigação, muito menos necessidade. É o oferecimento da gratuidade radical por parte de Deus: é dom; é convite! Há uma oferta salvadora à humanidade.

Ao olharmos para o Antigo Testamento vemos um processo gradativo da revelação de Deus que culminará no Novo Testamento. No livro do Êxodo nos capítulos 3 e 20 encontramos elementos desta revelação gradativa. Deus se apresenta como “Eu Sou”. Há um encontro que vai se desenrolando ao longo da história humana. Por meio de eventos históricos que forjam o Povo de Israel, a revelação vai acontecendo. O povo de Israel faz a experiência de Deus como o Senhor da história (está acima dela; a transcende) e como o Senhor na história (está nela; imanente). É o encontro de Deus que fala com o povo, que ouve e, por conseguinte, responde. Por meio das alianças, Deus como Salvador, atua junto ao povo que traz consigo a história humana encrostada no pecado e na infidelidade. “Desde o começo, a experiência central do Deus do Êxodo faz sentir seu influxo, orientando-o totalmente com vistas à relação pessoal e à consequência ética, conferindo assim ao conjunto um caráter único e inconfundível” (Queiruga, 2010, p. 30).

Ao voltarmos o nosso olhar para o Novo Testamento, percebemos que o Antigo foi levado ao seu ponto mais profundo e definitivo – Jesus Cristo. É nele que tudo de Deus foi comunicado. Diz a carta aos Hebreus 1,1-2: “Muitas vezes e de modos diversos Deus falou outrora aos Pais pelos profetas. Agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos”. Sendo assim, Jesus é o máximo revelador de Deus. Ele é o “sumo-sacerdote” (Hb 5) que realiza o acesso do ser humano a Deus. É Jesus quem consuma a revelação, sendo para o ser humano o protótipo. Jesus é o hermeneuta de Deus e do ser humano (cf. GS).

Em Jesus, Deus se ocupa do humano e se revela. A Encarnação apresenta-se como um ato generoso de Deus. Há com Jesus um processo que chamamos de teologia do encontro. É Deus manifestando-se como diálogo, relação, inter-relação e intersubjetividade. A autocomunicação de Deus chama-se Jesus de Nazaré. Nele a comunicação permitiu que o ser humano fizesse um encontro revelador da dignidade humana diante de Deus.

A história foi assumida por Deus definitivamente no acontecimento Jesus de Nazaré. O objetivo da revelação é a vida eterna de Deus, a vida da Trindade que se revela ao homem; na manifestação de si mesmo em Jesus Cristo, visto, ouvido, tocado, a substância da revelação não é uma doutrina abstrata, mas uma manifestação e um encontro com uma pessoa (Xavier, 2021, p. 107).

Assim como no Antigo Testamento Deus se apresentou como “Eu Sou” (Ex 3; 20), em Jesus o “Eu Sou” se torna um dom: “eu sou o caminho” (Jo 14,6); “eu sou o bom pastor” (Jo 10,11); “eu sou a videira” (Jo 15,1-12). Jesus Cristo apresenta-se como a plenitude da revelação. Portanto, Deus é aproximado do ser humano.

A Igreja, por sua parte, acredita que Jesus Cristo, morto e ressuscitado por todos, oferece aos homens pelo seu Espírito a luz e a força para poderem corresponder à sua altíssima vocação; nem foi dado aos homens sob o céu outro nome, no qual devam ser salvos. Acredita também que a chave, o centro e o fim de toda a história humana se encontram no seu Senhor e mestre. E afirma, além disso, que, subjacentes a todas as transformações, há muitas coisas que não mudam, cujo último fundamento é Cristo, o mesmo ontem, hoje, e para sempre (GS, 10).

Em Jesus, Deus se apresenta como o Deus da relação. A relação gera um Deus que é encontro. Deus se faz presente em Jesus, como benesse para o ser humano. Desta forma, o cristianismo torna-se uma religião do Deus que vem ao nosso encontro. Em Jesus nós encontramos Deus. Há, assim, uma transformação da realidade: não apenas vozes de Deus, mas a Boa Nova de Deus: Jesus. Nas atitudes e nos gestos de Jesus há um Deus do encontro.

A realidade de Jesus Cristo é que Deus mesmo em pessoa está presente na carne. É um ser e agir autêntica e verdadeiramente humano. Deus, desde toda eternidade, constituiu uma aliança livre com o ser humano, aliança que é concretamente construída em Jesus Cristo. Na humanidade de Jesus, Deus eleva todos os seres humanos. Em Jesus Cristo está dada a resposta da Aliança em Deus. Para que a encarnação fosse possível era preciso que Deus passasse à nossa parte sem deixar a outra parte; isso constitui uma composição de alteridade eterna. Aqui está implícita a unidade de natureza e a distinção de pessoas da Trindade. Por fim, a encarnação tem a sua fonte e explicação na Trindade e a Trindade encontra na encarnação a sua expressão e continuação *ad extra*, e tudo circunscreve ao projeto de salvação universal (Nobre, 2022, p. 294).

Deus, na categoria de presença na pessoa de Jesus, abre a dimensão da teologia do encontro, como uma possibilidade para que o ser humano experimente o amor desconcertante de Deus. Pela teologia do encontro, Deus manifesta a fenomenologia do cuidado na pessoa de Cristo: seus gestos, suas palavras, seu olhar, seu sorriso, seu toque etc; permitiram ao ser

humano conhecer o Deus da e na história. Permite que o cuidado fomentasse no ser humano a gratuidade de Deus. Jesus convida, pela teologia do encontro, que o ser humano preencha-se pelo dinamismo do amor gratuito de Deus e se torne testemunha deste dom para o outro. Ricoeur diz: “O acontecimento por excelência é um acontecimento de palavra, a saber, a pregação do evangelho; e o sentido do acontecimento é a possibilidade de aplicá-lo a nós mesmos aqui e agora na decisão da fé” (Queiruga, 2010, p. 279).

Podemos considerar que a revelação de Deus em seu mistério é trazida ao horizonte da linguagem. O homem, acolhendo a manifestação de Deus em sua história, está chamado a testemunhar com sua fé o que Deus tem revelado de si mesmo a ele. Nesse sentido se há limites na revelação histórica de Deus, ‘estes têm que estar, por força, do lado do ser humano, que não capta ou capta tarde e mal’. Sabiamente assinala André Torres Queiruga que a noção determinante para se falar do mistério revelado se inscreve na ‘evidência-convicção de que Deus, como puro amor sempre em ato, está desde sempre tratando de revelar-se ao ser humano na máxima medida possível (Xavier, 2021, p. 113).

A teologia do encontro é um convite para o sorriso de amizade entre Deus e o ser humano no diálogo humano com a pessoa de Jesus (cf. Latourelle, 1973, p. 432). Nas mais adversas situações que o Novo Testamento apresenta diante da condição humana: enfermidade, dor, tristeza, medo, solidão etc; Jesus apresenta-se como o rosto amoroso do Pai, convidando o ser humano à dinâmica transformadora do encontro. Portanto, ao falarmos de revelação, encontramos em Jesus, a plenitude que busca pela teologia do encontro levar o ser humano ao conhecimento e à experiência do amor gratuito de Deus.

1.2 – A ontologia da teologia do encontro

Conforme o dicionário de filosofia, a ontologia é ver o “ser enquanto ser” (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 201); e, deste modo, buscamos compreender a essência de algo. Neste caso, a essência da teologia do encontro. A ontologia consiste em encontrar o que há de mais significativo e expressivo na teologia do encontro. Veremos, pois, o valor real do ato de encontrar-se presentes na teologia do encontro. Pelo processo hermenêutico do que é a teologia do encontro chegaremos a Jesus e suas formas de ir ao encontro do outro, humanizando-o. Nas palavras de Buber³: “eu e tu, promovem reflexões filosóficas profundamente ligadas a uma

³ Filósofo judeu, nascido em Viena (1878-1965), professor em Jerusalém, Israel. Fortemente marcado pelos pensadores existencialistas, desenvolveu intensa atividade filosófica sobre os mais variados temas da mística

ontologia” (Henriques, 2014, p. 88). É uma dinâmica, uma poética, uma relação que ao ser buscada, revela o ser que está posto, diante de nós.

A dinâmica do encontro, à qual poderíamos igualmente chamar: a dinâmica da relação; a dinâmica do diálogo, da presença, da comunidade, enfim, a dinâmica da vida, obriga a que, numa primeira fase, se elucide bem aquilo que Buber entende por vida. A significância de vida, já antes aludida de forma mais poética, é, agora de modo mais objetivo decalcada, também consciência, e é nestes meandros que o ser pode estar enclausurado ou atingir a libertação. Para uma análise da consciência é importante situar que, quando falamos de realidade, falamos de algo que ‘está aí’, aí em relação, em justaposição recíproca. Não quero deixar de alertar que o homem, ao invés, no ato de intuição, pode ser igualmente subjugado pelo ato de intuir, sem que com isso consiga atingir a verdadeira realidade do objeto ou da coisa intuída que se coloca aquém no momento da presença, no momento da intuição (Henriques, 2014, p. 88).

Ao buscarmos compreender o ser da teologia do encontro, descobrimos que “fomos concebidos no coração de Deus e, por isso, cada um de nós é o fruto de um pensamento de Deus. Cada um de nós é querido, cada um de nós é amado, cada um é necessário” (LS, 65). Há na ontologia da teologia do encontro este amor originário entre nós. Pelo amor vamos ao encontro do outro, buscando o encontrar-se com Deus. “A semente do ‘tu’ já está lançada: o lugar dos ‘outros’ é indispensável para a nossa realização existencial” (Henriques, 2014, p. 89). A ontologia contida na teologia do encontro revela um sujeito ativo, que busca na ação do encontro orientar-se: “enquanto houver um ‘tu’ do outro lado ‘eu’ consigo-me orientar” (Henriques, 2014, p. 90). Em cada encontro percorremos a experiência do fundamento, que se exprime numa ontologia. A razão do ato de se encontrar articula o ser que procura o ter para um reconhecer-se.

Ao lado da revelação propriamente dita, contida nas Sagradas Escrituras, há uma manifestação divina no despontar do sol e no cair da noite. Prestando atenção a esta manifestação, o ser humano aprende a reconhecer-se a si mesmo na relação com as outras criaturas: eu expresso-me exprimindo o mundo; exploro a minha sacralidade decifrando a do mundo (LS, 85).

judaica. Dois temas são predominantes em seu pensamento: a) o da fé como confiança em alguém e a fé como reconhecimento da verdade de algo; b) o segundo diz respeito aos vários tipos de relação entre os homens entre si e entre os homens e as coisas (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 34).

Paul Ricoeur vê na ontologia uma hermenêutica que lê o mundo e o eu. Ele faz uma leitura bíblica para dar sentido à ontologia como uma expressão do agir diante do encontro. Há uma ontologia do agir que revela o ser que existe e que atua no mundo.

A veemência ontológica de Ricoeur não se resume ao estudo sobre a metáfora e a narrativa, ele inclui neste terreno investigativo os trabalhos com a linguagem bíblica. O filósofo fala que não basta somente o semantismo da palavra, é importante também a dimensão pragmática da linguagem religiosa. Ricoeur utiliza agora a expressão ‘ontologia do agir’, uma vez que, para ele, a capacidade de agir do sujeito que crê está marcada por uma instauração de si mediado pela Escritura e, concomitante, pela aplicação em si mesmo das múltiplas figuras da nominação de Deus (Ricoeur, 1994, p. 271). Nesse sentido, a ‘ontologia do agir’ pressupõe um ‘si capaz’ que tem a sua gênese no horizonte da gratuidade. Outra perspectiva ontológica aparece em Ricoeur, a ‘ontologia da liberdade’, uma vez que o filósofo traz à baila da sua relação a simbiose dos temas existência e liberdade e hermenêutica do ser eu. Esta compreensão nos faz entender um ser que, ao mesmo tempo em que existe, atua e é livre (Xavier, 2019, p. 221).

Após abordarmos que o encontro traz consigo uma ontologia, percorreremos o caminho de significação da teologia do encontro. Sabemos que o objeto da teologia é Deus, contudo, interpretamos o ser de Deus presente na revelação a partir de Jesus Cristo. Analisando a Sagrada Escritura – que é a alma da teologia – encontramos uma verdade que nos é apresentada pelo *sensus fidei* do testemunho da comunidade. O *sensus fidei* nos permite conhecer a verdade, discernindo o que é lhe é contrário. É o reconhecimento da Palavra de Deus, seu aprofundamento e sua prática (Lacoste, 2004, p. 1632).

Teologia aliada ao encontro possibilita-nos ver que o evangelho busca uma prática; busca reconhecer o outro e uma saída de nós mesmos (EG, 39). A teologia “trata-se da tomada de consciência da concreticidade do discurso da fé. A teologia é sempre um discurso elaborado dentro de uma realidade concreta, feito em lugar específico com sujeitos e para sujeitos” (Passos, 2018, p. 63). O lugar específico que abordaremos é o encontro. Segundo Marciano Vidal, no encontro:

A pessoa tem uma estrutura de interioridade, mas é também uma realidade aberta. Nesta dimensão de abertura, a pessoa constitui-se pela alteridade ou intersubjetividade. A antropologia da alteridade atinge a sua verificação prática através da afirmação real do homem como ‘um ser para o encontro’. O encontro, além de categoria antropológico-teológica, é uma exigência ética. Perante a incomunicação como forma de vida é preciso proclamar a exigência do encontro interpessoal e da relação de amizade. Ora, para que possa haver uma relação amizade, é necessário que as pessoas descubram no outro um ‘tu’ e se relacionem entre si como com um ‘tu’. As pessoas valem como tais. No entanto, podem adaptar diferentes modalidades, enquanto são vistas e aceites

de forma diversa pelos outros. Neste sentido, podemos converter os outros em ‘objetos’, em ‘pessoas’, ou em ‘próximo’. A convivência será de índole diversa conforme forem objetos, pessoas ou próximo os que a compõem (Vidal, 1991, p. 213).

Encontros são dicionários silenciosos de nossa existência. Falamos sem dizer e ouvimos sem que o outro fale. É aguçar nossa humanidade a ver-se sempre em comunidade e nunca só. “Ninguém pode enfrentar a vida isoladamente (....); precisamos de uma comunidade que nos apoie, que nos auxilie e dentro da qual nos ajudemos mutuamente a olhar em frente” (FT, 8). É valorizar o outro e toda fenomenologia que surge no reconhecimento da pessoa, de sua importância na minha existência e vice-versa. Jesus ensinou-nos que o encontro gera comunidade, amizade e amor. Revelou-nos que ao se encarnar, Deus disse-nos que veio nos encontrar para nos salvar. Deus não quer que seus filhos se sintam só, encontra-os até no meio da multidão para dizer-lhes que os ama (Lc 19,1-10). Encontrar no meio de muitos é algo desafiador na arte do encontro com a pessoa de Cristo. Ser capaz de perceber que o outro clama pelo encontro, é uma das mais fascinantes artes do campo pastoral de Jesus. “A alegria do evangelho enche o coração e a vida inteira daqueles que se encontram com Jesus. Quantos se deixam salvar por Ele e são libertados do pecado, da tristeza, do vazio interior, do isolamento” (EG, 1).

Os momentos da teologia do encontro abordados pelas Sagradas Escrituras nos quais – nas próximas páginas escolhemos quatro específicos para a nossa pesquisa – são possibilidades de repensarmos, pastoralmente, a essência do cristianismo que tem como base um Deus que vem ao nosso encontro e faz-se Um de nós (Jo 1,14; 4,1-42), convidando-nos a ir ao encontro do outro.

O encontro do outro como ‘pessoa’ verifica-se na forma dilectiva típica da relação interpessoal: a amizade. O outro é, para o crente, um ‘próximo’. A compreensão mais grandiosa do outro é vê-lo como ‘próximo’ e tratá-lo como tal. A amizade converte-se assim em caridade. Embora este termo se encontre um pouco desvirtuado, no entanto é o que melhor define a nova relação entre as pessoas. A ‘proximidade’ cria-se unicamente em referência a uma visão religiosa. A última razão do amor ao próximo é Deus: ‘*Ratio diligendi proximum Deus est*’; mas isso não é alienar o próximo. Há também uma dimensão escatológica: a razão do amor do próximo é a ‘companhia na plena participação da bem-aventurança eterna (Vidal, 1991, pp. 214-125).

O encontro é uma ação que dialoga com a teologia, a fim de que o outro olhe para si mesmo e reescreva-se. “A nossa biografia conta a nossa história, não é uma variante indiferente: ela é reclamada para o acontecer de Deus” (Mendonça, 2018, p. 148). Somos senhores de nossa história, mas a teologia do encontro abre um horizonte fenomenológico do ser que pede pela existência e pelo reconhecimento do outro. Na teologia do encontro o “eu” encontra sua singularidade com o “outro” e, ambos, com Deus. É uma busca desafiadora, onde o “eu” depara-se pelo encontro, e ao deparar-se, confronta-se com a realidade, escolhendo ser ou deixar de existir. “A semente do ‘Tu’ já está lançada: o lugar dos ‘Outros’ é indispensável para a nossa realização existencial” (Henriques, 2014, p. 90). Jesus sempre lutou para encontrar o singular em meio ao desesperador que é a multidão. Ele viu a pessoa na multidão e ajudou-a a ver-se como “eu” e não como “muitos” (Jo 9,1-41). Vemos nesta atitude uma abertura que se configura em liberdade para a escolha de ser e de existir frente a tantos desafios da sociedade:

O eu é a síntese consciente de infinito e de finito relacionado com a própria síntese, o que não se pode fazer senão contando com Deus. Orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transcendência, até o poder que o criou (Kierkegaard, 1952, p. 59).

Ver e analisar a capacidade que a teologia do encontro tem de construir aquilo que por hora estava arruinado, é convidativo e instigante, uma vez que as leituras dos encontros de Jesus que abordaremos, trarão consigo muitos questionamentos sobre o ser, a essência e a metáfora do existir. A teologia do encontro é uma literatura humana que, ao ser interpretada, remonta a história e a beleza do ser humano em sua construção pessoal. Jesus utilizou-se muitas vezes do encontro para revelar-nos o amor de Deus (cf. Jo 4,1-38). Respeitou o passado e abriu um futuro novo, acreditando no vir-a-ser do outro. Mediante uma teoria narrativa sabemos que Jesus encontrou para permitir que o outro se encontrasse. Neste sentido, ressaltamos que na teologia do encontro forja-se a constituição do si mesmo:

A teoria narrativa encontra uma de suas maiores justificações no papel que ela exerce entre o ponto de vista discursivo sobre a ação e o ponto de vista prescritivo. Descrever, narrar e prescrever – cada momento dessa tríade implica uma relação específica entre a constituição da ação e a constituição do si (Ricoeur, 1991, p. 138).

Assim, é possível entender que há na teologia do encontro uma dialética de ser e de reconhecer-se: “o outro é para mim um espetáculo. Ponho-me diante dele e contemplo. Para contemplar, necessita-se duma certa retração: afastar-se um pouco (distanciamento existencial);

a retração leva consigo a abstenção e a expectativa” (Vidal, 1991, p. 214). O estar com o outro é o advento da descoberta de si mesmo: “(...) Ricoeur vê que temos que ir além do reconhecimento das coisas, passando ao reconhecimento de nós mesmos e dos outros sujeitos” (Pellauer, 2009, p. 172). A leitura do outro carece de ser cuidadosa e calma, sendo necessária permissão para tal. Jesus tinha o cuidado, como Mestre do encontro, de ver no outro a si mesmo, deixando que o ato de encontrar-se rompesse toda ideologia e toda utopia (Mc 6, 30-34).

Cada pessoa vive com a sua história, as suas turbulências, com os enigmas que a habitam, com o seu desejo e a sua solidão, a sua felicidade e a sua desventura. Como ajudaremos no discernimento das situações existenciais, frequentemente tão complexas, se nem paramos primeiro para escutar? A humanidade em nós precisa ser abraçada sempre, mas com muito mais razão quando ela está ferida, quando ela se sente como se estivesse leprosa, diminuída, sufocada pela exclusão e o estigma, feita em cacos sem saber como reconstruir-se, isolada como uma ilha de dor. Nesses casos uma pequena palavra bem dita desbloqueia, desimpede séculos de obstáculos, faz bem ao coração, derrama bálsamo nas feridas, espalha o perfume da consolação. Muitas vezes não conseguimos impedir as lágrimas que correm pelo rosto dos outros, mas podemos oferecer-lhes um lenço. Podemos, com a nossa presença simples e fraterna, dizer ‘eu estou aqui’, ‘não está só’. Podemos narrar com pequenos gestos que estão ao nosso alcance a grande misericórdia de Deus. Na verdade, as periferias não são apenas lugares físicos, são também pontos internos da nossa existência, são lugares da alma humana (Mendonça, 2018, p. 139).

Ler a existência do outro é sagrado e exige uma espiritualidade e um grande domínio de si: “O ser humano ainda é capaz de intervir de forma positiva. Como foi criado para amar, no meio dos seus limites germinam inevitavelmente gestos de generosidade, solidariedade e desvelo” (LS, 58). Com cuidado, o encontro traz o eu para fora, para a existência e o reconhece como sujeito de sua própria história. Faz com que ele seja ator e não expectador da sua história. História e encontro se unem a fim de que não haja conflito de interpretações, mas sim, o emergir do ser em sua mais nobre e pura autenticidade.

Os encontros de Jesus com alguns personagens bíblicos revelam o cuidado que ele tinha em possibilitar uma maturidade na pessoa diante da leitura existencial de si mesma. Cristo foi capaz de adentrar na consciência da pessoa, pela teologia do encontro, e trazê-la para a sua própria autoconsciência; porque Ele anunciava a Boa Nova do Reino, em cuja proposta era a libertação (Lc 4,18). Jesus viu a dificuldade e a fragilidade humana diante do autoconhecimento. “Porque entre aquilo a que somos chamados e o autoconhecimento das nossas forças há um intervalo que nos faz estremecer, uma distância que nos emudece. E sentimos o peso da fragilidade como uma dolorosa incapacidade de corresponder” (Mendonça,

2018, p. 149).

Ao se encontrar com o “outro” Cristo revela-se numa comunhão entre o ser humano e Deus, cujo desejo é salvar a pessoa. Cristo era um escultor da identidade do “outro”, fazendo com que o encontro despertasse um desejo de transcendência na pessoa. Como seres humanos somos e queremos mais; olhamos para a realidade e registramos nosso protesto em aceitar que somos maiores do que o que nos cerca (cf. Boff, 2000, p. 4). Sabemos que quando Jesus se encontrava com as pessoas, dava possibilidade de sentir nele, o “Outro” e, nesse encontro o ser humano se sentida libertado da escravidão real que o cercava, possibilitando-lhe uma genuína autonomia. Sendo assim, “a autonomia do si surgirá aí intimamente ligada à solicitude com o próximo e à justiça para cada homem” (Ricoeur, 1991, p. 30). Aliado a isto, temos o amor incondicional de Jesus pelo ser humano (Jo 10,1-18). Pela encarnação de Jesus Cristo, a humanidade se encontrou com Deus (Jo 1-14). Entendemos que é na encarnação que o Divino Jesus se faz humano, da mesma forma que pela Sua Ascensão, a nossa humanidade é divinizada. A graça de Deus já se manifestou e a nossa resposta deve ser a de fazermos esta experiência em nossas vidas e na vida de nossos irmãos, acontecer.

Ao ajudar o mundo recebendo dele ao mesmo tempo muitas coisas, a Igreja tem por único fim o advento do reino de Deus e o estabelecimento da salvação de todo o gênero humano. E todo o bem que o Povo de Deus pode prestar à família humana durante o tempo da sua peregrinação deriva de que a Igreja é o ‘sacramento universal da salvação’, manifestando e simultaneamente deixando atuar o mistério do amor de Deus para os homens. Com efeito, o próprio Verbo de Deus, por quem tudo foi feito, fez-se carne, para, Homem perfeito, a todos salvar e tudo recapitular. O Senhor é o fim da história humana, o ponto para o qual tendem os desejos da história e da civilização, o centro do gênero humano, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações. Foi ele que o Pai ressuscitou dos mortos, exaltou e colocou à sua direita, estabelecendo-o juiz dos vivos e dos mortos. Vivificados e reunidos em seu Espírito, caminhamos rumo à consumação da história humana, a qual corresponde plenamente ao designo de amor: ‘Restaurar todas as coisas em Cristo, tanto as do céu como as da terra’ [Ef 1,10] (DH 4345 §45).

Entendemos que essa restauração de todas as coisas em Cristo se faz, prioritariamente, mediante ao seu anúncio libertador. Este anúncio libertador não pode ser feito de maneira exterior, plastificada etc; há uma essência pessoal na teologia do encontro de Jesus: fazer o encontro com o coração de forma única à cada singular pessoa. Por isso, as urgências de cada tempo pedem uma resposta interior, que não fiquem simplesmente na beleza do ato, e sim, na máxima essência de sua corporização. É pela prática do Reino que o evangelho vai tomando corpo em cada cultura e vai reconstruindo a vida das pessoas, pelo sentido existencial da

teologia do encontro que é Deus.

Importa evangelizar – não de maneira exterior, decorativa, como que aplicando um verniz superficial, mas de maneira interior, desde o centro da vida até às raízes da vida – ou seja, <importa> penetrar com o Evangelho as culturas e a cultura do homem, no sentido bem pleno e amplo que estes termos têm na Constituição “*Gaudium Et Spes*”, sempre partindo da pessoa humana e sempre voltando para as relações das pessoas entre si e com Deus (DH 4576 §20).

Quando nos deparamos com cada encontro de Jesus narrado pelos evangelhos, notamos um oceano de abertura interpretativa da teologia do encontro, mediante as suas incansáveis e deslumbrantes relações pessoais. O encontro é um texto aberto a uma hermenêutica e a um diálogo existencial múltiplos, pois Jesus diz-nos muito mais que o ato; fala-nos da dialética identitária do existir. E neste sentido, podemos ver em Ricoeur este fato na escala da vida:

É pela escala de uma vida inteira que o si procura sua identidade: entre as ações curtas, às quais se limitam nossas análises anteriores sob o constrangimento da gramática das frases de ação, e a conexão de uma vida (Ricoeur, 1991, p. 139).

Vale ressaltar que é na conexão das vidas que os conhecimentos adquiridos dos encontros fazem emergir um sujeito ético-cristão que reconhece a Deus na face de seu próximo: e isto se efetiva no processo de um “visar à verdadeira vida com e para o outro nas instituições justas” (Ricoeur, 1991, p. 211). Jesus emoldurou uma nova perspectiva dialética diante da liberdade existencial daqueles que ele encontrou. Tudo se faz novo em um horizonte de sujeitos margeado pelo encontro. Jesus traz para perto quem estava distante de si mesmo ou perdido/oculto em meio à multidão (Lc 8,40-56); e o faz num olhar certo da singularidade de quem procura ver aquilo que passava despercebido pelo todo. Esta singularidade da teologia do encontro é a marca ontológica da forma pela qual Jesus revelava o amor do Pai:

O supremo mandamento do amor conduz ao pleno reconhecimento da dignidade de cada homem, criado à imagem de Deus. Dessa dignidade decorrem direitos e deveres naturais. À luz da imagem de Deus, a liberdade, prerrogativa essencial da pessoa humana, manifesta-se em toda a sua profundidade (DH 4765 §73).

Profundidade essa que para percebermos a singularidade de cada encontro de Jesus com as pessoas, carecemos de estarmos abertos ao diálogo, à fenomenologia e à hermenêutica do texto bíblico e do seu vasto campo de significados. Para tal, Paul Ricoeur com seu pensamento, possibilita-nos esta interação: Jesus – encontro – outro – texto – eu.

O encaminhamento de Ricoeur desloca-se para o ‘mundo do texto’, no sentido do montante do texto que se mostre como possibilidade de encontro com o leitor. Interpretar é imaginar um ou mais mundos possíveis apresentados pelo texto. A ontologia é então levada adiante, oferecendo possibilidades de ser e de agir. Ela se abre sobre uma poética como terra prometida (Dossê, 2017, p. 234).

Conforme a narrativa dos evangelhos, Jesus encontrou sujeitos sem esperança e dilacerados pelo medo, pela falta de dignidade e pelo desrespeito (Mt 9,36). A teologia do encontro foi a base para que Jesus entrasse no ser do “outro” e o ajudasse a encontrar-se e a reconhecer-se:

O discípulo faz a experiência do encontro com Jesus. Isso marca sua vida. Eis as características do encontro: 1. Um encontro vivo, decisivo e persuasivo: Trata-se de uma experiência forte, marcante, transformante, vivificante. 2. Um encontro fundante: é um acontecimento que dá o fundamento da nossa vida, que converte e muda a direção da vida e o jeito de viver. 3. Um encontro fascinante: Jesus é a maior fascinação da humanidade, é o tesouro, a felicidade, a prioridade de nossas vidas. ‘Nada a antepor a Cristo Jesus’. 4. Um encontro íntimo: atinge o coração, cria vinculação e amizade profunda com Jesus, faz do discípulo um apaixonado pelo seu Senhor. 5. Um encontro experimental: que marca e transforma, algo inesquecível, um acontecimento envolvente e irradiante. 6. Um encontro fecundo: Jesus Cristo é encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado e comunicado. O discípulo é amigo, irmão, familiar de Jesus Cristo. 7. Um encontro potencializador: dilata a mente e o coração, abre para o mistério. Um encontro que envolve atração, admiração, vinculação, paixão, assombro e adesão a Jesus e ao seu Reino (Brandes, 2017, pp. 13-14).

Argumentamos, assim, que a abordagem de Jesus ao outro pela teologia do encontro trouxe o “eu” do outro das profundezas mais obscuras e mais amargas, permitindo ser filho de Deus aquele que por hora, nem sabia reconhecer-se quem era. Em outras palavras, podemos dizer que: “é o autêntico reconhecimento do outro, que só o amor torna possível e que significa colocar-se no lugar do outro para descobrir o que há de autêntico ou pelo menos de compreensível no meio das motivações e interesses” (FT, 221). Os encontros de Jesus Cristo

revelam-nos que Deus vem até nós e procura-nos: “só o homem que aceita aproximar-se das outras pessoas com seu próprio movimento, não para retê-las no que é seu, mas para ajudá-las a serem elas mesmas, é que se torna realmente pai” (FT, 4). Deus convida-nos como Pai a estarmos com Ele, é aí que compreendemos quem somos e a importância que damos aos outros nessa construção existencial de nós mesmos.

Sentar-se a escutar o outro, característico dum encontro humano, é um paradigma de atitude receptiva, de quem supera o narcisismo e acolhe o outro, presta-lhe atenção, dá-lhe lugar no próprio círculo. Mas «o mundo de hoje, na sua maioria, é um mundo surdo (...). Às vezes a velocidade do mundo moderno, o frenesi impede-nos de escutar bem o que outro diz. Quando está a meio do seu diálogo, já o interrompemos e queremos replicar quando ele ainda não acabou de falar. Não devemos perder a capacidade de escuta». São Francisco de Assis «escutou a voz de Deus, escutou a voz dos pobres, escutou a voz do enfermo, escutou a voz da natureza. E transformou tudo isso num estilo de vida. Desejo que a semente de São Francisco cresça em tantos corações (FT, 48).

A teologia do encontro é uma páscoa, pois convida a pessoa a ver-se em seu túmulo existencial, atada com as faixas de suas cicatrizes vivenciais e trancafiada pela pedra da solidão – como nunca ela mesma se viu. A partir do momento que, pelo encontro, a pessoa reconhece a si mesma, acontece o convite de Cristo a uma libertação; a uma ressurreição. Jesus traz para fora um eu liberto das lágrimas e das dores sofridas ao longo de sua história.

Mas as lágrimas dizem que Deus se encarna nas nossas vidas, nos nossos fracassos, nos nossos encontros. O próprio Cristo chora no Evangelho. Jesus toma a nossa condição, faz-se um de nós e, por isso, as nossas lágrimas estão incluídas nas suas. Ele transporta-as verdadeiramente. Quando ele chora, recolhe e assume solidariamente todas as lágrimas do mundo (Mendonça, 2018, p. 83).

No trabalho pastoral constatamos a necessidade das pessoas de se encontrarem e a se ajudarem mutuamente no recolhimento dessas lágrimas. Normalmente os seres humanos estão vazios, tristes, sem um horizonte; buscam a Deus, mas não o encontram porque não se encontram primeiro. Com isto, estão cada vez mais doentes e descrentes. Vivem de imediatismos e de medos extremos que refletem em todas as suas vidas. Jesus sempre teve a preocupação pela busca do outro. Pelo encontro com Jesus, a pessoa encontrava-se consigo mesma – o melhor exemplo é a samaritana (Jo 4,1-42), que abordaremos a seguir. A maestria

pela qual Jesus possibilitava o vir-a-ser do “outro” e seu reconhecimento deve estar presente na atuação pastoral de nossa Igreja, pois “a vida não é tempo que passa, mas tempo de encontro” (FT, 66). É pelo encontro que significamos; que rompemos com a experiência de vazio.

Qual a origem psicológica dessa experiência de vazio? A sensação de vácuo que observamos ao nível social e individual não deve ser tomada no sentido de que as pessoas são vazias, desprovidas de potencialidade emocional. Um ser humano não é oco num sentido estático, como se fosse uma bateria precisada de nova carga. A sensação de vazio provém, em geral, da ideia de incapacidade para fazer algo de eficaz a respeito da própria vida e do mundo em que vivemos. O vácuo interior é o resultado acumulado, a longo prazo, da convicção pessoal de ser incapaz de agir como uma entidade, dirigir a própria vida, modificar a atitude das pessoas em relação a si mesmo, ou exercer influência sobre o mundo que nos rodeia. Surge assim a profunda sensação de desespero e futilidade que a tantos aflige em dia. E, uma vez que o que a pessoa sente e deseja não tem verdadeira importância, ela em breve renuncia a sentir e a querer. A apatia e a falta de emoções são defesas contra a ansiedade. Quando alguém continuamente defronta-se com um perigo é incapaz de vencer, sua linha final de defesa é evitar a sensação de perigo (May, 1991, p. 22).

Cristo fez uma hermenêutica do ser humano, ajudando este ser a viver e a compreender cada realidade que o rodeava e o perfazia, a partir do encontro consigo mesmo. Jesus realizou sinais, deu vida, preencheu existencialmente as pessoas; participou da dor humana; deu ao humano o que de melhor Deus poderia dar – o seu amor que é desconcertante. Amor que desestabiliza diante de sua vastidão, para estabilizar. Cristo foi capaz de perceber que o evangelho só se realiza quando o ser humano é visto em sua totalidade, desde suas carências até os seus mais augustos e nobres sentimentos (Jo 4,10-42).

Só é possível alcançar a plenitude ‘do divino’ à medida que nos empenhamos para conseguir a plenitude ‘do humano’. Dito de outra forma: nós nos tornamos mais divinos à medida que nos fazemos mais humanos. Lembrando que o humano, ‘quimicamente puro’, não existe. Só existe o ‘humano’ fundido sempre com o ‘inumano. Justamente por isso o esforço para alcançar a plenitude do humano é sempre uma tarefa que obviamente supera o que a condição humana pode dar de si. Em última análise, poder-se-ia afirmar com certeza que o êxito de chegar a ser plenamente humano nos supera, nos transcende e está fora de nosso alcance. Daí por que, quando na vida encontramos alguém tão profundamente humano a ponto de nos desconcertar com sua bondade e com sua humanidade sem falhas nem incoerências, tal encontro nos impressiona, nos desconcerta e até nos parece que, numa humanidade tão incrível, vislumbramos ou intuímos os símbolos do Transcendente, ‘as sentinelas do horizonte’ último de nossa limitada imanência (Castillo, 2017, p. 10).

Os relatos bíblicos traduzem a forma de vermos o atuar de Jesus diante do sofrimento e da necessidade do anúncio do Reino de Deus em salvar a pessoa, resgatando-a do vazio existencial que estava/vivia. “Os muitos medos, que brotam de nossa limitada humanidade, buscam solução e resposta em Deus” (Castillo, 2017, p. 32). Os encontros de Jesus iluminarão a leitura diante da história do outro, conduzindo-o ao reconhecimento de si mesmo. A partir das leituras bíblicas abriremos caminhos para, na dimensão filosófica, vermos nos escritos de Paul Ricoeur a importância do conceito de sujeito, do encontro com o outro e do reconhecimento do eu: “só comunico realmente comigo mesmo, na medida em que me comunico com o outro” (FT, 62). Unindo os encontros narrados pelos evangelhos e Paul Ricoeur abordaremos, ao final, a importância da teologia do encontro frente aos desafios atuais da necessidade de uma Igreja em saída.

1.3 – O encontro de Jesus com a Samaritana (Jo 4,1-42)

Em Jesus Cristo e a samaritana, a arte do encontro se fez de forma plena e intensa. Como sabemos, “a vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro na vida” (FT, 215). Conforme a narrativa de João capítulo quatro, versículos de um a quarenta e dois, Jesus passa pela Samaria por causa de sua missão (cf. Konings, 2005, p. 125). A missão é encontrar-se com a mulher que vem de Sicar para tirar água no poço (cf. Konings, 2005, p. 125). Sabemos que os judeus não se relacionam com os samaritanos por causa das leis da pureza. Contudo, o encontro precisa acontecer, pois Jesus tem sede de resgatar a mulher samaritana.

O que realmente dependia de Jesus era respeitar e dignificar a mulher. E foi o que Ele fez. Jesus teve, na verdade, diferenças, problemas e conflitos com muita gente. Mas, com as mulheres, que tão frequentemente aparecem nos evangelhos, Jesus jamais teve o menor conflito, tampouco problema algum. Um bom grupo de mulheres o acompanhava habitualmente pelos caminhos e aldeias da Galileia (Lc 8,1-3). E as mulheres estiveram com Jesus até o momento de sua morte na cruz (Mc 15,40-41; Lc 23,55). As primeiras pessoas a quem Jesus ressuscitado apareceu foram precisamente as mulheres. E disto se fala repetidas vezes nos textos bíblicos (Mc 16,1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-11; Jo 20,11-18). Além disso, ao longo de sua vida pública, Jesus sempre acolheu as mulheres desprezadas pelas pessoas da alta sociedade e pelos mais observantes e piedosos. É o caso da grande pecadora, da adúltera, da samaritana, das mulheres impuras ou estrangeiras, pelas quais Ele se deixou beijar ou perfumar, para o escândalo inclusive dos próprios discípulos. Tudo isto é bem conhecido. Assim como ninguém duvida que o relato de Mt 19,1-12 não se refere à indissolubilidade do matrimônio, mas trata-se de um ato valente de defesa da igualdade de direitos entre a mulher e o homem, diante

dos hipócritas observantes que se atribuíam o direito de repudiar (a eles e somente eles) a esposa ‘por qualquer causa’ (Mt 19,3). Um adultério é sempre responsabilidade de duas pessoas, não só da mulher. Por que então só ao homem se lhe atribui todos os direitos? (Castillo, 2017, p. 52).

O encontro de Jesus com a samaritana é o revelar da fé mais que uma ação, e está circunscrito à essência mesma de Deus. É mais do que falar de Deus para alguém, é despertar a capacidade da pessoa de crer em Deus. Jesus é o artesão da paz interior que quer curar as feridas, fazendo com que a pessoa se reencontre (FT, 225).

A fé e a salvação, da forma como são apresentadas nos evangelhos se relacionam, sobretudo, com problemas e preocupações próprias desta vida. Concretamente falando, e de modo especial, elas dizem respeito ao sofrimento humano. Quando Jesus diz a alguém ‘tua fé te salvou’, unindo fé e salvação, Ele se refere à libertação de sofrimentos, de carências humanas e de dores de pessoas excluídas ou rechaçadas pela sociedade ou pela religião. Trata-se de curas de enfermos (Mc 5,34; Mt 9,22; Lc 8,48; Mc 10,52; Mt 8,10.13; 9,30; 15,28; Lc 7,19; 18,42), de paráliticos (Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26), de cegos (Mc 10,46-52; Lc 18,35-43; Mt 9,27-31), de leprosos (Lc 17,11-19), de moribundos (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), e inclusive de devolução da vida a um defunto (Mc 5,21-43; Mt 9,18-26; Lc 8,41-56). Evidentemente, esta relação direta que os evangelhos estabelecem entre fé, salvação e cura das enfermidades, indica, sem sombra de dúvidas, que a religiosidade de Jesus se centrava, acima de tudo, em algo tão profundamente humano como remediar o sofrimento. Isto é tão certo que ‘chama a atenção o fato de que o verbo *sozein* (salvar) significa sempre (nos evangelhos, com exceção de Mc 6, 56) a restauração integral da pessoa. Considerando-se, além disso, que Jesus dava preferência, em muitos destes casos, a libertação do sofrimento humano ao invés da obediência que as normas da religião exigiam (Mc 3,1-6; Mt 12,9-14; Lc 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6; Jo 5,1-9). Isto não significa afirmar que Jesus não se importasse com a relação com Deus. Jesus foi um homem profundamente religioso. O problema está no fato de que Ele não entendeu nem viveu a religiosidade como nós a entendemos e a vivemos. A religião, em última análise, é o médio que nós mortais temos para relacionar-nos com Deus e encontrá-lo. O que acontece é que a religiosidade pode ser entendida e vivida de duas maneiras: como observação de rituais e como comportamento humano. Lendo os evangelhos, fica evidente que, para Jesus, a religião consiste essencialmente em viver um comportamento tão autenticamente humano que nos leve a ser integralmente humanos. Somente assim podemos encontrar Deus e manter com Ele a melhor relação possível (Castillo, 2017, pp. 46-47).

Acontece entre Jesus e a samaritana um diálogo que busca a teologia do encontro. “O diálogo é um jogo que evidencia a incompreensão humana ante o mistério de Deus e a paciência de Deus que não apenas satisfaz as aspirações da pessoa humana, mas, antes disso, também as suscita” (Fabris; Maggioni, 1992, p. 315). Há na teologia do encontro uma possibilidade de

interpretarmos a ação de Cristo que transforma o nosso modo de ver e de interpretar o próprio Cristo e sua sede de salvar o outro. Fazemos assim, uma hermenêutica de Deus. Os relatos dos encontros de Jesus nos evangelhos são uma interpretação direta do querer de Jesus. Geralmente, nos diálogos de Jesus “as pessoas não sabem se livrar de sua cegueira” (Fabris; Maggioni, 1992, p. 316), por isso é necessário o encontrar-se em Jesus, a fim de que a pessoa veja e sinta Deus se manifestar em seu interior. O encontro com Jesus é um processo de purificação e de envolvimento com a verdade. O ser humano é lugar da experiência de Deus. “Aquele a quem tu inclinas e abandonas teu coração, esse é propriamente teu Deus” (Pannenberg, 1976, p. 54).

Jesus entra na história e na vida da mulher samaritana utilizando-se do seu dia-a-dia: pede a mulher água – aquilo que ela foi buscar no poço (Jo 4,7). Deus continua a falar; faz-se como um necessitado de nossa ajuda para inverter a lógica e nos ajudar. Jesus revela o verdadeiro mistério, pois ao ir ao encontro da mulher, quer que ela O encontre e, depois, encontre-se consigo mesma.

Para um judeu não existia injúria pior do que ser comparado com um samaritano. Por isso, a mulher estranha que este judeu não se comporte como os outros. Mas o verdadeiro paradoxo – lhe faz entender Jesus – está alhures (v.10). Está no fato de Jesus pedir a ela de beber, quando deveria ser o contrário: este é o verdadeiro mistério, a absoluta novidade. É o paradoxo de um Deus que se torna necessitado e mendigo. É o mistério de um Deus que se torna ser humano, necessitado como os outros homens, para ter um pretexto para os encontrar e dar-lhes a água que apaga a sede. É o mistério de um Deus que pede para poder dar. Assim, a aceitação que um judeu demonstra em relação a uma mulher samaritana aparece como sinal da aceitação do homem por Deus (Fabris; Maggioni, 1992, p. 316).

Nesse sentido, o Papa Francisco, na Fratelli Tutti nº. 217, diz: “até mesmo as pessoas que possam ser criticadas pelos erros têm algo a oferecer que não se deve perder”. E continua: “O que conta é gerar processos de encontro, processos que possam construir um povo capaz de colecionar diferenças”. Jesus não esteve preocupado com o que foi a samaritana, mas sim, com quem ela viria a ser. A teologia do encontro é esta abertura para um futuro novo, liberto da pessoa do passado. É encontrar quem se havia perdido de si mesmo, para trazê-lo de volta a si e, daí, estabelecer um encontro de Deus nele mesmo. A teologia do encontro é um aventurar-se: “crer é: sendo nós mesmos e querendo sê-lo, mergulhar em Deus por intermédio da sua própria transparência” (Kierkegaard, 2002, p. 78). Ao se deixar ser encontrada por Jesus, a samaritana faz um processo de conversão e de confiança. Ela reconhece o amor em Jesus e se abre para amar. Ela passa a viver e a se relacionar: “Não há ser sem diferença e comunhão. Não

consigo viver realmente, a não ser que esteja em relacionamento: e, não consigo estar em relacionamento a não ser que há outros, muitos outros” (Knitter, 2008, p. 306). Descobre no “outro” Jesus uma comunhão.

A samaritana faz assim um voto de confiança em Jesus. Não encontrou nele a sombra ou o muro da hostilidade, mas a luz e o dom da hospitalidade. É no reconhecimento de um amor assim, capaz de nos conhecer e nos abraçar por inteiro, que a conversão acontece. Isso é o mais importante. Que nos sintamos amados (Mendonça, 2018, p. 22).

A samaritana foi ao poço perto do meio-dia; horário em que o sol forte marca a luz do encontro: “Se Nicodemos de noite, a samaritana vem em pleno dia (a ‘hora sexta’, meio-dia)” (Konings, 2005, p. 125). Ao procurar Jesus à luz do dia percebemos uma abertura para a teologia do encontro, pois nossa história precisa ser lida na claridade, a fim de que tudo venha à tona, nos descentre para nos centralizar em Deus e em nós mesmos.

Só compreendemos verdadeiramente o diálogo de Jesus com a samaritana – e conosco –, se tivermos diante dos olhos o dom sem limites que Jesus faz de si na cruz. Em ambas as situações, no poço de Jacó e no tribunal de Pilatos, Jesus está sentado e o sol marca o meio-dia, a hora sexta. É a hora central do dia, o ponto que determina a passagem de uma parte a outra da jornada. O meio do caminho ou a encruzilhada da vida. Não apenas a indicação de uma mudança cronológica, mas a figuração da passagem que Jesus protagoniza e inscreve em nós. Ele que nos leva do tempo da história ao tempo da salvação. Por isso, mesmo que o relógio marque outras horas, muitas vezes na nossa vida é meio-dia (Mendonça, 2018, p. 18).

O diálogo entre Jesus e samaritana revela uma faceta importante da teologia do encontro: a busca pelo outro, apenas o outro. É preciso fazer acontecer a teologia do encontro na singularidade/individualidade de cada um. Cada pessoa é única e de história sui generis: “É a identidade da história que faz a identidade do personagem” (Ricoeur, 1991, p. 176). A singularidade da história do outro merece ser vista pela peculiaridade do eu. É sozinho com a samaritana (Jo 4,8) que Jesus aplica a teologia do encontro. Estar a sós é abrir as identidades para uma conversa que respeita a história existencial dos envolvidos. “A narrativa constrói a identidade do personagem que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada” (Ricoeur, 1991, p. 176). Jesus utilizou o estar a sós com a mulher samaritana para imprimir no encontro um caráter revelador: fala sem reservas de si para entrar na história

dela: “(...) homem que se preze evita falar a sós com uma mulher que não é a sua – ainda mais uma mulher com esse currículo. Jesus rompe duas barreiras, a religiosa e a social sexista” (Konings, 2005, p. 125). A revelação de Jesus parte dele que diz à samaritana: “Se conhecesses o dom de Deus, e quem é aquele que te diz: dá-me de beber, tu é que lhe pedirias e ele te daria água viva” (Jo 4,10). Na teologia do encontro, Deus sempre dá os primeiros passos indo ao encontro do ser humano. Foi por causa da samaritana que Jesus mudou de caminho (cf. Jo 4,3-4) e o cansaço da viagem o abateu e o fez estar à beira do poço (cf. Mendonça, 2018, p. 15). A água tornou-se a ferramenta do diálogo na teologia do encontro entre Jesus a samaritana. Jesus faz com que sua sede em salvar a mulher se transforme, metaforicamente, numa sede de água; mas na verdade é sede de salvar! Era preciso que a mulher compreendesse e, neste sentido, “talvez ainda não tenhamos descoberto que o nosso poço possa servir para isso” (Mendonça, 2018, p. 14). O estar sozinha diante de Jesus permitiu à mulher abrir-se para a dinâmica do encontro, para então, encontrar-se consigo mesma.

É de se estranhar da mulher ir buscar água no poço ao meio-dia, auge do calor, e de ir sem companhia, visto que as mulheres sempre andavam em grupo. Comentando sobre o evangelho do diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,5-42), Floristán (1995) faz este belíssimo comentário: esta passagem ‘revela um aspecto fundamental do mistério de Jesus. É uma das cenas mais humanas e belas do quarto evangelho. Evidentemente, não é mero relato de conversão de uma concubina, nem se reduz a uma página referente ao sacramento do batismo (a água) e da eucaristia (o alimento). Este texto, como todo o conteúdo dos capítulos 2-4 de João, gira em torno da questão decisiva de saber quem é Jesus e como se pode a ele por meio da fé. Constitui uma iniciação ou processo ‘documental’ (Jorge, 1999, p. 476).

“O ser humano é incapaz de crer e de compreender; Deus é que o abre para a luz” (Fabris; Maggioni, 1992, p. 317). O passo dado por Jesus abre o olhar e o coração da mulher, que sem ser julgada ou condenada pelo seu passado, tem agora coragem de projetar-se para o amanhã. Mesmo que Jesus lhe fez perguntas sobre o seu passado (Jo 4,16) é para que ela soubesse que, pela teologia do encontro, Deus perscruta o nosso coração revelando-nos que Ele sabe de tudo: “Tu dizes bem: Não tenho marido; tiveste cinco, e o que tens agora não é teu marido” (Jo 4,18). Diante de tamanha afirmação, as barreiras são destruídas e a mulher vê Jesus como ele é: “vejo que tu és um profeta” (Jo 4,19). O profeta fala como enviado de Deus. “Redescobrimos que Deus não é apenas uma invisibilidade, mas que, em Jesus, Deus tornou-se próximo de nós: é a nós que cabe agora nos abirmos a esta proximidade” (Mendonça, 2018, p. 9). Ao vir ao nosso encontro Jesus tem sede de nós, a fim de que tenhamos sede dele. Ele

sabe que carecemos de amor, de cuidado, de sermos reconhecidos em meio à multidão. Ele nos reconhece para que ao chegar perto de nós, sejamos capazes de reconhecer sua presença messiânica, purificando a nossa história: “Mas vem a hora e é agora” (Jo 4,23). Diante da hora certa do messias em nossa vida arriscamos tudo para ganharmos tudo: “O desejo do ser humano é uma sede diversa: é o desejo de ser amado, olhado, cuidado, depende desse reconhecimento, mais do que de outra coisa qualquer, e por isso está pronto a arriscar tudo, até a própria vida” (Mendonça, 2018, p. 48).

É fascinante o modo como o diálogo se constrói a partir do momento em que a samaritana se viu despida de si mesma diante de Jesus. A teologia do encontro possibilita à pessoa após contemplar a verdade (cf. Jo 4,23), dizer a verdade sobre sua própria vida. A verdade é a chave que nos ajuda a crer. Para chegar a ela é preciso ver em Jesus não a resposta pronta sobre nós, mas a potencialidade de crescermos a partir do encontro com Ele (cf. Fabris; Maggioni, 1992, p. 316). Há uma libertação, uma entrega total, tanto que abandonamos tudo pelo vinho novo; pelo sentido novo que é Cristo (cf. Jo 4,28). A samaritana é convidada por Jesus a uma nova experiência: “Mas vem a hora e é agora, na qual os verdadeiros adoradores adorarão ao Pai em Espírito e verdade” (Jo 4,23). A verdade é aquilo que condiz com Deus; é a libertação para a pessoa que nas trevas construiu sua história sob o influxo do erro. O encontro de Jesus com a samaritana permite que ela nasça de novo pela acolhida das palavras de Cristo e pelo fogo do Espírito e da verdade de Deus.

O Espírito é a realidade divina que subleva o homem de sua impotência. E a verdade é a revelação de Deus manifestada nas palavras, na história e na pessoa de Jesus. Portanto, a ‘adoração em espírito e verdade’ é o culto do homem novo, que acolheu a palavra e ficou renovado pelo Espírito (Fabris; Maggioni, 1992, p. 317).

Pela teologia do encontro, Jesus propicia à samaritana que ela seja humana. Isto é, que adote uma nova vida para que ela não se sinta mais um objeto, mas, sim, uma pessoa. É um convite para que a sua história possa ter uma nova página, com linhas de esperança. Independente de quem ela foi, agora ela se encontra, se reconhece, ela sente-se amada por Jesus e irá testemunhar este amor (cf. Jo 4,29). Quem se encontrou com Jesus e fez a experiência de nascer de novo, busca outros para fazer a mesma experiência (cf. Jo 4,30).

Todos nós somos nada mais nada menos que seres humanos, com o que isto supõe e comporta de genialidade e grandeza, obviamente. Melhor dizendo: o que a condição humana comporta, com todas as suas limitações. Somos sempre o que realmente somos: simplesmente seres humanos. Sejam quais forem as nossas origens, nossas crenças, nossos anseios, nossas pretensões, nossas convicções mais firmes, nossos saberes, os títulos e os cargos que temos, as dignidades que a sociedade, a Igreja, a instituição ou o coletivo ao qual pertencemos nos outorgam. Neste mundo, do primeiro ao último, do mais importante ao mais insignificante, todos somos o que realmente somos: seres humanos (Castillo, 2017, p. 13).

A dinâmica da teologia do encontro é sempre enigmática e sagaz. No episódio da samaritana notamos isto de forma clara. Para os judeus o lugar do encontro com Deus é o templo. Para a samaritana foi Jesus no poço. “Pois o verdadeiro lugar de encontro com Deus não é o templo de Jerusalém, nem o do Garizim, nem qualquer outro, mas Jesus mesmo: ele o santuário do qual brota a água viva do Espírito” (Konings, 2005, p. 127). Deus vem à nossa história e utiliza-se da nossa realidade, para expôr a sua própria realidade: o amor. Jesus fez isto ao utilizar em suas parábolas elementos do dia-a-dia: trigo, semeador, peixe, grão de mostarda etc.

É o veículo de nossos símbolos, que permitem articular nossa mensagem. Mas no contato com o destinatário, sempre novo, sempre diferente, quer por pertencer a outras raízes, quer por ser de uma nova geração, nossos símbolos se unem aos dele para articular a mensagem que não se identifica com nenhuma cultura, por ser ‘espírito e verdade’. Nosso vocabulário, formas e símbolos podem ser os da tradição cristã, a Palavra porém é o espírito, ação própria de Deus, não condicionado definitivamente por nosso ‘veículo religioso e cultural’. A Palavra supera – graças a Deus – o particularismo inerente a toda tradição, para se dirigir a todo aquele que quiser escutá-la com fé (Konings, 2005, p. 130).

Na *Laudato Si* (nº. 79), o Papa Francisco nos diz: “A fé permite-nos interpretar o significado e a beleza misteriosa do que acontece”. A teologia do encontro ressalta o acontecer da fé quando a samaritana diz: “Ele me disse tudo o que eu fiz” (Jo 4,39); temos a fé interpretada no significado da libertação do passado – “o que eu fiz” (Jo 4,39). A mulher samaritana diz na sua pessoa para os outros samaritanos sobre a sua libertação, oriunda do encontro com Jesus: “eu fiz” (Jo 4,39). Ela toma consciência de seu passado, fazendo uma opção convertida para o discipulado. Ela usa o significado do seu encontro com Cristo e a beleza misteriosa da leitura, sem condenação de sua vida, para anunciar aos outros o evangelho segundo seu encontro.

Por esse motivo, não há sujeito acabado, mas sujeito em processo de crescimento permanente, de abertura, de aprofundamento teórico e prática da fé e de aprendizagem mútua. Trata-se de um sujeito que cresce porque é sempre peregrino para Deus, sempre inacabado e em busca da perfeição (Passos, 2018, p. 80).

A partir do encontro com Jesus a esperança brota no coração da samaritana. Ao ir buscar água no poço ela nem imaginava que passaria por uma transformação existencial e que nasceria daí uma pessoa de fé. Jesus levou-a a buscar a água purificadora dentro do poço existencial de sua história, machucada e sofrida. “No encontro com a samaritana há uma mudança de papéis que não nos deve passar despercebida: Jesus pede de beber, mas é ele que a dá a beber” (Mendonça, 2018, p. 70). Jesus tinha sede em ajudá-la. Ele quis despertar nela o lado confiante de quem faz a teologia do encontro, visitando sua vida à luz da fé nele.

A esperança está implantada na fé como um germe. Poderíamos dizer que a esperança é o lado confiante da fé. Se crer é dar crédito, implica uma expectativa, uma esperança, que se define não tanto pelo que se espera, mas antes pela confiabilidade daquele em quem se espera. Por isso a Carta aos Hebreus chama a fé ‘a certeza daquilo que ainda se espera, a demonstração das realidades que não se veem’ (Hb 11,1) (Konings, 2009, p. 96).

Após o encontro faz-se necessário seguir a nossa vida. É preciso continuar diferente, sem amarras no passado. “A fé não é um pódio: é uma estrada” (Mendonça, 2018, p. 93). A fé nos permite acreditar em nós e darmos credibilidade Àquele que veio até nós, ao nosso encontro. Só com o olhar destemido de quem foi encontrado é possível reescrever a história. Cristo libertou a samaritana a fim de que ela fosse capaz de ser sinal libertador na vida dos outros. Uma vez que fomos encontrados, somos marcados na e pela fé.

Yeshua (Jesus), fazendo a Samaritana lembrar-se de que a oração não é dependente de um lugar considerado sagrado (Jerusalém ou a Montanha da Samaria), a conduz ao seu próprio coração, lá onde está o ‘Eu sou’. Antes de ser uma ontologia, o cristianismo é uma ‘odologia’ (de odos, o caminho), um caminho que não conduz somente ao exterior dos ritos ou dos atos de justiça, mas também ao interior, ‘lá onde jorram rios de água viva’, lá onde os fluxos e refluxos da vida e do sopro no sustentam e nos carregam (Leloup, 2002, p. 23).

Na teologia do encontro é fundamental entender que: “cada subjetividade é única, não se repete” (Arduini, 2002, p. 23). Portanto, cada personagem é uma nova possibilidade para o encontro. É preciso passarmos por outras experiências narradas pelos evangelhos, para nos abastecermos mais e mais da tarimba do encontro. A seguir, pela ótica do evangelho de Marcos veremos o encontro de Jesus e a mulher hemorrágica.

1.4 – O encontro de Jesus com a Mulher hemorrágica (Mc 5,25-34)

Estamos diante da perícopes narrada no Evangelho de Marcos, acerca do encontro entre Jesus e a mulher que sofria há anos de uma hemorragia. Percorreremos “uma sequência de narrativas geralmente breves e sem conexões muito precisas” (TEB, p. 1919). É o evangelho marcado pelo “segredo messiânico” (Konings, 1994, p. 8) e pela dinâmica do caminho:

Caminhar significa proceder, agir, conduzir sua vida. Jesus é quem mostra este caminho, deslocando-se materialmente de cidade em cidade, mas, sobretudo, abrindo e dando a conhecer seu caminho de vida, por sua palavra, por seus gestos, pelo dom da própria vida. Neste caminho, revela-se como portador da autoridade e do poder de Deus, como Senhor do sábado e da natureza, como Cristo-Messias... Mas revela-se de modo escondido, pois todos os títulos que damos a Jesus podem ser mal-entendidos. Só no fim, na hora da cruz, o centurião pagão poderá exclamar acertadamente: ‘Este era filho de Deus’ (Konings, 1994, p. 8).

As narrativas de Marcos possuem simplicidade, são enxutas e objetivas (TEB, 1921). Contudo, mais uma vez usaremos uma mulher para analisarmos a teologia no encontro. A teologia do encontro será vista sob outra narrativa (Marcos), sob outra personagem (a mulher hemorrágica). Aquele que vem encontrar-nos é Jesus, mas temos agora, um novo cenário. “As mulheres dos Evangelhos concedem direito de cidadania às lágrimas, mostrando como esse é um sinal importante. Elas explicam-nos o sacramento da sede” (Mendonça, 2018, p. 83). Jesus quer encontrar aqueles que sofrem e manifestar-lhes o amor de Deus. É o revolucionar de Deus vindo ao encontro de seu povo.

Para Jesus, interessava, antes de tudo, a situação de sofrimento das pessoas e não a lei, a norma, a regra externa. E delas se aproximava, fosse qual fosse a condição de vida. E na proximidade manifestava como Deus age. Revolucionava a revelação de Israel. Então que Deus Jesus revelou? Puro amor, pura presença às pessoas, especialmente às necessitadas, carentes, pobres, perseguidas, sofridas, humilhadas. Ler os Evangelhos sob tal ótica transforma-nos e questiona-nos profundamente (Libânio, 2014, pp. 39-40).

A narrativa de Marcos não traz o nome da mulher que está no meio da multidão, excluída por uma hemorragia de 12 anos de sofrimento (cf. Mc 5,25), e que, no seu passado deveria ter sido uma pessoa de posses; mas, que agora nada tem (cf. Mc 5,26). A enfermidade oriunda do sangue, conforme a lei judaica (cf. Lv 15,25-27), tornava-a impura. Estar com ela era tornar-se também impuro. A religião trazia a forma do povo viver (cf. Libânio, 2014, p. 76). O sofrimento da mulher hemorrágica a fez ter a coragem de romper os estigmas sociais do seu tempo e procurar Jesus (cf. Mc 5,27). “Hegel escreve na Fenomenologia do Espírito: o nosso desejo dirigido ao outro manifesta-se fundamentalmente como um desejo de reconhecimento” (Mendonça, 2018, p. 48). A mulher quer ser vista, reconhecida por Jesus.

No cotidiano encontramos pessoas de qualidades bem diversificadas. Jesus as vê dadas como presente de Deus para que sejam desenvolvidas em benefício dos outros. Admoesta-nos para a inércia, a preguiça, a indolência de enterrar os dons recebidos e não fazê-los render. Não importa o número de talentos, mas o empenho em valorizá-los. Por isso, o “mais” do compromisso assumido se multiplica, e o “menos” da omissão termina na perda até do pouco que se tem. A lição do sábio Jesus não se entende na linha da produtividade, que caracteriza o mundo moderno, mas na responsabilidade e fidelidade à vocação simbolizada nos talentos em vista dos outros (cf. Lc 19,11-27; Mt 25,14-30) (Libânio, 2014, p. 68).

Há na perícope um detalhe que torna a teologia do encontro singular: o toque. Como uma mulher impura pensou em tocar em alguém? Será que não lhe passou pela mente que tornaria, diante da sociedade, impuro aquele que ela tocasse? (Mc 5,28). Que coragem veio sobre seu coração para um ato tão extremo desse? Só podemos pensar em uma resposta: o desejo de ser encontrada por Jesus e de ser curada. Ela ouviu dizer que estar com Jesus, que O encontrar significava estar curada (cf. Mc 5,27).

Nos quatro Evangelhos se leem, pelo menos, 82 narrações ou referências a ações milagrosas de Jesus que têm relação direta com a saúde ou com o cuidado pela vida [...] Isso quer dizer obviamente que para Jesus, tal como nos apresentam os redatores dos Evangelhos, o problema da saúde humana foi uma preocupação de primeira importância. Sem dúvida alguma, Jesus

considerou que melhorar a saúde das pessoas e dar vida às pessoas era uma tarefa fundamental em sua vida e na missão que tinha que cumprir para falar-nos de Deus e para fazer a Deus presente (Libânio, 2014, p. 54).

A mulher hemorrágica abriu uma nova perspectiva para a teologia do encontro: estar com Jesus e ser tocado por ele. Pode ser até mesmo um toque de leve, superficial como pensou a mulher: “Se eu tocar ao menos suas vestes, serei salva” (Mc 5,28). O encontro com Jesus permite, ao tocá-Lo, mesmo que de leve, que sejamos reconhecidos e salvos por Ele. O toque ganha um sinal de proximidade, de intimidade. É estar sem reservas diante daquele que tem as chaves do nosso ser. O toque significa Cristo participando de nosso sofrimento.

Abraças a sua vulnerabilidade é aceder ao desejo de ser reconhecido e tocado como o leproso que se abeirou de Jesus (Mateus 8, 3), como a sogra de Pedro que jazia no leito com febre (Mateus 8,15), como a mulher que sofria de hemorragias há doze anos (Mateus 9,20), como os que gritavam ‘Filho de Davi tem piedade de nós’ (Mateus 9,29), como os doentes que suplicavam poder tocar pelo menos na orla do seu manto (Mateus 14,36), como os discípulos caídos por terra na cena da transfiguração (Mateus 17,7) e como os cegos que em Jericó comoveram Jesus, rogando-lhe: ‘Senhor, que os nossos olhos se abram’! (Mateus 20,34) (Mendonça, 2018, p. 53).

Em Marcos teremos outros momentos em que o toque aparece em sua narrativa. Contudo, no encontro de Jesus com a mulher hemorrágica, o toque não apenas aproxima: cura, salva, devolve a dignidade e o convívio social. Afastada de todos, ela busca poder sentir o calor humano e o ser e o ter uma família. A fé foi manifestada pela mulher através do toque. Ela acreditou e tocou! Nesta narrativa Jesus passou e ela foi ao encontro dele. A mulher deu o primeiro passo na teologia do encontro, buscando o reconhecimento do Cristo. O toque não foi um poder mágico, mas sim, a intimidade de um Deus que vem ao nosso encontro e entra na nossa história.

A mulher, portanto, não somente estava fisicamente doente como também era proibida de participar dos relacionamentos humanos normais. Seu desejo de tocar nas vestes de Jesus talvez tenha sido motivado pelo pensamento de que tocar Sua Pessoa nestas circunstâncias era fora de cogitação. Mc e Lc proclamam ao uma coisa que é ofensiva ao pensamento moderno, i.é, o poder inerente ao tocar o Senhor pela fé. Somente Ele age e desperta no doente a fé para tocar nEle. Aquele que não crê, toca nEle apenas superficialmente (Mc 5,31) e assim não experimenta seu poder. Aquele a quem Jesus toca por Sua própria vontade compartilha do Seu poder divino (Mc 9,27) e o próprio Deus volta-Se a ele (Coenen; Brown, 2000, p. 2521).

A teologia do encontro revela-nos que “o central e determinante na vida, na atividade e nos ensinamentos de Jesus, está em sua profunda humanidade e em sua profunda proximidade com os que sofrem na vida” (Castillo, 2017, p. 86). A fé da mulher hemorrágica a fez ser encontrada e gerou proximidade com Cristo. Ele disse no meio da multidão: “Quem foi que tocou minhas vestes?” (Mc 5,30b). A mulher encontrou Jesus ao tocá-lo no seu ato de fé. Carecemos de sermos percebidos! Conforme Ricoeur na obra *Percurso do Reconhecimento* (2006, p. 65): “o que é importante em um acontecimento não é que ele ocorra, mas sim que ele seja percebido”. Houve no ato de fé da mulher um reconhecimento por parte de Jesus. “A mulher consegui sair do meio da multidão” (Myers, 1992, p. 249) e ser reconhecida. Os discípulos não a reconhecem (cf. Mc 5,31), mas Jesus sim.

Pela teologia do encontro somos chamados pelo nome; somos reconhecidos por Deus. No início da narrativa, Jesus é abordado por Jairo – que era chefe da sinagoga (cf. Mc 5,22) para ir salvar sua filha. Não é dito no texto bíblico o nome da menina, mas sua dignidade é revestida pelo nome e pelo cargo de seu pai Jairo. Ela é filha de um chefe da sinagoga (cf. Mc 5,23); já a mulher hemorrágica, no meio da multidão não possui uma dignidade, alguém que lhe dê um nome. Perdeu tudo com sua enfermidade (cf. Mc 5,26). Ao tocar em Jesus, encontrando-O, ela é reavivada em sua dignidade. Jesus lhe diz: “Minha filha” (Mc 5,34); ganha um nome em Jesus, um sentido, uma inclusão social. A teologia do encontro restaura a integridade da mulher: de excluída para incluída na graça de Deus.

Sua missão de ‘impor suas mãos sobre’ a filha de Jairo (5,23c) é interrompido pelo ‘toque’ da mulher duplamente pobre e, agora, é ela quem cai aos pés de Jesus (5,33). A inversão simbólica mais importante aí é o status da mulher empobrecida. Do fundo da escala da honra ela interrompe uma importante missão em benefício da filha de alguém que se acha no topo da escala de honra, mas, pela conclusão da narrativa, ela própria se tornou a ‘filha’ no centro da narrativa! ‘Minha filha’, exclama Jesus, ‘tua fé te salvou, vai em paz e goza de plena saúde, livre desse teu mal’ (5,34). Não só a sua integridade é restaurada, porém ela recebe o reconhecimento de status superior ao dos próprios discípulos homens de Jesus, que são ‘sem fé’ (4,40)! Uma inversão assim profunda de dignidade só ocorrerá mais uma vez em Marcos: na narrativa de outro judeu desamparado, o mendigo cego Bartimeu (10,51) (Myers, 1992, p. 250).

A construção estrutural de Marcos para dar o contraste entre vida e morte é formidável. A filha de Jairo tinha 12 anos (cf. Mc 5,42); a mulher hemorrágica sofria há 12 anos (cf. Mc 5,25) com a enfermidade. Há 12 anos a vida estava na filha de Jairo; há 12 anos a morte estava na mulher hemorrágica. A tessitura da narrativa marca o tempo da vida e da morte. As duas

personagens carecem da teologia do encontro para serem salvas: “O termo ‘salvar’ nos evangelhos sinóticos significa uma cura realizada por Jesus” (Mckenzie, 1983, p. 835). A mulher após passar pela teologia do encontro volta à vida: “vai em paz e fica curada do teu mal” (Mc 5,34). A filha de Jairo ao passar pela teologia do encontro volta à normalidade da vida: “mandou que dessem de comer à menina” (Mc 5,43b). Em ambas a vida se realizou pelo encontro. Agora elas podem continuar suas histórias, pois foram reconhecidas pela teologia do encontro: “caracterizar como o reconhecimento, pelo homem que age e sofre, de que ele é um homem capaz de certas realizações” (Ricoeur, 2006, p. 88). A teologia do encontro possibilitou a reconstrução de suas vidas.

Marcos delinea essa narrativa com a intenção de justapor os dois extremos da escala social judaica. A menina usufruía, durante doze anos, o privilégio de ser a filha do chefe da sinagoga, embora estivesse agora ‘à beira da morte’ (5,23). A frase usada por Marcos em 5,23 (eschatos echei, literalmente: ‘próxima de seu fim’) lembra levemente o termo que ele usará depois ao falar da inversão da ordem social (primeiro versículo: fim eschatos, 9,35; 10,31). Na verdade, de acordo com o Jesus de Marcos, a ordem social representada pelo judaísmo do chefe da sinagoga está à beira do colapso. A mulher sem status sofrera durante doze anos de desamparo nas mãos do sistema de pureza e de seus “doutores” e, mesmo assim, ela ainda tomou a iniciativa na sua luta pela libertação. A lição objetiva só pode ser a seguinte: se o judaísmo deseja ‘ser salvo e viver’ (5,23), ele precisa abraçar a ‘fé’ do reino: uma nova ordem social com igual status para todos. Somente isto libertará os grandemente marginalizados e poupará os ‘nobres’ da morte. A narrativa que Marcos faz da ação simbólica alcança assim o mesmo efeito que o espantoso anúncio de Mateus aos líderes judeus de que ‘os cobradores de impostos e as prostitutas entrarão no reino de Deus antes de vós’ (Mt 21,31) – e provocando um choque de igual intensidade! (Myers, 1992, p. 251).

A cura da mulher hemorrágica revela-nos que a teologia do encontro é um toque; é sentir-se próximo de Deus. É o Reino de Deus acontecendo e gerando vida. Jesus na teologia do encontro faz um exercício de aproximar-se de nossas enfermidades e ajudar-nos, pelo encontro, a recuperarmos a vida, a esperança.

Para Jesus, o Reino de Deus se faz presente, se manifesta e consiste, acima de tudo, em aliviar o sofrimento humano. Anunciar o Reino está associado ao ir pela vida ‘curando toda doença e enfermidade do povo’ (Mt 4,23b par.), assim como a missão de anunciar o Reino está diretamente unida à tarefa de ‘curar enfermos, ressuscitar mortos, limpar leprosos e expulsar demônios’ (Mt 10,7 par.). Por isso, como bem o explicam os melhores exegetas, o reinado de Deus é o amor sem limites de Deus aos desprezados e marginalizados, aos pobres, às mulheres, aos pecadores, aos samaritanos (Castillo, 2017, p. 86).

Abordamos, pela teologia do encontro, a narrativa da samaritana e da mulher hemorrágica. Ambas recuperaram suas histórias e suas vidas no encontro com Jesus. A seguir, abordaremos a teologia do encontro sob a narrativa de uma viúva que perde seu único filho. Nas duas primeiras narrativas, o encontro foi de forma direta, sobre a vida delas mesmas; agora é a vida do filho que garantirá a vida da mãe.

1.5 – O encontro de Jesus com a Viúva de Naim (Lc 7,11-17)

A cena trazida por Lucas é marcada por um cortejo e uma grande tristeza. Naim era uma “Vila da Galileia” (Mckenzie, 1983, p. 643) que ficava cerca de 10 km a sudeste de Nazaré (cf. Fabris; Maggioni, 1992, p. 83), que Jesus acabara de chegar e se depara com a cena: Jesus chegando no préstito com os discípulos e o cortejo do funeral acontecendo. À porta da cidade a vida e a morte se encontram. “Cada linguagem revela-nos a face de Jesus. Nenhuma o esgota” (Libânio, 2014, p. 8).

A viúva por si só carregava o estigma do sofrimento: “junto com os doentes, estrangeiros e escravos, é uma excluída no tempo de Jesus” (Jorge, 1999, p. 534). É uma cena carregada de lágrimas e que a teologia do encontro dará à viúva o amparo e o cuidado na pessoa de Jesus.

Mas as lágrimas dizem que Deus se incarna nas nossas vidas, nos nossos fracassos, nos nossos encontros. O próprio Cristo chora no Evangelho. Jesus toma a nossa condição, faz-se um de nós e, por isso, as nossas lágrimas estão incluídas nas suas. Ele transporta-as verdadeiramente. Quando ele chora, recolhe e assume solidariamente todas as lágrimas do mundo (Mendonça, 2018, p. 83).

É o tempo da solidão e da miséria. Viúva e sem filho como ela teria seu sustento? O silêncio e a dor são fortes no coração da viúva/mãe. Traz o sofrimento de ter enterrado o marido e agora é a vez de enterrar o filho. A mulher está no meio da multidão e Jesus irá encontrá-la. De fato, ele a vê marcada pelo sofrimento e inicia a teologia do encontro movido pela compaixão (cf. Lc 7,13).

Mais um gesto de misericórdia, simétrico ao do servo do oficial curado em Cafarnaum. Aqui os protagonistas são a mãe viúva e seu jovem filho morto, que está sendo levado à sepultura no mesmo instante em que Jesus entra em Naim. Dois cortejos se encontram à porta da cidade: Jesus acompanhado de seus discípulos e de muito povo, e a mãe que segue o caixão do filho acompanhada de uma multidão da cidade. A atenção de Jesus vai para a pobre mãe; sua participação na dor é imediata (Fabris; Maggioni, 1992, p. 83).

Jesus vai até a viúva, movido pela compaixão, e diz: “Não chores mais” (Lc 7,13b). É um imperativo, mas que carrega consigo uma promessa (cf. Fabris; Maggioni, 1992, p. 83). O senhor que pede à viúva para não chorar, não é um ser humano qualquer: é o Senhor⁴. É um convite à esperança; é o tempo de curar as feridas no coração (cf. Sl 147,3). A teologia do encontro revela-nos que a esperança chegou quando Jesus viu a viúva (cf. Lc 7,13) e foi ao seu encontro para assegurar que tudo irá ser modificado; a realidade da morte se converterá em vida.

A ordem de não chorar, mesmo que nesta circunstância possa parecer paradoxal, é uma promessa. Lucas já fez intuir o êxito deste encontro, pelo fato de indicar Jesus com o título significativo de ‘o Senhor’ (7,13b). De fato, basta a ordem de Jesus, e o curso dos acontecimentos é imediatamente revirado; o jovem pode ser entregue vivo à sua mãe (Fabris; Maggioni, 1992, p. 83).

Jesus é sempre marcante em sua teologia do encontro. A perícopre descreve que “ele se admirou” (Lc 7,14). O admirar aqui tem um sentido muito existencial e transformador: “quando vocês lançam um olhar positivo sobre alguém, vocês são criadores de bondade nele” (Leloup, 2002, p. 133). É um olhar de cura; é uma admiração de transformação. A admiração de Jesus diante da viúva e de seu filho morto é uma metáfora que descreve o rosto de Deus (cf. Libânio, 2014, p. 125). Há um reconhecimento do sofrimento e o despertar de uma esperança. “Escapar por um tempo à continuidade do olhar faz do reaparecimento do mesmo um pequeno milagre” (Ricoeur, 2006, p. 78).

A teologia do encontro nos permite abrir a cena apresentada por Lucas e, assim, compreendermos melhor o que aquela morte significa. A viúva deve ter passado a noite toda isolada e dessolada, chorando e clamando a Deus uma resposta para a morte de seu filho e para a tristeza de seu destino. Não era apenas a morte do filho, era o final da vida da viúva/mãe. É preciso unir a viuvez e a maternidade numa só pessoa para compreendermos o tamanho dessa

⁴ Lucas assinala a realeza misteriosa de Jesus – cf. nota TEB p. 1986.

dor. Só o olhar atento e amoroso de Jesus foi capaz de transcender o espaço e o tempo; e contemplar a noite eterna que caíra sobre a mulher. O relato bíblico pede que o adentremos com o olhar que Ricoeur chama de hermenêutica bíblica:

O papel da hermenêutica é acompanhar a atividade estruturante que parte do pleno da vida, investe-se no texto e, graças à leitura privada e à recepção pública, retorna à vida. Simetricamente, a hermenêutica bíblica de Ricoeur pode organizar-se de maneira sistemática em redor dessas mesmas categorias filosóficas: primeiro, para o pólo do texto da Escritura, em torno das quatro categorias textuais de instância de discurso, de obra e de gêneros literários, de escrita e de mundo do texto. Depois, para o pólo da interpretação escriturística, com a ajuda dos três segmentos do arco hermenêutico, a pré-compreensão, a dialética explicação/compreensão, enfim, o ato de leitura e a apropriação (Ricoeur, 2006, p. 25).

A perícopa em questão, após a admiração de Jesus, descreve que ele “tocou na padiola” (Lc 7,14) e abre a cena para o momento da esperança. Novamente uma atitude inusitada de Jesus em cujo propósito é encontrar quem estava perdido: toca. O toque foi tão inesperado pela multidão e tão excludente para Jesus diante do olhar julgador da tradição, que Lucas registra a surpresa: “os que carregavam pararam” (Lc 7,14b). O espanto toma conta de todos. O silêncio invade a cena e aguarda a palavra de Jesus para quebrá-lo. Na teologia do encontro estas surpresas são uma espécie de formas de ver o ser humano diante da presença desconcertante de Deus.

O ser humano é linguagem pluriforme. Fala e silencia, grita e emudece, gargalha e enclausura-se. O ser humano é palavra ofertada e palavra recusada. E recusar a palavra aos outros é rejeitá-los. O ser humano é fonte exuberante de comunicação, e também núcleo rígido de incomunicação. Comunicabilidade e incomunicabilidade são duas faces do existir humano. O ser humano é diálogo fecundo e monólogo estéril (Arduini, 2002, p. 7).

A teologia do encontro nos revela que Deus pode chegar a nos encontrar em qualquer momento ou em qualquer circunstância. Muitos que estavam no cortejo, no momento em que Jesus toca a padiola, podem ter pensado: como alguém ousa interromper o enterro? Quem é este ser humano? Tudo na teologia do encontro tem um motivo. Aqui notamos que a “preocupação determinante na vida e nos ensinamentos de Jesus foi o sofrimento humano” (Castillo, 2017, p. 73). O encontro de Jesus com a viúva cancela o desencontro da existência sofrida. O momento escolhido é o central na vida da mulher e de seu filho. Não há perguntas de Jesus para ela e vice-versa. O momento do encontro é a resposta para tudo!

Trouxe vida aos mais infelizes desta vida. Desta forma, dando vida nesta vida, nos obteve a esperança na plenitude (Hb 9,11-14.25; 10,4). É um Deus que acolhe, abraça, beija o extraviado, o perdido, o abandonado, até organizar-lhe uma festa, um banquete, com traje de luxo, comida opulenta, música festiva, sem censurar nada, nem lhe jogar nada na cara. Este é o Deus que se identifica com os pequenos, os ignorantes, as crianças, os enfermos, os estrangeiros, os encarcerados, os que ninguém quer e os que todos desprezam (Castillo, 2017, p. 70).

O encontro de Jesus com a viúva trouxe a resposta: a vida do filho: “Jovem, eu te ordeno, desperta” (Lc 7,14b). O jovem volta à vida (cf. Lc 7,15). Jesus ressuscitou o jovem e a sua mãe! A vida de ambos foi devolvida: “O sábio Jesus nunca se encantou com o cumprimento externo de regras e normas. Olhava fundo até o coração e lá lia a atitude de pureza” (Libânio, 2014, p. 96). A teologia do encontro nesta perícopes trouxe o que chamamos de fenomenológico em Ricoeur, porque o sujeito volta a si mesmo: “um sujeito falante capaz de dizer eu” (Ricoeur, 2006, p. 111).

“Deus visitou o seu povo” (Lc 7,16b) – a partir do momento em que geramos o reconhecimento presente na teologia do encontro, exclamamos como no texto bíblico abordado, autenticando que Deus está no meio de nós.

Jesus é o Senhor; e por meio dele é o próprio Deus quem agora intervém, de maneira eficaz, para a salvação de seu povo. Esta é a ‘visita’ definitiva e excepcional de Deus; a ressurreição dos mortos é um sinal decisivo para quem o sabe acolher. A comunidade que reescuta agora esta narração reconhece Jesus não só como o grande profeta que abre uma fresta e dá conforto, fazendo recuar a morte, mas como o Senhor vencedor da morte, que inaugura o tempo novo de esperança para todos os que creem (Fabris; Maggioni, 1992, pp. 83-84).

Após dar a vida ao filho, Jesus devolve-o à sua mãe (cf. Lc 7,15b) para que agora um novo encontro pudesse acontecer: o encontro da vida da mãe na vida do filho. O dinamismo presente na teologia do encontro é de nos fazer humanos. É permitir que a nossa história se realize de forma plena e eficaz; é abrir um horizonte de vida dentro do nosso eu.

O que nos faz humanos? A resposta se orienta numa direção suficientemente concreta: a experiência simbólica, que nasceu, cresceu e se fez vida em nós, não necessariamente no aperfeiçoamento das tecnologias, que descobrimos na fabricação de instrumentos de defesa e de luta para proteger-nos, sentir-nos seguros, atacar o inimigo, agredir, matar, comer..., mas, no enriquecimento da comunicação simbólica, que expressa relação, encontro, satisfação mútua, sensibilidade com aquilo que faz os outros felizes, ajuda aos necessitados,

diálogo, bondade. O pensamento simbólico, que torna mais grata, suportável e íntima a convivência é o que humanizou os nossos distantes antepassados (Castillo, 2017, p. 28).

A seguir, a teologia do encontro será vista a partir do evangelho de Mateus, no encontro entre Jesus e o centurião. Teremos um ponto de vista diferenciado dos encontros anteriores, por se tratar de um oficial romano que tem poder sobre outros homens.

1.6 – O encontro de Jesus com o Centurião (Mt 8,5-13)

A passagem bíblica que trabalharemos agora foi registrada também por Lucas 7,1-10 e João 4,46-54. Contudo, o relato de Mateus traz uma construção melhor da cena e do diálogo entre Jesus e o centurião. É um diálogo que não conta com intermediários (cf. Barbaglio; Fabris; Maggioni, 1990, p. 155). Temos, portanto, uma figura importante da época, que trazia consigo uma legião de homens sob seu comando e a chancela de representar a autoridade do Império Romano. A teologia do encontro acontecerá com Jesus e um pagão que possui muita autoridade diante dos homens (cf. TEB, p. 1871).

É importante ter presente também que, nos evangelhos, bem mais do que o ‘pecado’ (hamartía), é dos ‘pecadores’ (hamartolói) que se fala. Não para condená-los, mas para perdoá-los. Tanto que a relação de Jesus com os pecadores foi motivo de escândalo para os observantes religiosos, sobretudo os fariseus e os doutores da lei (Mc 2,5ss e par.; Lc 7,34.39; 15,1s). Esses ‘homens da religião’, quando se deparavam com o pecado ou com o pecador, sempre reagiam com atitudes de rechaço, de enfrentamento ou de condenação. Jesus procedeu de forma diametralmente oposta. Ele fez-se amigo de publicanos e pecadores (Mc 2,15ss. e par.: Lc 15,1s.; Mt 11,19; Lc 19,7), explicou e justificou esta ‘amizade perigosa’ sempre se reportando à alegria do enfermo ao ver restabelecida sua saúde, à felicidade dos extraviados ao reencontrar-se, à alegria de Deus e seus anjos pela cura celebrada com banquetes e festas. Experiências de humanidade e de felicidade estas que Jesus nunca mencionava ao referir-se aos ‘justos’, aos ‘piedosos’ e aos ‘observantes’ das leis, dos rituais e das normas sagradas. E menos ainda ao referir-se aos dirigentes ou responsáveis pelo Templo e por suas cerimônias sagradas. Sem sombra de dúvidas, Jesus foi mais revolucionário do que imaginamos ou suspeitamos (Castillo, 2017, p. 75).

Primeiramente, o relato bíblico descreve uma teologia do encontro em que o centurião é quem dá o primeiro passo. Há nesta disposição uma acolhida ao outro que é Jesus. Se nos encontros anteriores Jesus quem vai em busca das pessoas, agora é Jesus quem é buscado. O centurião inicia o encontro para ser encontrado por Jesus. Nos relatos anteriores apresentados, Jesus retira a pessoa do meio da multidão, reconhecendo-a; convidando-a para fazer a experiência do encontro. Desta vez, há uma inversão: do centurião até Jesus. “Estava Jesus entrando em Cafarnaum, quando um centurião se aproximou dele e suplicou” (Mt 8,5-6). O centurião ao se aproximar tem muito a pedir; tem esperança. “O outro nunca há de ser circunscrito àquilo que pode ter dito ou feito, mas deve ser considerado pela promessa que traz em si mesmo, uma promessa que deixa sempre um lampejo de esperança” (FT, 228). O ser humano que chega até Jesus tem mais esperança pelo encontro do que o tamanho de sua própria reputação como oficial: “O milagre constituía a resposta a uma expectativa carregada de tanta esperança” (Barbaglio; Fabris; Maggioni, 1990, p. 156).

O diálogo inicial da teologia do encontro entre o centurião e Jesus nasce de uma súplica, a fim de que Jesus curasse o seu servo que se encontrava em casa sofrendo (cf. Mt 8,6). O centurião vê na cura de seu servo, sua própria cura. A teologia do encontro muitas vezes faz uma leitura no olhar do eu e do tu, trazendo de dentro do coração tudo que está oculto. Não é dito mais nada no diálogo. Jesus deve tê-lo fitado no coração. “A sabedoria de Jesus mostra-se precisamente nessa maravilhosa capacidade de tomar pequenas coisas do dia-a-dia e extrair delas ensinamentos profundos” (Libânio, 2014, p. 114). Na simplicidade do olhar, Jesus fez com o centurião o realizar da teologia do encontro.

A teologia desde o começo, sendo toda ela evidentemente um discurso sobre Deus e permanecendo como tal, faz contudo, e por isso mesmo, um discurso sobre o ser humano, sobre o ser humano-que-fala-de-Deus (que é um fato cultural inegável). Então se verá que ela sugere, a todo ser humano, uma abordagem possível – inserindo-se ao lado das outras – de seu mistério e de seu enigma. Particularmente porque a fé se mostrará aí como um ato do ser humano, não como uma agressão de sua humanitas. Sua linguagem e suas palavras, que conservaram algo dos mitos que nos fazem viver, ao mesmo tempo recolheram o logos, do qual o ser humano vê claridade, e a ética, da qual ele enxerga a exigência (Gesché, 2003, p. 9).

A resposta de Jesus é muito impactante para o centurião. De fato, “o transcendente não é o ser ‘infinitamente superior’, mas o incomensurável, ou seja, o que pertence a uma ‘ordem absoluta distinta’” (Castillo, 2017, p. 15). Aquele ser humano que era senhor de tantos não se deu conta da aceitação da parte de Jesus por seu pedido em ir curar o seu servo. Pela teologia

do encontro somos surpreendidos por respostas dadas por Deus, a fim de que a nossa humanidade assuma sua sacralidade diante dele. O sim de Jesus foi tão esperado, que foi inesperado.

Nossa existência humana deixou de ter a humanidade como ponto de partida para interpretar e viver a nossa existência terrena. Desde então se assumiu a sacralidade como uma realidade por excelência, entretanto, no momento em que isso aconteceu, introduziu-se também na existência humana um ‘elemento estranho’ que rarefez, complicou e deformou a visão do real, incapacitando-nos inclusive a compreender o próprio Deus, no momento em que o Transcendente se humanizou em Jesus de Nazaré, quando Ele se tornou visível e tangível em nossa terra, isto é, em nossa imanência (Castillo, 2017, p. 15).

Diante de alguns momentos fortes da vida nos silenciemos. “O silêncio é o espaço onde as palavras nascem e começam a se mover” (Alves, 2003, p. 52). Silenciemos para que o inesperado surja. O centurião diante da grandiosa acolhida de Jesus, silenciou seus medos e deu a Jesus a autoridade de quem possui uma autoridade humana. O centurião disse não ser digno da visita de Jesus em sua casa (cf. Mt 8,8). A autoridade de Jesus foi vista de forma que o centurião – em sua autoridade – viu-se pequeno, ínfimo diante do absoluto que entraria em sua casa.

O respeito de Jesus pela dignidade de toda pessoa com quem ele se encontrava era ilimitado. Jesus tratava cada indivíduo como um ser único e digno de ser amado – quer essa pessoa fosse um mendigo cego, quer um epilético, quer um centurião romano. Ele estava particularmente atento às necessidades das mulheres e das crianças: da viúva de Naim, quer perdera o filho único (Lc 7,11-13), da pobre viúva que colocara a sua última moedinha na caixa do tesouro (Mc 12,41-44 par.), da mulher que sofria de hemorragias (Mt 9,20-23), das mulheres de Jerusalém que, segundo Cristo, deviam chorar por si próprias e pelos seus filhos, em vez de chorarem por ele (Lc 23, 38), e, antecipando o dia em que os exércitos romanos atacariam, a sua atenção volta-se para as crianças (Lc 19,44), para as mulheres grávidas e para aquelas que estavam amamentando (Lc 21,23). Para Jesus, cada indivíduo era único e importante. Por isso ele podia falar em deixar os 99 para partir em busca do que andava perdido (Lc 15,3-6) (Nolan, 2008, p. 126).

O ser humano tão importante do Império Romano fez da teologia do encontro com Jesus a experiência de uma confiança total: pediu a Jesus que proferisse apenas uma palavra, de longe, e o servo estaria curado. A teologia do encontro abre os nossos corações à confiança. “A medida definitiva da inteligibilidade é ação que inspira confiança, fundada na presença de Deus, em face das negatividades da existência histórica humana” (Haight, 2012, p. 234). A fé gerou confiança no centurião, permitindo-lhe ultrapassar a realidade, adiantando-se na

esperança certa da cura. Somente alguém que fez a teologia do encontro torna-se capaz de percorrer este caminho da confiança total.

Centurião: literalmente, oficial comandante de 100 homens. Pequenas bases militares locais eram geralmente comandadas por um centurião. É interessante notar que todos esses soldados profissionais romanos mencionados no NT são apresentados como pessoas honestas e gentis. O centurião que comandava os soldados que crucificaram Jesus confessou que ele era Filho de Deus (Mt 27,54) e que era inocente quanto às acusações levantadas contra ele (Lc 23,47). A humanidade excepcional do centurião de Cafarnaum (Mt 8,5ss; Lc 7,2ss) evidencia-se quer pela preocupação pelo escravo enfermo para o qual pede a Jesus a cura, quer por suas boas relações com os judeus, para os quais mandara construir uma sinagoga. Jesus disse que não encontraria fé igual em Israel; com efeito, o centurião sabia que Jesus teria podido curar-lhe o escravo, mesmo sem ir visitá-lo, com uma simples palavra. A Igreja adotou na sua liturgia a profissão de humildade deste centurião (Mckenzie, 1983, p. 160).

A esperança da cura do servo envolveu o centurião num diálogo de autoridade e de esperança com Jesus. O oficial descreveu toda a sua autoridade e a creditou em Jesus. É pela teologia do encontro que somos capazes deste reconhecimento da autoridade de Jesus. Falamos para criar relações de confiança e de possibilidades.

Esperança é aspirar. É buscar o que falta. É gerar o 'novo'. É ter os olhos voltados para o futuro. Esperança é 'sonho de quem está acordado', diz Aristóteles. Para Kierkegaard, esperança 'é paixão pelo possível'. Segundo Moltmann, a esperança orienta 'para aquilo que ainda não tem lugar e que pode vir a tê-lo'. O filósofo Ernst Bloch escreve: 'O importante é o olhar carregado de esperança, que é o olhar da função utópica'. A esperança leva a querer algo mais. É 'antecipação criadora'. A esperança tem rosto novo. É madrugada, e não crepúsculo. Jamais 'envelhece'. Esperança é o mundo factível. Antecipa aquilo que ainda não é realidade. É o futuro que ainda pode ser convertido em história viva (Arduini, 2022, p. 166).

A teologia do encontro revela-nos confiança e esperança. É pelo encontro que somos convocados a uma experiência de Deus. Ao confiarmos e fazermos a experiência do encontro, chegamos à admiração. Diante das palavras de confiança e de fé do centurião, Jesus ficou admirado (cf. Mt 8,10). Jesus viu que o ser humano fez a ontologia da experiência da teologia do encontro: ele se encontrou consigo mesmo diante da face de Deus. A admiração é, conforme a filosofia:

Para Aristóteles, a filosofia começa com a admiração. Para Descartes, a admiração ‘é a primeira de todas as paixões’, dando força a quase todas as coisas: ela ‘é uma súbita surpresa da alma levando-a a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários’; ela ‘não possui o bem ou o mal por objeto, mas somente o conhecimento da coisa que admiramos’ (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 3).

Diante da expressão de fé do centurião que foi ao encontro de Cristo há um enaltecimento que nasceu do encontro. Jesus diz que não encontrou ninguém como tamanha fé em Israel (cf. Mt 8,10b). O centurião buscou pela teologia do encontro demonstrar seu ato de fé no Cristo. A fé traz o Reino de Deus até nós. O centurião fez a experiência de que “o amor cristão será cristocêntrico. Será um amor em obediência à palavra libertadora de Cristo. Será então um amor sempre novo, criador e libertador” (KONINGS, 1977, p. 97). O pagão centurião, pela teologia do encontro, fez-se cristão; fez a experiência escatológica do Reino na pessoa de Jesus. Fez a verdade religião: o amor.

O fundamento deste cristocentrismo está nos Evangelhos sinóticos, ensinando que em Jesus se torna presente a esperança escatológica do Reino de Deus. Escutando em sua palavra a revelação do Reino, descobrimos nele, homem como nós, a face verdadeira da justiça de Deus, que é amor. Se o Reino é revelado numa presença humana entre nós, a verdadeira religião também o é (cf. Tg 1,27). Se o Reino é a realidade de cada dia de nossa vida, o amor a Deus é o espírito com que realizamos os nossos relacionamentos humanos. A presença do Reino e o mandamento supremo do amor fraterno são os dois lados inseparáveis do ‘sistema’ de Jesus Cristo (Konings, 1977, p. 97).

O reconhecer o outro é uma marca da teologia do encontro. O centurião foi capaz de reconhecer no Cristo a salvação e a esperança de vida para seu servo. Em contrapartida, Jesus reconheceu a fé do centurião e fez o milagre acontecer. O centurião pôde voltar para casa (cf. Mt 8,13) com a resposta da vida de seu servo, conquistada no reconhecimento do ser de Cristo pelo encontro.

Crer e pensar relacionam-se necessariamente em esclarecimento mútuo. A fé em Cristo não é uma fé cega, e a cristologia não é uma desinteressada ciência neutra. Ambas são uma só coisa no conhecer: “Nós cremos e reconhecemos...” lê-se na confissão de Pedro (Jo 6,69). A primeira Epístola de João (1,1) enfatiza ainda mais a percepção de Cristo com todos os sentidos: ‘O que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e as nossas mãos apalparam do Verbo da vida...’ A cristologia não apenas pressupõe a fé como um reconhecer de Jesus Cristo e como confiança cordial nele, mas também uma percepção global de Cristo com todos os sentidos e considera a percepção de Cristo na comunhão viva com Cristo (Moltmann, 1992, p. 67).

As palavras que brotam da teologia do encontro curam as nossas enfermidades e as nossas limitações. Há um convite de comunhão, ou seja, participação junto. Criamos uma memória do amor. Como diz a poetisa Adélia Prado: “Aquilo que a memória ama é eterno” (Alves, 2003, p. 125). O centurião fez, pelo encontro, uma memória eterna do amor em sua vida: foi ele marcado pela cura de seu servo (cf. Mt 8,13b) e ele marcou Jesus com sua fé, ao ponto de criar no Mestre admiração, espanto (cf. Mt 8,10). A teologia do encontro ensina-nos que é preciso amar e admirar-se. O amor gera a fé e o admirar-se gera o respeito pela experiência histórica do outro!

1.6 – Análise da Teologia do Encontro no agir de Cristo

Ao utilizarmos os exemplos dos sinóticos e de João, nosso intuito foi mostrar as diversas abordagens e formas que a teologia do encontro viu na pessoa de Jesus. Cada personagem trabalhado fez uma única e pessoal experiência do encontro com Jesus Cristo. Os diferentes rostos, personagens, cenários e histórias foram vistos pelo mesmo Cristo, entretanto, ele fez uma teologia do encontro configurada de forma pessoal para cada personagem.

Toda a vida de Jesus foi uma expressão do seu amor incondicional. Já vimos como ele ia ao encontro de todos os indivíduos que encontrava, quer fossem governantes, quer mendigos, quer santos, quer pecadores. Cada pessoa é digna de ser amada, por mais hipócrita que possa ser. O amor genuíno é sempre incondicional (Nolan, 2008, p. 215).

A forma de abordar, de permitir o primeiro contato que abrisse o ser do outro para a teologia do encontro era formidável em Jesus. Ele tinha tanta autoridade sobre quem era, que se permitia atitudes mais diferentes e mais radicais para gerar o encontro. Jesus percebia que “as inter-relações pessoais que facilitam a compreensão de nossa humanidade comum permitem que o diálogo vá mais longe, caminhe mais facilmente” (Leloup, 2002, p. 11). No Cristourgia uma sede de encontro pelo próximo.

Jesus de Nazaré – é descoberto como esperança e libertação, ou é vivido como profundidade, definitividade e grandeza, não se considera sua posse exclusiva, senão dom a partilhar, o que não nega nem questiona as riquezas dos outros; nem, certamente, fecha-se a se deixar fecundar por elas. A generosa acolhida da inreligiosa serve de categoria mediadora, que possibilita uma comunhão sem renúncia ao próprio e sem negação do alheio (Vigil, 2006, p. 8).

Jesus, pela teologia do encontro, “ultrapassa todas as fronteiras e culturas” (Libânio; Cunha, 2011, p. 5). Não existia empecilho para estar com o outro; com aquele que necessitava dele. Jesus via Deus no outro. Sentia que era “necessário cuidar de Deus no outro” (Leloup, 2002, p. 77). Cada encontro era uma proposta existencial para cuidar de Deus que estava e era visível no outro. “Cuidar de Deus no outro é crer e experimentar que o outro vai curar-se” (Leloup, 2002, p. 77). Jesus acreditava que pela teologia do encontro o amor se tornava um duplo benefício: “o amor a si mesmo e o amor ao outro tornam-se um só e mesmo amor” (Leloup, 2002, p. 79), pois o cuidado com o outro é dizer que “ele também pertence ao todo que nós somos” (Leloup, 2002, p. 79).

A atitude de Jesus em fazer a teologia do encontro diante de cada pessoa e sua história, tem de ser algo motivador para nós. Ao procurar encontrar cada pessoa e conduzi-la a uma experiência libertadora, Jesus indica-nos que o encontro é a chave para a comunhão universal, para o nosso reconhecimento no todo:

Para nós, este manancial de dignidade humana e fraternidade está no Evangelho de Jesus Cristo. Dele brota ‘para o pensamento cristão e para ação da Igreja, o primado reservado à relação, ao encontro com o mistério sagrado do outro, à comunhão universal com a humanidade inteira, como vocação de todos’ (FT, 272).

Jesus fazia pela teologia do encontro algo inovador: via cada ser humano “como um texto” (Gesché, 2003, p. 6). Com seu olhar amoroso e pedagógico lia na pessoa sua história existencial; interpretava cada um de forma magistral e singular. Ao final do encontro, ajudava a pessoa a continuar sua história.

Gostaria de propor aqui que o ser humano é como um texto. Primeiro, um manuscrito, porque ele já é em parte feito de uma escrita que o acontece e que deve aprender a ler para se decifrar. ‘Eu sou aquilo que os filósofos me contaram’ (J. L. Borges). Os filósofos, mas também alguns desses homens que, como Moisés, bateram na rocha. Em seguida, um pergaminho, porque o próprio ser humano, ser felizmente inacabado, deve, pastor de seu ser,

escrever numa página ainda em branco o texto do seu próprio destino. Enfim, um hieróglifo, porque ele também é escrito e deve também se escrever com letras sagradas. *Res sacra homo* (Gesché, 2003, p. 6).

Bakhtin⁵ dizia: “o outro nunca é abstrato” (Brait, 2006, p. 23). Jesus ao realizar a teologia do encontro deixava claro que cada pessoa forma conosco uma relação, por isso ele se permitia conhecer o outro, sempre respeitando quem era. O outro era para Jesus “uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde” (LS, 89). Cristo via a teologia do encontro gerava um diálogo entre o ser humano e Deus. Desta forma, “para dialogar com Deus é preciso ser pessoa. Não basta ser coisa” (Arduini, 2002, p. 24). Estar com o outro era um horizonte de possibilidades sagradas para Jesus. Era demonstrar que Deus vem ao nosso encontro, convidando-nos a fazermos uma experiência dialogal de amor, de respeito e de cuidado: “O Evangelho convida, antes de tudo, a responder a Deus que nos ama e salva, reconhecendo-o nos outros e saindo de nós mesmos para procurar o bem de todos” (EG, 39).

“A relação com o outro é um encontro, pois o ser humano não pode construir-se sozinho” (Nobre, 2022, p. 10). Jesus sempre buscou com a teologia do encontro a construção do ser humano. Ele sempre esteve de prontidão para o encontro. Sabia que “o ser humano é um ser de relações” (Nobre, 2022, p. 10) e que muitas vezes as relações não acontecem porque a história do outro não foi respeitada e/ou resgatada. Jesus era sempre insistente em ir ao encontro da pessoa (cf. Mc 1,38) e resgatá-la pelo respeito à sua existência. Cada encontro de Jesus com a humanidade relatou-nos que “a compreensão cristã da realidade, nos faz ver que o destino da humanidade inteira passa pelo mistério de Cristo” (Nobre, 2022, p. 215). Cristo procurou preencher a vida do outro pela teologia do encontro. Ele quis iluminar a história das pessoas sendo ele mesmo a própria luz: “Tudo está cheio de sua presença luminosa” (Nobre, 2022, p. 215). Todos que fizeram a experiência do encontro com Jesus foram iluminados e convocados a externarem essa luz ao mundo: o convite para ser sal e luz do mundo (cf. Mt 5,13-16).

Os evangelhos relatavam a sede do povo para estarem com Jesus. Bastava ouvir o seu nome que despertava no coração da pessoa um desejo como que, existencial, de estar com ele. Era o desejo de, pelo encontro, chegar até ele e constatar que diante dele o ser humano

⁵ Mikhail Bakhtin dedicou a vida à definição de noções, conceitos e categorias de análise da linguagem com base em discursos cotidianos, artísticos, filosóficos, científicos e institucionais. Em sua trajetória, notável pelo volume de textos, ensaios e livros redigidos. Foi um dos mais destacados pensadores de uma rede de profissionais preocupados com as formas de estudar linguagem, literatura e arte. É conhecido por ter desenvolvido o conceito de dialogismo, uma propriedade constitutiva da linguagem humana.

Fonte: <https://novaescola.org.br/conteudo/1621/mikhail-bakhtin-o-filosofo-do-dialogo>

“constrói-se num diálogo” (Mendonça, 2018, p. 148). A capacidade de Jesus era de exercer algo no outro que não havia palavras para descrever. Era extraordinário e ao mesmo tempo intrigante que conduzia o ser humano à sua maturidade.

Tudo em Jesus era comum, ordinário. Mas o extraordinário era que o que nos outros era comum, Nele era diferente. Tão diferente que o extraordinário-Lhe parecia ordinário, comum. Não havia explicação simples para isso. Era preciso ver para crer. Todos que ouviam falar dele sentiam vontade de encontrá-Lo pessoalmente e comprovar o que Dele se ouvia. Suas palavras comoviam o povo e faziam com que multidões O seguissem pelas estradas da Galileia. Era um Homem diferente! Mas, por que era diferente? Era de uma ‘raça’ superior? Não! Era um homem verdadeiro – nascido de mulher, filho da ‘Maria’ –, e exatamente por isso causava tanto impacto! Um homem como os outros, mas diferente dos outros! Percebemos em Jesus a plena maturidade que um ser humano pode alcançar! Era Deus! Deus verdadeiro, que não traiu Sua origem humana e assumiu tudo aquilo que nós somos, exceto o pecado. Desde o exílio no Egito, até os derradeiros momentos antes da ascensão, Jesus é intrigante, fascinante e brilhante (Filho, 2012, p. 10).

A teologia do encontro era para Jesus a possibilidade de fazer o ser humano chegar até Deus. Devido à proximidade de Jesus com o Pai, sua relação íntima e amorosa; sua busca constante em estar a sós com ele (cf. Mt 26,36); Cristo sempre quis fazer acontecer o mesmo na vida dos homens. Almejava um encontro pessoal do ser humano com o Pai. Através da teologia do encontro, Jesus desejava que o ser humano chegasse a conhecer a Deus num diálogo de Pai para filho; numa relação de verdade e de reciprocidade.

A doutrina de Jesus não vem da aprendizagem humana, seja ela de que espécie for. Ela vem do contato imediato com o Pai, do diálogo ‘face a face’, da visão daquele que repousa no seio do Pai. Ela é a palavra do Filho. Sem esta base interior, ela seria temeridade. Assim julgaram os doutores do tempo de Jesus, precisamente porque não podiam admitir este fundamento interior, o ver e o conhecer face a face. Para a compreensão de Jesus são fundamentais as sempre recorrentes notícias segundo as quais Jesus se retirava ‘para o monte’ e aí rezava toda a noite, ‘sozinho’ com o Pai. Estas curtas notícias abrem um pouco o véu do mistério, permitem-nos lançar um olhar para o interior da existência filial de Jesus, para a fonte da sua ação, da sua doutrina e do seu sofrimento. Esta ‘oração’ de Jesus é a conversa do Filho com o Pai, para a qual é introduzida a consciência e vontade, a alma humana de Jesus, de tal modo que a ‘oração’ humana pode tornar-se participação na comunhão do Filho com o Pai. A famosa verificação de Harnack — de que a mensagem de Jesus era mensagem sobre o Pai, à qual o Filho não pertencia e na qual, de acordo com a mensagem de Jesus, não entrava a cristologia —, esta tese se corrige aqui por si mesma. Jesus só pode falar do Pai, como Ele o faz, porque é o Filho e está na comunhão filial com o Pai. A cristológica dimensão, ou seja, o mistério do Filho como revelador do Pai, portanto a cristologia, está presente em todo o discurso e em toda a ação de Jesus (Ratzinger, 2007, pp. 25-26).

Somos chamados, constantemente, ao “amadurecimento e renovação do encontro com Cristo” (Filho, 2012, p. 69) e, deste encontro, realizarmos um processo de crescimento humano e espiritual para uma abertura ao próximo. No encontro com Cristo há o “testemunho da experiência que Deus atua em nossa história” (Nobre, 2022, p. 53). A teologia do encontro é a equação que nos permite “descobrir-se amado” (Mendonça, 2016, p. 28) em Jesus que nos comunica o amor do Pai e quer que sejamos comunicadores aos outros deste amor.

Conclusão

A revelação apresentada no Antigo e no Novo Testamentos são formas da doação amorosa de Deus ao ser humano, possibilitando-o dialogar com Ele. A revelação é a forma do ser humano conviver com Deus; é o encontro, a experiência, que de forma progressiva, marca a nossa existência. Em Jesus, observamos que a revelação gera encontro, possibilita vida. Há um novo e pleno significado da autocomunicação de Deus na pessoa de Jesus.

No encontro com tantas realidades humanas, Jesus permite-se ser encontrado, demonstrando que Deus atua na história humana; ouve o clamor de seu povo e faz-se pai misericordioso. Temos, portanto, uma relação dialogal.

Sem dúvida a aparição de Jesus supôs um acontecimento de tal magnitude, que sua presença viva constituiu-se para a experiência original cristã na figura real e palpável da revelação de Deus. A palavra apareceu sustentada e transcendida pela encarnação. Ele foi mestre e revelador com a doutrina, mas também com sua vida: “Com sua total presença e manifestação pessoal, com palavras e obras, sinais e milagres, e, sobretudo, com sua morte e ressurreição gloriosa dentre os mortos (Queiruga, 2010, p. 35).

Nos gestos e nas atitudes de Jesus o ser humano encontra-se com Deus. É uma teologia do encontro que busca resgatar/salvar o ser humano e torná-lo participante do dom de Deus. Deus vem ao nosso encontro convidando-nos a encontra-Lo. A teologia do encontro torna-se, conseqüentemente, uma teologia da caridade. Encontramos um amor ágape, desinteressado; tão expressivo que o próprio Cristo doa-se por nós numa cruz.

Com efeito, o próprio Verbo de Deus, por quem tudo foi feito, fez-se homem, para, homem perfeito, a todos salvar e tudo recapitular. O Senhor é o fim da história humana, o ponto para onde tendem os desejos da história e da civilização, o centro do gênero humano, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações. Foi Ele que o Pai ressuscitou dos mortos, exaltou e colocou à sua direita, estabelecendo-o juiz dos vivos e dos mortos. Vivificados e reunidos no seu Espírito, caminhamos em direcção à consumação da história humana, a qual corresponde plenamente ao seu desígnio de amor: ‘recapitular todas as coisas em Cristo, tanto as do céu como as da terra’ (Ef. 1,10) (GS, 45).

Pela teologia do encontro o ser humano encontra em Jesus o seu protótipo. Em cada encontro, no terreno comum de nossa existência, Cristo procurou levar o ser humano a um processo permanente de decifração de si mesmo. Permitiu, Jesus, que o ser humano se conhecesse, para assim chegar ao conhecimento de Deus. Este respeito e amor com que Cristo demonstrou pela pessoa e sua história são marcas profundas do diálogo revelador/salvador de Deus para com a humanidade. Para Ricoeur “Jesus de Nazaré é uma grande narrativa histórica da ação salvífica de Deus com os homens” (Xavier, 2019, p. 162).

A teologia do encontro leva o ser humano a um diálogo existencial e a uma proximidade com Deus. Ela gera uma teologia do amor, onde aquele que foi encontrado vê-se implicado a fazer o mesmo na vida do outro. Criamos, assim, uma salvação com vias comunitárias. Eu que fui encontrado, quero que o outro se encontre para juntos encontrarmos com Deus em sua Trindade.

O capítulo I, portanto, abordou a teologia do encontro e as formas pelas quais Jesus, nas quatro perícopes escolhidas, fez-se valer da teologia do encontro como uma ferramenta do exercício do seu anúncio do Reino de Deus.

Em cada encontro e em cada personagem, Jesus traduz-nos que o encontro é uma arte que abre-nos para o amor de Deus e do próximo. Cada palavra, cada gesto de Cristo permite, pelo encontro, que Deus e o ser humano se encontrem. A partir deste encontro, o ser humano seja capaz de criar uma relação baseada no diálogo, na reciprocidade e no amor com Deus. O encontro possibilita que o outro seja reconhecido, amado e valorado como pessoa. O encontro é uma busca pela dignidade do ser humano. Busca, esta, que Jesus não se cansa de exercer em todas as narrativas evangélicas: “Eu vim para que todos tenham vida” (Jo 10,10).

A seguir, no capítulo II, passaremos ao pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur, onde procuraremos marcas da teologia do encontro em sua filosofia existencial e interpretativa.

2 - A TEOLOGIA DO ENCONTRO NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR

Introdução

Ao lermos Paul Ricoeur notamos a sua preocupação com a realização do ser humano. Ele convoca o ser humano para realizar-se diante do mundo e a si mesmo: “o homem é um ser que ele pode interpretar seu mundo e pode interpretar a si mesmo” (Grondin, 2019, p. 09). Há uma constante preocupação para que o ser humano tome consciência de si mesmo e viva bem. As terminologias que dão destaque a este cuidado de Ricoeur sobre o ser humano estão presentes em: alteridade, amor, ética, justiça, liberdade, mal, metáfora, moral, narratividade, ontologia, outro, perdão, reconhecimento, si-mesmo, sujeito (aqui destacamos os mais expressivos para o nosso trabalho). De fato, Ricoeur vê o humano como um ser que trabalha por mediações. Para ajudar o ser humano em sua realização, as várias palavras apresentadas acima, formam mediações conceituais para nutrir no ser humano o desejo de se conhecer.

O homem é intermediário não porque se encontra entre o anjo e a besta; mas o é por si mesmo, entre si e si; é intermediário porque é misto, e é misto porque opera mediações. [...] O seu ato de existir é o próprio ato de operar mediações entre todas as modalidades e todos os níveis da realidade fora dele mesmo (Jervolino, 2011, p. 34).

Diante do cuidado e da preocupação que Paul Ricoeur tem para com o ser humano, a teologia do encontro se faz presente nas suas obras, uma vez que ela também procura a realização do ser humano. Temos consciência de que este ser humano é falho, finito e que possui, mesmo assim, a capacidade de chegar à sua totalidade. Pelo encontro, o ser humano toma consciência de si mesmo, do mundo e do outro. Ricoeur respeita a construção e a história pessoal de cada ser humano. O que é fundamental para a teologia do encontro.

Com efeito, o homem é tanto infinitude do discurso quanto perspectiva finita, necessidade de totalidade e restrição do caráter, aspiração à felicidade e desejo concretamente determinado. Todavia, o infinito nunca é uma posse, e a mediação é sempre frágil. A síntese transcendental da ‘imaginação’ (síntese cognoscitiva entre infinito virtual do discurso e a finitude da perspectiva a partir da qual nos abrimos para o mundo, síntese que se realiza somente como consciência que se projeta sobre as coisas, sobre os objetos da experiência) oferece a seguir um fio condutor à reflexão sucessiva sobre a vida prática e sobre a afetiva. Momentos posteriores desta atividade sintética e ao mesmo tempo precária e necessária no homem são, para a vida prática, o ‘respeito’ pela ‘pessoa’ moral, pela humanidade ideal do homem, pelo seu dever ser, e enfim – em nível da afetividade – o ‘sentimento’, ou seja, o coração inquieto

do homem no qual a desproporção constitutiva do ‘Eu sou’ – a sua ‘fragilidade’ – se torna por si, consciência de si concreta, vivida (onde tanto a ‘consciência’ teórica quanto a ‘pessoa’ moral permanecem como abstrações) (Jervolino, 2011, p. 35).

Jesus procurou, pelo encontro, produzir uma mudança no ser humano. Queria levá-lo ao reconhecimento de suas aspirações para o bem e para o agir bem com os outros. As palavras de Cristo, assim como o pensamento de Ricoeur, buscam uma autonomia do sujeito e uma consciência reflexiva para o seu agir bem. Há uma busca pela identidade e pelo reconhecimento do ser humano, na dinâmica eu – mundo – outro.

Cristo, em alguns momentos, revelava claramente seus pensamentos, mas em seguida se ocultava nas entrelinhas das suas reações e das suas parábolas, o que o tornava difícil de ser compreendido. Ele se revelava e se ocultava continuamente. Por que tinha tal comportamento? Sua história nos revela que não era somente porque não procurava o brilho social, mas porque tinha um grande propósito: queria produzir uma revolução no interior do homem, uma revolução transformadora, difícil de ser analisada. Queria produzir uma transformação nas entranhas do espírito e da mente humana, capaz de gerar tolerância, humildade, justiça, solidariedade, contemplação do belo, cooperação mútua, consideração pela angústia do outro (Libânio; Cunha, 2011, p. 42).

Diante da busca pela realização do sujeito, a teologia do encontro e o pensamento de Ricoeur formam um grande aparato para o despertar da consciência de si mesmo e a abertura para o horizonte epigenético que é Deus. Sendo assim, este capítulo fará uma leitura da concepção de sujeito e de reconhecimento em Paul Ricoeur. Em seguida, buscaremos solidificar o pensamento de Ricoeur com a proposta da teologia do encontro, a fim de que tenhamos, pelo reconhecimento, uma síntese referencial para o realizar-se como pessoa do ser humano.

2.1 – O conceito de ser humano em Paul Ricoeur

A Sagrada Escritura traz uma pergunta emblemática: “O que é o homem, para que nele penses, e o ser humano, para que dele te ocupes?” (Sl 8,5). O salmista aponta uma questão teológica, antropológica e ontológica. Responder quem é o ser humano, é uma tarefa que exige adentrar no mistério do ser: “Ricoeur reconhece em sua visão de homem, as marcas existenciais, dramáticas e éticas do seu mistério ontológico” (Xavier, 2019, p. 142). Este mistério é o traduzir

ontológico do que trazemos em nós; como lembra-nos Paulo: “Mas este tesouro, nós o carregamos em vasos de argila” (2Cor 4,7); é a chave da preciosidade do ser humano na fragilidade de sua total compreensão e de seu agir.

Diante do mistério do ser humano notamos uma dialética que ora avança e que ora silencia; revela e se esconde. Contudo, urge no ser humano a necessidade do reconhecimento. A busca por responder o que e quem somos, leva-nos à mesma indagação do salmista a Deus: o que Deus viu no ser humano? É mistério diante de Mistério!

Para Ricoeur, o mistério é duplamente silêncio: silêncio, do sentir e do recolhimento; silêncio da concentração. Então, se há um mistério do homem a ser desvelado, diz o filósofo, esse se dá em analogia ao mistério de Deus. Esse pensamento dá sustentáculo ao axioma ulterior do filósofo: ‘o homem é um ser frágil e falível, porém, capaz’. Com esse célebre anacoluto evidencia-se que o homem é um ser de possibilidade e que nunca se esgota num dado ou realidade que o condene a um imanentismo arbitrário e sem sentido. O homem é capaz de amar, perdoar, narrar, agir, decidir, reconhecer, enfim, tolerar. Descrições das possibilidades fundamentais do homem no plano do querer e do reconhecimento (Xavier, 2019, p. 142).

O professor Donizete Xavier pondera, pois, que Ricoeur olha para o ser humano como um ser de vontade, falante, capaz, narrador, com falibilidade e com consciência do reconhecimento. Portanto, há quem diz que Ricoeur vê o “homem como sujeito capaz” (Xavier, 2019, p. 145). Temos uma fenomenologia do ser humano que reconhece seus limites, mas que o encoraja a ser capaz de se reconhecer. Assim como para Ricoeur “a vida está em busca de um narrador” (Xavier, 2019, p. 144); o ser humano na busca por se conhecer, narra sua própria história: “é um ser finito, porém capaz” (Xavier, 2019, p. 144).

O homem capaz de Ricoeur é aquele capaz de dizer, de fazer, de narrar e narrar-se e finalmente, de imputar. O percurso desenhado por Ricoeur para traçar a fenomenologia do homem capaz se pauta efetivamente em sua fenomenologia da vontade e na sua antropologia da falibilidade, interpretando esse homem como sujeito capaz (Xavier, 2019, p. 145).

Para Ricoeur o ser humano do agir é caracterizado “como homem capaz do si que se reconhece em suas capacidades” (Ricoeur, 2006, p. 110). O “eu posso” garante ao ser humano criar, narrar e interpretar diante do reconhecimento (cf. Ricoeur, 2006, p. 109). O agir do ser humano é para Ricoeur “o conceito mais apropriado no nível da filosofia antropológica” (Ricoeur, 2006, p. 110). O ser humano capaz é o sujeito ricoeuriano que pode ser apreciado.

Isto faz com que o ser humano se distinga de uma ideia ou coisa e encontre identidade (cf. Ricoeur, 2006, p. 48). Portanto, há no ser humano há uma busca que o leva a se reconhecer enquanto humano. E, ao se reconhecer enquanto tal, ele conhece a si mesmo num longo caminho, como um ser capaz de realizações (cf. Ricoeur, 2006, p. 52).

Longo é o caminho para o homem que ‘age e sofre’ até o reconhecimento daquilo que ele é em verdade, um homem ‘capaz’ de certas realizações. Esse reconhecimento de si ainda requer, em cada etapa, ajuda de outrem, quando falta esse reconhecimento mútuo, plenamente recíproco, que fará de cada um dos parceiros um ser-reconhecido (Ricoeur, 2006, p. 85).

Ricoeur deixa claro que o reconhecimento traz uma abertura para dois polos: o eu e o outro. O ser humano capaz gera alteridade quando reconhece a si mesmo e ao outro – o que aqui Ricoeur denomina de “reconhecimento mútuo” (Xavier, 2019, p. 249). O ato de relacionar-se faz com que o ser humano se reconheça e conheça aquilo que é exterior a ele. “Ricoeur afirma: ‘o ser humano aprende a reconhecer-se a si mesmo na relação com as outras criaturas: Eu expresso-me exprimindo o mundo; exploro a minha sacralidade decifrando a do mundo’” (Xavier, 2019, p. 142).

O reconhecimento é para o ser humano: reconhecimento como identificação; reconhecer-se a si mesmo e reconhecimento mútuo (cf. Xavier, 2019, p. 249). Para o existir de cada etapa, Ricoeur pensa o ser humano como capaz. O reconhecimento como identificação busca no verbo reconhecer uma transitividade direta que o leva a buscar uma identificação de algo, para assim, chegar a se reconhecer como alguém. Já o reconhecer-se a si mesmo é a capacidade do ser humano da ação de reconhecer. O reconhecimento mútuo nos remete à relação que o eu diante do estado de natureza de Thomas Hobbes⁶ (1679), busca reconhecer-se pelo outro e não o enfrentar como seu inimigo-animal (cf. Kussler, 2009, pp. 223-225). Portanto:

No reconhecimento, o si deixa de ser esse singular; ele é legitimamente no reconhecimento, isto é, ele não é mais em seu ser-aí imediato. O reconhecido é reconhecido enquanto valendo imediatamente por seu ser; mas precisamente esse ser é produzido a partir do conceito; ele é ser reconhecido; o homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecedor (Ricoeur, 2006, p. 197).

⁶ Filósofo materialista inglês, foi um empirista mas, na história da filosofia, é considerado sobretudo um pensador político. Os temas centrais de sua filosofia giram em torno: a) do estado de natureza, no qual as relações dos homens entre si são deixadas à livre iniciativa de cada um; b) do Estado social: a sociedade política é a obra artificial de um pacto voluntário de um cálculo, onde todos os homens são iguais por natureza; do lado do conhecimento vem a sensação; c) da moralidade: é bem tudo que favorece e conduz à paz; d) do papel do soberano: o de garantir a segurança e a prosperidade de seus súditos, tendo todos os direitos (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 129).

Sabemos que o ser humano, ontologicamente, possui limitações. É um ser que oscila em meio à finitude e à infinitude. Diante da finitude do ser humano, Ricoeur o vê limitado e, por isso, capaz de errar (cf. Xavier, 2019, p. 143). O erro revela o lado vulnerável do ser humano. Contudo, é possível observar que Ricoeur aponta para uma hermenêutica da vulnerabilidade do ser humano, retirando a ideia de culpabilidade e dando ao ser humano o conceito de falibilidade, que o conduz a uma fragilidade afetiva. Sobre este entendimento Xavier argumenta que:

Ricoeur, aborda a limitação humana a nível ontológico, explicitando que já na sua constituição o homem falível não é o homem culpável, mas sim o homem vulnerável. O conceito de falibilidade reconduz, não agora, àquele da culpabilidade, mas ao da fragilidade afetiva (Xavier, 2019, p. 143).

Nesse sentido, em Ricoeur é possível observar que “em todos os sentidos, o homem é um ser de possibilidades, tanto para o bem como para o mal” (Xavier, 2019, p. 144). Quando o ser humano faz o mal, o faz porque ele é falível. Observamos ainda que o mal está inscrito “na constituição do homem” (Xavier, 2019, p. 143). Contudo, o homem “é um ser finito” (Xavier, 2019, p. 144). Ser finito, não quer dizer sobre mortalidade, mas sim, um chamado ricoeuriano para o ser capaz: “o homem é um ser finito, porém, capaz” (Xavier, 2019, p. 144) de vir-a-ser.

O ser humano capaz passa a reconhecer suas capacidades, quem ele é e sua relação com a história. O ser humano capaz diz “eu posso” e se reconhece pela palavra; pelo ato da fala. A fala leva o ser humano à reflexibilidade que o associa com alteridade. Sobre a hermenêutica do ser humano capaz, temos:

Aqui, a hermenêutica do homem capaz atesta-se pela pergunta: quem é esse que fala? Ricoeur dirá: ‘a reflexão sobre o sujeito falante se vincula a uma hermenêutica do homem capaz [...] a autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução, nas quais a reflexibilidade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem’. [...] O homem capaz é aquele que pode fazer. ‘Eu posso diz respeito à própria ação no sentido limitativo do termo, que designa a capacidade de fazer ocorrer acontecimentos no ambiente físico e social do sujeito que age’. Num terceiro momento, o filósofo de Valence aborda, na fenomenologia do homem capaz, a questão do poder narrar e, concomitante, narrar-se. Recordase que, para Ricoeur, a vida está em busca de um narrador. O que é narrado é uma vida vivida, pois uma vida não narrada não passa de um fenômeno biológico (Xavier, 2019, p. 144).

Poder narrar a própria existência torna o ser humano um ser de transcendência; de infinito. Em Ricoeur vemos que o ser humano consciente possui em si inclinação para o mal, mas ele acredita no ser humano como, ontologicamente, bom. Pelo fato de ser bom em sua essência, o ser humano é um ser aberto, com capacidade para se recriar; se reinventar.

O homem encerra em si uma predisposição para o bem, mais original e profunda do que o mal, e de que é recorrendo a este núcleo mais original que o homem encontra a oportunidade e a capacidade de se recriar. Ricoeur é, aqui, leitor atento de Kant, que admite esse paradoxo imponderável de que, no homem, coexistem a inclinação para o mal e a disposição para o bem. mas é o bem que é originário: ‘Por muito radical que seja o mal enquanto princípio a priori de todas as máximas más, ele não ocupa o lugar do originário, que é o da disposição para o bem, condição última do respeito pela lei. [...] só os seres que permanecem capazes de respeito podem fazer conscientemente o mal. Por muito radical que seja, o mal não pode fazer com que cessemos de ser abertos ao apelo da consciência’ (Gomes, 2013, p. 12).

O ser humano ricoeuriano é capaz e, assim, torna-se corajoso, mesmo diante de suas fragilidades, há espaço no ser humano para uma reflexividade, permeada pelo poder da palavra. A palavra como imperativo categórico ricoeuriano faz com que o ser humano se reconheça capaz e aja, corajosamente.

A partir de Freud, muitos autores viram na esfera da afetividade, ou seja, na espera das paixões, a parte mais importante da atividade humana, de interesse ainda maior do que a do conhecer, do querer, do falar e do trabalhar e sustentaram poder dar uma explicação conclusiva ao fenômeno humano reconduzindo-o a uma paixão fundamental. Para Freud é a paixão da *libido*; para Adler, o desejo de potência; para Marcuse, o instinto do prazer; para Bloch, a fome; para Ricoeur, a coragem (*thymós*); para Heidegger, a angústia (Mondin, 1980, p. 120).

O pensamento de Ricoeur “distingue no homem três atividades principais: conhecer, querer e sentir” (Mondin, 1980, p. 121). O conhecer é o ato do objeto poder ser apreendido na sua verdade. Já o querer é o desejo pelo objeto como algo bom. E o sentir é a faculdade que relaciona o objeto com a intimidade do próprio eu (cf. Mondin, 1980, p. 121). Portanto, temos aqui uma chave de leitura importante para a teologia do encontro e o pensamento ricoeuriano sobre o ser humano se fundirem. Pela teologia do encontro visitamos os sentimentos dos outros e possibilitamos que a pessoa os ressignifique na busca de compreender quem ela é.

Diante do que o filósofo de Valence pensa sobre o ser humano, o nosso campo de possibilidades para trabalhar na teologia do encontro se assegura. A teologia do encontro

procura fazer com o ser humano encontre a si mesmo diante de Deus. Todos os apontamentos de Ricoeur mostram que o ser humano é corajoso na busca de se refazer; é capaz para ignorar o mal e praticar o bem. Ao discursar, a palavra gera no ser humano um poder transformador. Quando ele narra sua história de vida entrega à teologia do encontro o material necessário para iniciar seu trabalho. O ser humano narrador ricoeuriano é infinitude revelando sua possibilidade de vir-a-ser naquele que é finito. A teologia do encontro e o ser humano ricoeuriano recriam a história do ser, fazendo que ele seja capaz de dizer: eu posso! E, assim, abrir-se a um processo de libertação de seus erros e de busca valorativa pelo agir bem.

Passaremos, a seguir, a um aprofundamento da importância desse ser humano que sente que, ao se encontrar com o outro, faz a experiência do reconhecimento do outro e de si mesmo.

2.2 – A importância do encontro no reconhecimento do “outro”

Segundo a filosofia, reconhecimento é conhecer algo pelo que ele é e é, também, uma forma de constituição da memória (cf. Abbagnano, 2007, p. 982). Podemos pensar no reconhecimento como uma forma de agradecimento. Reconhecimento, amizade e fraternidade são caminhos para a promoção da dignidade humana:

Para se caminhar rumo à amizade social e à fraternidade universal, há que fazer um reconhecimento basilar e essencial: dar-se conta de quanto vale um ser humano, de quanto vale uma pessoa, sempre e em qualquer circunstância. Se cada um vale assim tanto, temos de dizer clara e firmemente que ‘o simples fato de ter nascido num lugar com menores recursos ou menor desenvolvimento não justifica que algumas pessoas vivam menos dignamente’. Trata-se de um princípio elementar da vida social que é, habitualmente e de várias maneiras, ignorado por quantos sentem que não convém à sua visão do mundo ou não serve os seus objetivos (FT, 106).

O reconhecimento do ser humano em qualquer circunstância deverá ser válido para todos independente de sua condição social. É diante do ser humano que o si mesmo reconhece a sua dignidade no outro. Ricoeur trata o si-mesmo, o reconhecimento e o outro como categorias caras para que exista o encontro. O encontro é a forma de realizar-se da alteridade. É a luta contra o egoísmo de existir só para si, na busca por reconhecer e ser reconhecido pelo outro a fim de que a autonomia do si se efetive. “A autonomia do si surgirá aí intimamente ligada à solicitude com o próximo e à justiça para cada homem” (Ricoeur, 1991, p. 30).

A busca ricoeuriana pela interpretação do ser como problema próprio da hermenêutica (cf. Japiassú; Marcondes, 1996, p. 236), busca na filosofia da linguagem uma expressão para a capacidade “de elucidar as múltiplas funções do significado humano” (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 236). É na linguagem do símbolo que será possível alcançar melhor a condição da expressividade do ser. É “o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser” (Japiassú; Marcondes, 1996, p. 236). Ao falar sobre o si-mesmo, o reconhecimento e o outro encontramos uma hermenêutica que, passando pela linguagem e pelo símbolo, faz a fenomenologia da identidade eclodir.

O si-mesmo como outro – verdadeira *pièce de résistance* da obra de Ricoeur – é uma tentativa das mais frutíferas de conjugação da poética com as questões da identidade, servindo, portanto, como um modelo descritivo eficiente para o caso em questão e para os estudos da literatura em geral. Nesse livro Ricoeur também vislumbra uma ética da identidade através dos signos, valendo-se, inclusive, dos monumentais estudos desenvolvidos anteriormente em *Tempo e narrativa* (Castro, 2016, p. 17).

No prefácio da obra *Percurso do reconhecimento* Ricoeur expõe, de forma metodológica, como será pensado o reconhecimento a partir da identificação, do si-mesmo e da alteridade. Sabemos que na obra “A memória, a história, o esquecimento” (2007), Ricoeur abordou o reconhecimento de forma ampla. Por meio de um plano lexical, o autor, procura percorrer o sentido e a força do reconhecimento para o ser.

Este ensaio nasceu de uma aposta: conhecer a série de ocorrências filosóficas conhecidas da palavra ‘reconhecimento’, a coerência de uma polissemia regrada, digna de oferecer a réplica à do plano lexical. A introdução deste ensaio é dedicada às hipóteses de trabalho que guiaram a construção do argumento do livro, a saber, a dinâmica que guia, em primeiro lugar, a promoção do reconhecimento-identificação, em segundo lugar, a transição que conduz da identificação de algo em geral ao reconhecimento por si mesmas de entidades especificadas pela ipseidade e, por fim, do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo, até a última equação entre reconhecimento e gratidão, que a língua francesa é uma das raras a honrar (Ricoeur, 2006, p. 10).

Diante do si-mesmo, do reconhecimento e do outro, observamos que Ricoeur abre a nossa compreensão diante do encontro – uma vez que seu reconhecimento é marcado pela força da alteridade (cf. Xavier, 2019, p. 249) – que podemos conceber no encontro de si mesmo e do outro. É pela afirmação do si-mesmo que nos reconheceremos e, por conseguinte, reconheceremos o outro. Utilizando a ferramenta do encontro, um polo (reconhecido) busca

outro polo (em reconhecimento), para ambos se reconhecerem e gerarem o reconhecimento mútuo e a identidade. Quando o encontro gera no si-mesmo e no outro o reconhecimento, chegamos “à equação final entre reconhecimento e gratidão” (Ricoeur, 2006, p. 10) no processo identitário do ser.

Assim a questão da identidade é colocada em cena logo de saída no discurso do reconhecimento; ela permanecerá em cena até o fim, ao preço das transformações que poderemos apreciar. Não é em minha identidade autêntica que peço para ser reconhecido? E se, por sorte, me reconhecerem como tal, minha gratidão não será dirigida àqueles que, de uma maneira ou de outra, reconheceram minha identidade ao me reconhecer? (Ricoeur, 2006, p. 11).

O si-mesmo como um outro é uma busca ricoeuriana pela ipseidade, ou seja, o que se torna marcante e solidamente importante de destacarmos de forma que o eu e o outro possam se diferenciar nas suas particularidades, mas conservando as suas identidades genuínas. O diferenciar-se no particular leva ambos a um encontro na alteridade, onde o que me diferencia não me impede do reconhecimento.

O si-mesmo como um outro surge desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimos, que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa bastante na outra, como diríamos na linguagem hegeliana (Ricoeur, 1991, p. 14).

O outro gera, pelo reconhecimento, uma “hermenêutica do si” (Ricoeur, 1991, p. 15) que é apoiada no encontro. O encontro possibilita que “entre os contrários que se olham mutuamente para refletir-se um no outro” (Brait, 2006, p. 83) gerem reconhecimento. Há no outro e no si-mesmo um contraste que, para Ricoeur, permite “o reconhecer-se *no* que contribui para o reconhecer-se *com*” (Ricoeur, 1991, p. 147).

Quando pensamos que a teologia do encontro é uma busca pelo reconhecimento da pessoa em sua totalidade, somos capazes de vislumbrar que o ser humano é um composto de histórias e de experiências. A história do outro – na teologia do encontro – é vista com olhar de respeito e de admiração. “É a identidade da história que faz a identidade do personagem” (Ricoeur, 1991, p. 176). Portanto, o encontro vê a pessoa dentro de sua narrativa e compreende suas experiências como algo sagrado e valioso. Jesus nos ensinou muito isto quando, pelo encontro, procurava conhecer a narrativa da pessoa (como fez com a Samaritana – Jo, 4,5-42), o sagrado das experiências que a constituíram. Assim, o ser frágil tornava-se renovado,

transformado, aberto para o vir-a-ser. Em Ricoeur encontramos a mesma preocupação citada em Jesus: “A pessoa, compreendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas experiências” (Ricoeur, 1991, p. 176); ou seja, o cuidado para ler a narrativa de cada pessoa de forma singular/única.

O encontro produz nos sujeitos um respeito mútuo. As diferenças são compreendidas e a história narrada pela vida de cada um passará a representar o que Ricoeur chama de “momento deontológico” (Ricoeur, 1991, p. 201); ou seja, a nossa capacidade pelo respeito de si. “Estima de si e respeito de si representarão conjuntamente os estádios mais avançados desse crescimento que é ao mesmo tempo um desdobramento da ipseidade” (Ricoeur, 1991, p. 201).

Nesse sentido argumentamos que “a unidade narrativa de uma vida” (Ricoeur, 1991, p. 209) é vista pelo si-mesmo e pelo outro diante do reconhecimento no encontro. Há, pois, uma responsabilidade de conjunto no encontro para que “no plano ético, a interpretação de si torne-se estima de si” (Ricoeur, 1991, p. 211). A busca pelo encontro faz com que o agir ético se torne espaço de realização do sujeito. O encontro gera a responsabilidade do cuidado e do respeito, possibilitando que a amizade se torne uma virtude por excelência (cf. Ricoeur, 1991, p. 213). A amizade é uma alteridade que leva o ser humano à consciência de si, à felicidade e à constante necessidade de ter amigos (cf. Ricoeur, 1991, p. 213).

Quando o reconhecimento mútuo, que traz uma relação em que o sujeito reconhece e é capaz de reconhecer, acontece um diálogo existencial. Nele a vida é valorada e respeitada. “A consciência é não somente consciência da percepção e da atividade, mas consciência da vida” (Ricoeur, 1991, p. 218). O si mesmo reconhece o outro e, este outro, toma consciência “de sua própria existência” (Ricoeur, 1991, p. 218); proporcionando uma reflexão consciente da estima de si. Temos, portanto, como exemplo, um encontro de amigos. Nele, se torna possível dizer que:

A estima de si é o momento reflexivo originário da perspectiva da vida boa. A amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprir. O que ela acrescenta é a ideia de mutabilidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si próprio (Ricoeur, 1991, p. 220).

O encontro torna-se tão importante e necessário para o si-mesmo e para o outro, uma vez que possibilita vivências inequívocas de que a história de cada um seja lida e elo numa vida que será sempre mais valorada historicamente. Assim, “a história altera a concepção dos seres e sua participação na sociedade por meio de sucessivas experiências” (Xavier, 2019, p. 249). Faz-se necessário, pois, criar estruturas de encontros, uma vez que por eles, há um acontecimento – o reconhecimento como pessoa – e, assim, um novo horizonte se abre diante

da vida (cf. DAp, 12), forjando cada vez mais ao ser humano, um certo reconhecimento de si.

O reconhecimento de si possibilita uma sabedoria prática, na qual o homem que se conhece pode recorrer a qualquer momento, fazendo-se capaz. A existência de um homem capaz não pressupõe, porém, a existência de um homem incapaz, mas, sim, a existência de quem é capaz e para que ele é capaz. Percebe-se, ainda, que o homem se afirma e atesta-se como sujeito corpóreo, de carne e osso, capaz de designar, de agir, de narrar a história da sua vida e de se apresentar e assumir como autor responsável pelos seus atos (Corá; Nascimento, 2011, p. 410).

O outro, ao ser reconhecido pelo encontro, gera o “reconhecimento como gratidão: ter reconhecimento por demonstrar reconhecimento” (Ricoeur, 2006, p. 19). A gratidão é o caminho gerador de “um movimento de retorno espontâneo” (Ricoeur, 2006, p. 19), onde o outro deixa em nós uma marca que é sacralizada pela amizade. Trazemos em nós, pelo encontro, “marcas de reconhecimento” (Ricoeur, 2006, p. 23); uma gratidão por sermos vistos e acolhidos pelo outro. Ser grato pelo reconhecimento é apreender pelo pensamento o sentido da recordação (cf. Ricoeur, 2006, p. 24); somos lembrados que o outro fez por nós e, por isso, registramos gratidão! “O reconhecimento pode ganhar um lugar nesse processo de efetuação, de realização, e assumir formas, que se tornaram familiares para nós, de luta pelo reconhecimento, de exigência de reconhecimento” (Ricoeur, 2006, p. 27).

O reconhecimento compartilha com o outro “a experiência do encontro” (DAp, 145), dando-lhe “plena autonomia” (Ricoeur, 2006, p. 49). A autonomia será a forma que o outro é reconhecido pelo si-mesmo e recebe a identidade de ser capaz. Portanto, “a necessidade de reconhecimento mostra-se uma tendência natural do homem” (Xavier, 2019, p. 250). Nesse sentido é possível admitir que “o homem é um ser social: ele se conhece no encontro com os outros” (Mondin, 1980, p. 103). Vivendo com os outros no mundo, o ser humano realiza-se e se encontra em humanidade no mesmo patamar que os demais. Há diferenças sim, é claro, mas a capacidade de reconhecer o outro permite que as diferenças integrem uma total unidade na humanidade. A história gera para o encontro de si-mesmo com o outro, narrativas que são formadoras do ser humano capaz ricoeuriano. A narrativa é portadora da identidade – há, portanto, um reconhecimento.

Eu sempre soube que o outro não é um de meus objetivos de pensamento; que ele me percebe a mim mesmo como um a mim mesmo como um diverso dele mesmo; que, juntos, nós visamos o mundo como uma natureza comum; que, juntos ainda, edificamos as comunidades de pessoas suscetíveis de se comportarem por sua vez sobre a cena da história como personalidades de grau superior. Esse conteúdo de sentido precede a redução ao próprio. Depois,

a pressuposição do outro é uma segunda vez – e mais precisamente – contida na própria formação do sentido: esfera do próprio. Na hipótese em que eu estaria só, essa experiência não seria nunca totalizável sem o auxílio do outro que me ajuda a me reunir, a me firmar, a me manter na minha identidade (Ricoeur, 1991, p. 387).

Ricoeur encontra na alteridade não apenas o outro, mas uma multiplicidade de formas para a compreensão identitária do existir. A nossa existência é um discurso sobre nossos encontros e nossa capacidade de alteridade. Construimos histórias pelas narrativas dos encontros.

O outro não é apenas o outro homem, mas todas as múltiplas formas de alteridade que o si encontra no caminho do próprio existir e do próprio interrogar-se, a começar pelo corpo próprio (a ‘chair’), para terminar na Consciência moral (em alemão *Gewissen*), que Ricoeur renuncia a determinar ulteriormente como voz do outro homem, dos antepassados ou de Deus, concluindo a sua obra no tom da ironia socrática: ‘Somente um discurso outro de si mesmo [...] convém à metacategoria da alteridade, pena o suprimir-se da alteridade que se tornaria mesma de si própria (Jervolino, 2011, p. 70).

O encontro permite o diálogo no reconhecimento. Permite que o outro seja visto e reconhecido; encontrado e amado. A importância de nossa existência é solidificada pela presença do outro que nos revela quem somos. Ricoeur usou as categorias: si-mesmo, reconhecimento, outro, narração, identidade e história como elementos fundantes para a compreensão da importância do encontro no reconhecimento do outro.

A seguir, trabalharemos o pensamento ricoeuriano procurando elementos que fomentem uma relação com a Teologia do Encontro.

2.3 – O pensamento de Ricoeur e sua relação com a teologia do encontro

A teologia do encontro é a forma pela qual o eu e o outro fazem uma experiência de reconhecimento. É “o encontro com um acontecimento, com uma pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (Coda, 2019, p. 57) da existência. Há uma responsabilidade em construir uma história diante do encontro. A teologia do encontro propõe que “Deus é Jesus Cristo, e é o encontro com Ele o ponto de partida e o horizonte do exercício do pensar de Deus segundo a medida dele no espaço do existir do homem” (Coda, 2019, p. 57).

A partir desta proposta da relação entre Deus e o ser humano que usaremos o pensamento de Ricoeur como um referencial diante do reconhecimento que nasce do encontro. O reconhecimento de Deus que vem a nosso encontro e de nossa humanidade que é atingida por este encontro.

Ricoeur traz em seu pensamento uma filosofia reflexiva que busca um diálogo com várias áreas. Ao trabalharmos a teologia do encontro em suas obras, propomos um diálogo entre o reconhecimento, o si-mesmo, o outro e a teologia do encontro.

A maior preocupação de seu pensamento (Ricoeur) é ampliar a filosofia da reflexão na direção de uma hermenêutica filosófica ciosa de manter um diálogo fecundo com a fenomenologia da religião, a linguística, a psicanálise e a exegese bíblica (Huisman, 2001, 832).

A teologia do encontro procura interpretar o encontro e fazer relações com os “eus” da narrativa. Cada gesto, olhar, palavra e detalhe são percebidos e se tornam, como Ricoeur denomina, a capacidade que o símbolo tem de nos fazer pensar (cf. Husiman, 2001, p. 833). Ao pensarmos toda a simbologia que a cena de um encontro nos apresenta, percebemos:

É o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser. É ele que nos reintroduz no estado nascente da linguagem. O ser se dá ao homem mediante as sequências simbólicas, de tal forma que toda visão do ser, toda existência com relação ao ser, já é uma hermenêutica (Ricoeur, 1990, p. 3).

Diante da teologia do encontro a hermenêutica lê o símbolo e revela a compreensão do si-mesmo e do outro, que neste caso é Deus; e nos possibilita esse encontro na sua máxima medida. O mundo do símbolo é carregado de uma linguagem que é interpretativa diante da ação hermenêutica. Por exemplo: tocar pode ser apenas uma palavra. Na tradição de Israel traz muitas prescrições (cf. Lv 11,8), por exemplo, pode gerar impureza. Quando Jesus toca no leproso (cf. Lc 5,12-28) uma cena interpretativa abre-se diante deste toque que é um genuíno encontro. Temos, de um lado, a interpretação dos que são contra o gesto e, do outro lado, os que sentem no gesto a mudança para a vida do ser humano (cf. 1Sm 10,26) – para a verdadeira mudança do seu coração. Entendemos que todo gesto precisa, como símbolo, passar pelo crivo da hermenêutica para ser compreendido em sua máxima realização. A linguagem simbólica é, diante da exegese bíblica, o lugar de nascimento da hermenêutica no sentido de ciência da interpretação de um texto (cf. Ricoeur, 2006, p. 17).

Na forma como Ricoeur valoriza a hermenêutica para contribuir com a análise interpretativa, percebemos que o autor faz uma “aposta da fé. Parte do pressuposto de que os textos da pregação cristã são autênticos testemunhos da presença do absoluto na história” (Ricoeur, 2006, p. 20). Portanto, o discurso religioso “não é privado de sentido” (Ricoeur, 2006, p. 20). Ricoeur nos faz ver que o discurso religioso “diz algo que não é dito nas outras modalidades do discurso” (Ricoeur, 2006, p. 20). A teologia do encontro vista a partir da hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur pode ser considerada uma teologia narrativa. O discurso permite ao leitor entrar no texto e a narração gera os símbolos necessários para que ele seja capaz de interpretar e de encontrar sentido no encontro.

O conhecimento bíblico não deve parar na linguagem; busca atingir a realidade de que fala o texto. A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem que visa a uma realidade transcendente e que, ao mesmo tempo, desperta a pessoa humana para a dimensão profunda de seu ser (Ricoeur, 2006, p. 35).

Pela teologia narrativa, o encontro recebe significação, pois ela é “uma teologia composta de relatos” (Latourelle; Fisichella, 1994, p. 967); que é “especializada na análise das narrações salvíficas e de sua reapresentação nos dias de hoje” (Latourelle; Fisichella, 1994, p. 967). Sendo assim, ao fazermos uma teologia narrativa, lemos na teologia do encontro uma significação e um horizonte de possibilidades que se abre na relação eu, outro (Deus) e o mundo.

O que é comunicado, além da significação interna de um texto, é o mundo que projeta e o horizonte que constitui. Reciprocamente, o leitor recebe essa proposição ou pro-jeto de mundo, segundo sua capacidade limitada de responder, que por sua vez é definida segundo uma situação que é limitada e que, no entanto, abre sobre um horizonte de mundo (Ricoeur, 2006, p. 35).

A teologia do encontro permite uma narrativa completa do momento em que temos o reconhecimento e que há uma identificação entre os sujeitos. Entre Deus e o ser humano há o amor que “amplia a existência, supera o mal, faz ‘sair de si mesmo’, é fonte de transcendência humana e divina” (Nobre, 2022, p. 114). Para descrever esse encontro “a narrativa dá forma ao que é informe” (Ricoeur, 2010, p. 124). Ela sustenta a vida das palavras e dos gestos que permitem “um encontro que possibilita ao ser humano um sobressalto de felicidade que, ao ser sentido, traz-lhe contentamento” (Nobre, 2023, p. 31).

Ricoeur procura com sua hermenêutica filosófica uma relação dialética com a hermenêutica bíblica. Procura analisar a linguagem que brota da hermenêutica para assim ver

“a exegese bíblica como o lugar de nascimento” (Ricoeur, 2006, p. 17) da forma como um texto é interpretado. O texto da teologia do encontro busca colocar o ser humano numa relação direta com Deus e, assim, encontra-se o humano consigo mesmo. “O papel da hermenêutica é acompanhar a atividade estruturante que parte do pleno da vida, investe-se no texto e, graças à leitura privada e à recepção pública, retorna à vida” (Ricoeur, 2006, p. 25).

Quando falamos de texto diante da teologia do encontro é para dizer que o encontro é um texto que é lido pelo si-mesmo e pelo outro. Diante da forma como Paul Ricoeur faz sua hermenêutica bíblica, a teologia do encontro traz o divino e o humano numa relação aberta de significação e de interpretação. O texto que o encontro gera é uma forma de ler o ser humano como “sujeito ativo de decisões que determinam o próprio sentido de seu ser” (Pontifícia Comissão Bíblica, 2022, p. 24).

Não se deduz da Bíblia uma definição da essência do homem, mas antes uma consideração articulada de seu ser como sujeito de múltiplas relações. Em outras palavras, podemos entender o que a Escritura revela sobre o homem apenas se explorarmos as relações que a criatura humana tem com o conjunto da realidade. A *Laudato Si'* do Papa Francisco (§ 66) fala de três relações fundamentais, especificamente aquela com Deus, com o próximo e com a terra. Outras surgem daí, como a relação com o tempo, com o trabalho, com a lei, com as instituições sociais e assim por diante. Certamente é útil, portanto, considerar os componentes do ser humano em si mesmo, mas isso deve ser sempre visto no contexto de uma série de relações, para que o homem não seja considerado apenas nos aspectos que o caracterizam como indivíduo, mas também na sua condição de ‘filho’ (de Deus e do homem), de ‘irmão’ e colaborador responsável do destino de todos. E, com isso, o homem se inclui em sua ‘vocação’, porque a natureza da pessoa só se realiza na justiça e no amor (Pontifícia Comissão Bíblica, 2022, p. 24).

Diante da teologia do encontro o pensamento de Ricoeur nos possibilita fazer uso da linguagem e da experiência que nascem do ato do encontro, lidas a partir da mediação dos símbolos (cf. Ricoeur, 2010, XVII). Tudo que permite a ação da hermenêutica tornar-se uma forma de ver na história dos personagens da teologia do encontro um texto repleto de símbolos e de possibilidades. “Acompanhar uma história é avançar em meio a contingências e peripécias sob a condução de uma expectativa que encontra sua satisfação na conclusão” (Ricoeur, 2010, p. 116).

Quando estamos diante da cena de uma teologia do encontro temos a oportunidade de fazer uma reflexão sobre o sujeito e sua busca referencial de sentido e de significação para sua existência. Há uma busca por aquilo que a Sagrada Escritura chama “de uma história da aliança” (Pontifícia Comissão Bíblica, 2022, p. 24). É o ser humano que, visitado pelo amor de Deus,

busca estar com ele para sempre. A busca pelo amor de Deus é a realização do ser humano que passa pela teologia do encontro, procurando conhecer quem ele é, permitindo assim, a filosofia reflexiva do sujeito. Portanto, a filosofia reflexiva do sujeito parte da intuição fundamental de que a nossa existência humana é portadora de sentido. Há traços de sentido em todas as obras humanas que são testemunhas do esforço para existir e do desejo de ser do ser humano (cf. Ricoeur, 2006, p. 19).

A teologia do encontro faz uma hermenêutica do ser humano diante de Deus, que por sua vez, coloca o ser humano diante de si mesmo. A história é escrita pelo encontro e apreendida por aquele que pode ver e compreender os símbolos que ela produz. Quando falamos de teologia do encontro falamos, como Ricoeur, de uma obra interpretativa.

A obra de interpretação, antes de ser um ato do leitor, já é na verdade uma operação hermenêutica interna ao texto mesmo: ‘A Bíblia, assim lida, torna-se um grande intertexto vivo, que é o lugar, o espaço de trabalho do texto sobre ele mesmo. Nosso ato de leitura quer ser a apreensão, pela imaginação reconstrutora, desse trabalho do texto sobre ele mesmo’ (Tempo bíblico, p. 27). É nesse sentido que a Comissão Bíblica Pontifícia sublinha que para a hermenêutica de Ricoeur, a linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que ‘dá a pensar’, uma linguagem cujas riquezas de sentido nunca se cessa de descobrir (Ricoeur, 2006, p. 44).

A finalidade oriunda de uma teologia do encontro é que o ser humano experimente um Deus que vem ao nosso encontro, convida-nos a amá-Lo e a sentirmos este Seu amor por nós. Isso nos torna capazes de compreendermos que “a revelação divina acontece no dinamismo da história” (Nobre, 2023, p. 21). Deus “está sempre conosco” (Nobre, 2023, p. 21). Entretanto, a nossa tarefa diante do encontro com Deus é nos reconstruir como humanos.

A tarefa da hermenêutica textual faz-se evidente na medida em que ‘reconstrói o conjunto das operações pelas quais uma obra se destaca do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada por um autor a um leitor que a recebe e assim muda seu agir’ (Xavier, 2019, p. 207).

Em suma, a hermenêutica bíblica de Ricoeur gera uma relação direta com a proposta da teologia do encontro: “uma interpretação no hoje do nosso mundo” (Ricoeur, 2006, p. 49). É a busca ricoeuriana de uma hermenêutica bíblica que procura “reencontrar, no coração de sua formulação, a realidade da fé que exprime e que se religie essa à experiência dos fiéis de nosso mundo” (Ricoeur, 2006, p. 49).

A seguir, nosso trabalho passará por uma leitura do reconhecimento de Ricoeur como uma forma de referenciar o reconhecimento do ser humano como pessoa; ou seja, como alguém que traz a sua individual e irreplicável história.

2.4 – O reconhecimento de Paul Ricoeur: uma síntese referencial para o reconhecimento do ser pessoa

Para início de nossa compreensão se faz mister recordarmos que “a história dos homens é marcada pela sua incessante atividade de busca” (Pontificia Comissão Bíblica, 2022, p. 17). O ser humano está à procura de sua identidade e de seu reconhecimento. “O homem continua o mesmo ser, configurado por Aristóteles, naturalmente desejoso de saber e movido pelo assombro e a admiração” (Lonhardt; Corá, 2011, p. 19). Diante da busca observamos que muitas interrogações foram feitas sobre o ser humano, porém, ele ainda anseia – ontologicamente – por uma resposta. A pergunta sobre o objeto torna o ser humano transcendental, pois ele traz em si esta capacidade de perguntar sobre si mesmo. Ao buscar, o ser humano abre-se para uma fenomenologia. Aprende a ver em si dualidades e potencialidades.

Para compreender o ser humano é preciso vê-lo como processo, como fenômeno em andamento. [...] O ser humano pulsa, está em mutação. É cachoeira de decisões. Jamais concluído. [...] O ser humano pode avançar ou recuar, endireitar-se ou entortar-se, afirmar-se ou negar-se. Abriga potencial para construir e para arruinar. O ser humano é mistura de bem e de mal, de solidariedade e de egoísmo, de afirmação e de negação. É Eros e Tânatos, é vida e cinza, é amor e ódio, é justiça e injustiça; é inocência e malícia. O ser humano morre para defender sua causa justa e mata para salvaguardar interesses injusto. Não é estereotipado. É oscilação. Dança entre ser e não-ser, escorrega entre assumir e fugir. [...] O ser humano é protótipo de dialética. Vive a contradição entre o bem e o mal no cerne de sua existência. [...] No ser humano há potencial ontogenético que gera o ser, e há potencial niilogenético que espalha a devastação do nada. Luta entre ser e não-ser (Arduini, 2002, p. 9).

O ser humano está a caminho e faz mediações históricas no tempo, que é o espaço dele mesmo e de Deus. É preciso ver-se a caminho, pois o ser humano não está pronto. Ele carece a todo momento de percorrer caminhos hermenêuticos, onde tem de interpretar o sentido de sua

história e, diante da vida e do outro, ressignificar toda sua existência. Diante do outro, com uma leitura hermenêutica, o ser humano se realiza no mundo. Pela hermenêutica o ser humano pode ler sua história trazendo o passado para o presente e se projetar para o futuro. Dentro da história e aberto ao outro, o ser humano age se configurando a Cristo por meio dos rostos dos outros.

O ser humano se faz de tal maneira que não se realiza, não se desenvolve, nem pode encontrar a sua plenitude ‘a não ser por um sincero dom de si mesmo’ aos outros. Ele não chega a reconhecer completamente a sua própria verdade, senão no encontro com os outros. ‘Só me comunico realmente comigo mesmo, à medida que me comunico com o outro’. Isso explica por que ninguém pode experimentar o valor de viver sem rostos concretos a quem amar. Aqui está um segredo da existência humana autêntica, já que ‘a vida subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade; e é uma vida mais forte do que a morte, quando se constrói sobre verdadeiras relações e vínculos de fidelidade. Pelo contrário, não há vida quando se tem a pretensão de pertencer apenas a si mesmo e de viver como ilhas: nessas atitudes, prevalece a morte’ (Nobre, 2022, p. 114).

Pelo reconhecimento o ser humano visita o outro que é uma epifania de alguém que lhe oferece de beber. É história doando história; reconhecimento gerando reconhecimento. Nasce, pelo reconhecimento, uma hermenêutica que decifra a vida do outro em sua própria história. O outro é acolhido pelo meu reconhecimento.

O Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com os seus sofrimentos e suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros (EG, 88).

A teologia do encontro procura levar o ser humano a “pensar e gerar um mundo aberto” (FT, p. 45). O encontro de Deus e o ser humano constrói-se numa alteridade. O ser humano aprende a ser fraterno e a criar no mundo condições de comunhão com a história única do outro. O respeito e o reconhecimento ganham forças dentro da teologia do encontro. O outro é visto como meu irmão; como eu mesmo.

O ser humano se faz de tal maneira que não se realiza, não se desenvolve, nem pode encontrar a sua plenitude ‘a não ser por um sincero dom de si mesmo’ aos outros. Ele não chega a reconhecer completamente a sua própria vontade, senão no encontro com os outros: ‘Só me comunico realmente comigo mesmo, à medida que me comunico com o outro’. Isso explica por que ninguém pode experimentar o valor de viver sem rostos concretos a quem amar. Aqui está um segredo da existência humana autêntica, já que ‘a vida subsiste onde há vínculo, comunhão, fraternidade; e é uma vida mais forte do que a morte, quando se constrói sobre verdadeiras relações e vínculos de fidelidade. Pelo contrário, não há vida quando se tem a pretensão de pertencer apenas a si mesmo e de viver como ilhas: nessas atitudes, prevalece a morte’ (FT, 87).

O reconhecimento surge “sob a forma reflexiva do ‘narrar-se’, a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa” (Ricoeur, 2006, p. 114). O ser humano, pelo reconhecimento, vive uma fenomenologia da ação, pois o “reconhecimento em si mesmo” (Ricoeur, 2006, p. 82) é feito “ao modo da leitura de uma vida” (Ricoeur, 2006, p. 82). Ao narrar o meu eu, crio possibilidades de reconhecimento pelo outro. Para Ricoeur o reconhecimento passa, primeiramente, por uma leitura equivocada que o outro pode fazer de mim e eu dele para, depois, conduzir a uma leitura elucidativa (cf. Ricoeur, 2006, p. 91). Pela experiência do encontro o referencial de quem sou e de quem é o outro gera uma síntese que valida a alteridade. Sendo assim, “uma história de vida é reunida sob um nome próprio que outrem pronunciou antes que ela fosse pronunciada pela boca daquele que é nomeado” (Ricoeur, 2006, p. 265).

A nossa identidade é singular e se constrói no múltiplo do outro. Na teologia do encontro a reciprocidade passa pela relação que o eu e o transcendente narram. Cristo encontra-se com a humanidade para plenificá-la pelo reconhecimento. O outro é meu semelhante, pois ele traz para mim a síntese da minha própria humanidade, por meio da categoria ricoeuriana de reconhecimento.

A singularidade só o é porque existe o outro, e se constrói na pluralidade. Sobretudo o ser humano, como criatura religiosa que é, não pode possuir humanidade plena sem a relação com outro transcendente. É o contato com o divino que o faz verdadeiro humano, pois nesse toque avivam-se nele os traços da *Imago Dei*. E ao realçarem-se tais traços, realçam-se também as virtudes altruístas, pois, assim como a divindade desprende-se em amor para com Sua criação, de igual maneira o humano renovado pela graça manifesta sentimentos viscerais em direção ao próximo, ao outro semelhante (Nobre, 2022, p. 185).

A narrativa de Ricoeur coloca “o mundo da ação sob o signo da intriga” (Ricoeur, 2010, p. 132). Ela fornece conexões que passam pelo tempo e pela narrativa (cf. Xavier, 2019, p. 157), auxiliando o ser humano na epifania de si-mesmo. Há, pela intriga, o surgir de um discurso que gera experiências humanas.

O acontecimento completo é não só que alguém tome a palavra e se dirija a um interlocutor, mas também que tenha a ambição de trazer para a linguagem e compartilhar com outrem uma *experiência* nova. É essa experiência que, por sua vez, tem o mundo por horizonte (Ricoeur, 2010, p. 132).

Ao narrar, “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado” (Xavier, 2019, p. 157), possibilitando assim, o reconhecimento da existência humana singular e única. Para Ricoeur a intriga possibilita à narração trazer “o inteligível do acidental, o necessário do singular ou o verossímil do episódio” (Xavier, 2019, p. 158). A narração registra a história em nossa memória.

As narrativas compõem o que dá possibilidade ao tempo ser. Ou seja, narrar, portanto, é ação constante de renovação, é a habilidade humana de converter a atualidade em mais do que um momento que logo em seguida se perderá da memória (Xavier, 2019, p. 157).

“Estamos sempre em contato com o ‘outro’. E o outro é pessoa” (Arduini, 2002, p. 103). A alteridade abrange o reconhecimento e sua interpretação. O “eu” se torna sempre interpretativo para Ricoeur. Ao interpretar buscamos identidade para o eu e para o outro. Entramos, portanto, numa hermenêutica que procura decifrar a vida.

A preocupação do filósofo é a compreensão do ser, daí a importância que acentua na tarefa da filosofia como hermenêutica. Para Ricoeur, a reflexão é hermenêutica, o que significa que a identidade do *eu* fica pendente à interpretação. Quando se diz o ser, se diz o ser interpretado (Xavier, 2019, p. 219).

Construímos pela interpretação uma “identidade do si-mesmo à luz do outro” (Castro, 2016, p. 18). Pela narrativa, a história é interpretada e a identidade construída. Ao fazermos uma leitura do evangelho da Encarnação (Lc 1,26-38), como exemplo, interpretamos a narrativa de Maria e do Anjo Gabriel e, registramos, que a Salvação chegou pela saudação. A saudação

encontrou em Maria visitação, hospitalidade e acolhida. Houve identidade entre Maria e o Anjo, entre o si-mesmo e o outro. Quando o Anjo saúda Maria, é Deus interpelando-a e a narrativa gera uma identidade construída: “Eu sou a serva do Senhor. Aconteça-me segundo a tua palavra” (Lc 1,38).

Para o nosso filósofo, trata-se de realizar ‘o enxerto do problema hermenêutico no método fenomenológico’, seguindo, diferentemente da ontologia da compreensão de Heidegger – que privilegia o ‘caminho curto’, que conduz diretamente ao problema do ser –, o ‘caminho longo’, que passa pela linguagem e a reflexão, aceitando o confronto e os desafios das novas ciências do homem e renunciando à tentação de separar verdade e método, compreensão e explicação. Em todo caso, continua inalterável que a compreensão das expressões de sentido duplo ou múltiplo é um momento da compreensão de si. ‘Mas o sujeito que se interpreta interpretando os sinais não é mais o *cogito*: é um existente que descobre, mediante a exegese da sua vida, que é posto no ser antes mesmo de pôr-se e de possuir-se. Assim a hermenêutica descobriria um modo de existir que comporia de alto a baixo um ser *interpretado*’ (Jervolino, 2011, p. 43).

O diálogo traz em seu objetivo “estabelecer amizade, paz, harmonia e partilhar valores e experiências morais e espirituais em espírito de verdade e amor” (FT, 271). A teologia do encontro é uma forma do dialogar consigo mesmo e com o outro. Aprender pelas palavras que o mundo humano é construído a partir de suas significações e de suas interpretações. A palavra é criadora de sentido e de vida. No início do livro do Gênesis percebemos que a palavra de Deus cria o mundo e o dignifica diante da presença do outro (1,1-31;2,1-4). A palavra é força que abre dentro do poema uma estrutura de significação. O poema humano é lido à luz da Palavra que é Cristo.

Quer dizer, a força do poema não está tanto em sua palavra, mas no espaço que ele abre para que haja uma outra palavra, ou seja, a sua própria palavra que entra no poema. Então é como se o poema dessa estruturação à sua própria fantasia de beleza (Lucinda; Alves, 2008, p. 27).

Ricoeur traz em suas obras uma abertura constante a todas as áreas que versam sobre o ser humano e possibilitam uma hermenêutica da história do corpo-sujeito (cf. Jervolino, 2011, p. 21). A busca do conhecimento do ser humano permite que Ricoeur dialogue com outras ciências humanas (cf. Jervolino, 2011, p. 21). Há, em Ricoeur, uma intenção de interpretar o ser humano diante de dois polos: o finito e o infinito.

A concepção do homem, própria de Ricoeur, permanece, portanto, firmemente ancorada no sentido do limite, na finitude do humano. Mas a mera ênfase posta na finitude (própria a outras posições da ‘fenomenologia existencial’) faria esquecer o caráter paradoxal e antinômico da realidade humana, que é sobretudo caracterizada por uma desproporção constitutiva – uma tensão entre finito e infinito (Jervolino, 2011, p. 33).

Os “seres que existem historicamente” (Jervolino, 2011, p. 99) permitem que a hermenêutica aja diante “da verdade histórica” (Jervolino, 2011, p. 99) e conduza Ricoeur na busca de “operações cognitivas” (Jervolino, 2011, p. 99) para interpretá-los. A interpretação conduzirá a um discurso da história que perpassa o reconhecimento.

Falar da interpretação em termos de operação significa tratá-la como um complexo de atos linguísticos – de enunciados – incorporados aos enunciados objetivantes do discurso histórico. Em tal complexo se podem discernir vários componentes: em primeiro lugar, a preocupação de esclarecer, de explicitar, de desenvolver um conjunto de significações consideradas obscuras em vista de uma melhor compreensão por parte do interlocutor. A seguir, o reconhecimento do fato de que é sempre possível interpretar diferentemente o mesmo complexo, e, portanto, a admissão de um grau inevitável de controvérsia, de conflito entre interpretações rivais; ainda, a pretensão de dotar a interpretação que se fez própria com argumentos plausíveis, possivelmente prováveis, que são submetidos ao contraditório pela parte oposta; enfim, a confissão que, por detrás da interpretação, subsiste sempre um fundo impenetrável, opaco, inesgotável, de motivações pessoais e culturais, das quais o sujeito nunca acabou de prestar contas. Nesse complexo de componentes a reflexão progride da enunciação enquanto ato linguístico ao enunciado, entendido como o ‘quem’ dos atos interpretativos. É esse complexo de operações que pode constituir o outro lado subjetivo correlato do lado objetivo do conhecimento histórico (Jervolino, 2011, p. 99).

Em Ricoeur podemos nos perceber enquanto humanos pelo reconhecimento do outro. Este outro é diferente do meu eu e é também por mim reconhecido. Há entre o eu e o outro uma interação social que chamamos de alteridade. O processo de reconhecimento entre os sujeitos passa pelo crivo da interpretação. Somos narrativas vivas; livros abertos que procuram por identidade. “A identidade constituirá ao mesmo tempo a aposta desse reconhecimento e o vínculo entre as problemáticas reunidas sob esse título” (Ricoeur, 2006, p. 30): o reconhecimento.

A partir da identidade, a nossa subjetividade será “ênfatizada pela capacidade do ‘eu penso’ que acompanha todas as nossas representações” (Ricoeur, 2006, p. 61). Sendo assim, a identidade gera uma consciência que é capaz de produzir “no conceito para reconhecer-se a si mesma” (Ricoeur, 2006, p. 60). O reconhecimento exige um raciocínio construído pela

identidade do ser. Desta forma, o reconhecimento ultrapassará o rosto e apresentará uma narrativa e uma história que lidas pela intriga, revelarão a identidade do ser humano específico (cf. Ricoeur, 2006, p. 80).

Com efeito, ‘reconhecer’ alguém e mais que isso, após não ter conseguido reconhecê-lo, identificá-lo é pensar sob uma única denominação duas coisas contraditórias, é admitir que o que estava aqui, o ser de que não conhecíamos; é ter de pensar um mistério quase tão perturbador quanto o da morte, de que ele é, além disso, como que o prefácio e o anunciador (Ricoeur, 2006, p. 80).

O reconhecimento permite que o sujeito se veja como “um homem capaz de certas realizações” (Ricoeur, 2006, p. 88). Pelo reconhecimento o ser humano sabe sobre suas responsabilidades (cf. Ricoeur, 2006, p. 88) e é capaz de ir ao encontro do outro. Vai ao encontro do outro movido pelo desejo e pela vida, diante da busca por uma história narrada.

Ao pensarmos a categoria recoeuriana de reconhecimento como um referencial importante para que haja história narrada entre o si-mesmo e o outro, propomos que o reconhecimento sintetiza a alma da teologia do encontro. Queremos, pela teologia do encontro, reconhecer e sermos reconhecidos. Portanto, temos uma “dialética entre identidade e alteridade” (Ricoeur, 2006, p. 109).

Pela teologia do encontro percebemos “que a teologia não fala somente de Deus, mas também do ser humano” (Gesché, 2003, p. 30). O ser humano é visitado pelo Divino quando o encontro gera uma relação, um reconhecimento. Os encontros de Cristo nos evangelhos são uma liturgia que celebra a presença do ser humano no coração de Deus: “Ele está no meio de nós! Corações ao alto: o nosso coração está em Deus” (Congregação para o culto divino e a disciplina dos sacramentos, 2023, p. 51). Portanto, não há “discurso sobre Deus que não passe, ao menos no começo, pelo ser humano” (Gesché, 2003, p. 31).

A fé (ou a revelação) considera, de fato, que Deus é um Deus que tem algo a dizer ao ser humano e sobre o ser humano, que tem algo a solicitar-lhe, a pedir-lhe que faça algo; que tem um plano a respeito dele; que espera algo dele. Em resumo, para a fé e, portanto, para a teologia, há uma visão teologal do ser humano, uma visão do ser humano *a parte Dei*. Deus é visto como tendo uma ideia sobre o ser humano; ele é um definidor do ser humano. Nota-se, portanto, que há na teologia um discurso sobre o ser humano, pelo fato de ela falar de um Deus que fala do ser humano (Gesché, 2003, p. 31).

Diante da teologia do encontro, Jesus abre o mundo do sujeito permitindo que ele seja reconhecido. No meio da multidão, ou seja, diante de tantos sujeitos, Jesus reconhecia e encontrava. O encontro permitia que a singularidade daquele que foi encontrado pelo Cristo se tornasse maior que a pluralidade da multidão. Quando Cristo encontra é para dizer que o olhar amoroso de Deus se pôs sobre a pessoa (cf. Sl 53,3).

Penso, que, na realidade, o desejo é real, e eu diria que essa pessoa de fato encontro Deus, embora isto ainda não seja plenamente reconhecido. Nem sempre estamos cientes das coisas no momento em que elas acontecem. Seja como for, o mais importante é que Deus encontrou essa pessoa, e isto é o principal (Lewis, 2020, p. 97).

Ao abordarmos a força transformadora do encontro, vinculamos à “hermenêutica do homem capaz” (Ricoeur, 2006, p. 111) que produz uma consciência e uma atitude relacional, o desejo pelo outro. O encontro com o outro é a forma que percebemos e lemos nossas histórias à luz da linguagem do reconhecimento, a uma abertura na alteridade do Cristo.

Se o homem fosse um indivíduo isolado, se quiséssemos partir apenas do ‘eu’ individual, que pretende encontrar em si próprio a firmeza do seu conhecimento, tal certeza seria impossível; não posso, por mim mesmo, ver aquilo que aconteceu numa época tão distante de mim. Mas esta não é a única maneira de o homem conhecer; a pessoa vive sempre em relação: provém de outros, pertence a outros, a sua vida torna-se maior no encontro com os outros; o próprio conhecimento e consciência de nós mesmos são de tipo relacional e estão ligados a outros que nos precederam, a começar pelos nossos pais, que nos deram a vida e o nome. A própria linguagem, as palavras com que interpretamos a nossa vida e a realidade inteira chegam-nos através dos outros, conservadas na memória quando participamos de uma memória mais ampla (Vigini, 2015, p. 58).

Acessar o outro é abrir-se ao mundo humanizado. As histórias e as experiências são partilhadas. Há uma linguagem que é compreendida de forma universal pelo reconhecimento de si-mesmo e do outro. O mundo passa ser o próprio ser humano; construímos memória e história para não cairmos no esquecimento que Ricoeur nos adverte: “A problemática do esquecimento é muito vasta, pois engloba elementos da memória e da fidelidade ao passado” (Xavier, 2019, p. 100).

É sobre o fundo do mundo como prévio, como experiência primordial, que *a analogia* pode se exercer (...). Eu encontro outrem a partir do mundo, em minha experiência do mundo – mas outrem não é dado do mesmo modo que o mundo (...). O mundo é também o solo comum que torna possível o reconhecimento de outrem a partir de sua maneira de habitar o mundo (...) sem mundo, não há nem doação, nem constituição de outrem (...). Outrem é garantia de que o mundo não é ‘meu’, que é o ‘meio’ partilhado por nossa comunicação. Outrem faz aparecer então uma perspectiva quiasmática sobre o mundo, a qual sem ele, eu não acessaria (...) ele garante que a transcendência do mundo não é uma transcendência solipsista (Correia, 2017, p. 91).

Jesus ao se encontrar com a pessoa criava uma consciência de que pelo “reconhecimento de valores próprios que o indivíduo não tinha plena consciência até então” (Correia, 2017, p. 190), chega-se ao conhecimento de sua narrativa existencial. A pessoa passava a conhecer-se e a valorar o bem que trazia dentro de si, que por hora, era oculto. O encontro movia uma continuidade na vida daquele que fora reconhecido pelo Cristo. Esta continuidade é o que na teoria ricœuriana denominamos autonomia do si (cf. Ricoeur, 1991, p. 30); que está “intimamente ligada à solicitude com o próximo e à justiça para cada homem” (Ricoeur, 1991, p. 30).

O encontro acontece mediado pela palavra. A palavra cria relações com o signo e com o mundo. Por ela, o reconhecimento abre-se para uma narrativa e o discurso ganha um dinamismo. O ato linguístico gera reconhecimento nos sujeitos. É linguagem dirigida a outrem que passa por uma interpelação (cf. Xavier, 2019, p. 27).

A linguagem não é apenas sistema de sinais, mas discurso, capacidade do sujeito se dizer algo a respeito do mundo para outros interlocutores e para si mesmo. Adotando a terminologia de Beneniste, Ricoeur sustenta que é preciso articular o momento ‘semiótico’ ou ‘semiológico’ e o momento ‘semântico’: o sistema dos sinais e a capacidade de significar. Somente ultrapassando o limiar que separa o semiológico do semântico, é que poderemos falar do fenômeno da linguagem na sua integral verdade, como discurso vivente. À dupla contestação da psicanálise e do estruturalismo, Ricoeur responde, pois, com uma concepção aberta e dinâmica da linguagem e do símbolo (Jervolino, 2011, p. 46).

A teologia do encontro permite ao ser humano lançar-se “além da existência biológica, corporal e ganhar representação, inserindo-se numa história, ganhando uma história” (Xavier, 2019, p. 27). Aqui temos em Ricoeur um si-mesmo que, pelo encontro, reconhece a si-mesmo como personagem principal de sua própria história (cf. Xavier, 2019, p. 27).

Pelo encontro geramos ação: vamos ao encontro do outro e ele vem ao nosso. Ao agir,

o sujeito escreve sua história como ser capaz e aflora o reconhecimento por si-mesmo e pelo outro. A perspectiva do agir pela teologia do encontro permite ao sujeito compreender-se e se tornar atuante no mundo, humanizando-o – é o que Ricoeur chama de “sujeito de imputação”:

O conceito de ação em Ricoeur está entendido no horizonte da fenomenologia do homem capaz, o que permite dizer que, enquanto fenômeno, a ação é uma forma de ser no mundo. É uma atestação do ser que narra, narrando-se. Um sujeito capaz de responsabilizar-se por sua história no convívio e reconhecimento do outro. Agente histórico capaz de pensar e decidir voluntariamente por aquilo que quer. Sujeito de imputação que articula dinamicamente a dimensão teleológica e deontológica no nexo da implicação mútua entre a autoestima e a solicitude como ponte de partida de sua ação ética (Xavier, 2019, p. 28).

“Trata-se de um grande desafio o de enxergar o outro em si mesmo” (Xavier, 2019, p. 73). A teologia do encontro acredita que para vencer este desafio, o ser humano precisa tomar consciência de que o seu interior precisa ser visitado para, assim, ser reconstruído. “Todos nós temos lutos a trabalhar e que não podemos evitar” (GESCHÉ, 2003, p. 20). Quem pode ajudar-nos nesta tarefa é Deus. Ele pode visitar nossa consciência conosco, apontando-nos uma direção. É Deus quem lança em nós o questionamento sobre nossa existência e nos diz que: “a linguagem é linguagem da revelação” (Gesché, 2003, p. 34).

Deus é o Outro, o outro do ser humano, e quebra todos os cercos mágicos das fatalidades e das necessidades; ele rompe as evidências muito facilmente consentidas; ele contesta em nome de futuro ‘impossível’ aos olhos dos seres humanos. E, acima de tudo, dom do Deus da Promessa, o qual faz todas as coisas novas, a fê promete um cumprimento que nem podemos imaginar, mas que, assim o Senhor prometeu, será como um cêntuplo dado em acréscimo (Gesché, 2003, p. 51).

A consciência permite que haja “um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo” (DAp, 11). Não é um encontro com a ideia, mas com o evento Jesus Cristo. Ao atuar na teologia do encontro percebemos o seu convite para que o si-mesmo leia a sua própria história, à luz da revelação de Deus. Diante de sua história e do Cristo emerge “um novo horizonte” (DAp, 12) que ressignifica o ser capaz como sujeito de reconhecimento.

Na filosofia de Ricoeur a necessidade de compreender a consciência como um ser que precisa se perder, aceitando sua alteridade, para que possa, posteriormente, se encontrar na narrativa do ego. Nas palavras do filósofo, ‘o homem não é intermediário porque se encontra entre o anjo e o animal; ele é intermediário em si-mesmo, no interior de seus eus’ (Xavier, 2019, p. 74).

No humano concreto, real, histórico acontece a revelação de Deus. Buscando esta compreensão em Ricoeur chegamos à conclusão de que o humano precisa se compreender diante do texto narrativo que é sua própria vida; se conhecer diante de Jesus (outro para a teologia do encontro) para, assim, se reconhecer diante do ato revelador e construtor da história, que é Deus em mim e no outro.

Com o conceito de mundo do texto, Ricoeur realiza efetivamente a sua intriga de encontrar um sentido mais profundo da concepção de referência. É na e pela força de referencialidade da poesia que se constitui o mundo do texto, ao qual se abrem novas possibilidades de ser-no-mundo, aquelas que se registram como *ser-potentialis*. Por fim, o mundo do texto de Ricoeur não designa interrupção da ‘coisa do texto de Gadamer; ao contrário, a coisa do texto’ é por excelência o objeto da sua hermenêutica (Ricoeur, 1994, 286) (cf. Xavier, 2019, p. 206).

A revelação é o texto do amor de Deus que deve ser lido na história humana. Nós cremos na Palavra. A Palavra nos salva! Diante da teologia do encontro entramos num horizonte de matriz existencial para falar de nós tendo Deus dentro de nós. Ricoeur deixou claro, por sua hermenêutica, que as coisas não são simplesmente. Elas são dependendo da interpretação que delas se faz. A interpretação é um ato da teologia do encontro. Como eu interpreto o encontro ilumina a maneira pela qual eu vivo no mundo e me relaciono com o próximo.

Conclusão

Jesus, em seus encontros, buscava salvar e gerar vida no ser humano. Ele procurava um “salvamento infinitamente mais radical que a justificação dos pecadores: a justificação da existência” (Ricoeur, 2022, p. XVII). Demonstrou que a teologia do encontro é a teologia do amor. Ao se encontrar com o outro, Jesus permitiu que Deus fosse conhecido. Apresentou Deus na dimensão do cuidado e da gratuidade para com o ser humano.

A teologia do encontro é “uma chama de dignidade, de humanidade” (Ricoeur, 2022, p. 17); é um convite para que a nossa história seja lida por Deus, num processo constante de decifração do nosso humano. A teologia do encontro é o momento em Jesus mostrou ao ser humano “a memória de Deus” (Ricoeur, 2022, p. 41); ou seja, “Deus se lembra de mim” (Ricoeur, 2022, p. 41) e se lembrará sempre (cf. Ricoeur, 2022, p. 41).

Os encontros de Jesus reforçam a lógica de Deus que está presente no pensamento de Ricoeur: “a memória de Deus é perdão no sentido mais que jurídico de absolvição ou de expiação, no sentido de proximidade redescoberta” (Ricoeur, 2022, p. 43). A teologia do encontro trouxe, conforme relatos bíblicos, vida e libertação para o ser humano.

No capítulo I, nosso trabalho percorreu itinerários bíblicos para apresentar a teologia do encontro à luz da pessoa de Jesus. Nos mais diversos tipos e histórias dos personagens, Cristo se encontrou e realizou uma transformação na vida deles. O encontro com Cristo é, de fato, transformador. A nossa história narrada é lida na intriga da cena do encontro com os olhos amorosos e atenciosos de Jesus. O respeito por cada pessoa e sua singular existência torna os encontros com Cristo uma fenomenologia da alteridade que perpassa o respeito, a acolhida e o amor. Somos invadidos pelo Cristo que nos lê e, assim, convida-nos ao reconhecimento. Aprendemos, pela teologia do encontro, que “todo ser humano terá de aprender sempre mais para ser Humano” (Gesché, 2003, p. 17).

Já neste capítulo, o nosso objetivo foi de criar referenciais entre a teologia do encontro e o pensamento de Paul Ricoeur. Por meio de conceitos e de referenciais importantes a ambos, contextualizamos a importância do encontro, do reconhecimento e do outro. Ricoeur apresenta Jesus “como um acontecimento histórico que narra a ação salvífica de Deus com os homens” (Xavier, 2019, p. 161). Deus ao se ocupar do ser humano revela em Jesus, o protótipo perfeito para que o ser humano se veja e se realize. Jesus é o dom que vem apresentado ao ser humano na teologia do encontro.

Ricoeur vê o dom diante da experiência que o ser humano faz no reconhecimento mútuo. É a alteridade que norteia a questão do reconhecimento entre o “eu” e o “tu” (cf. Xavier, 2019, p. 249). A teologia do encontro é uma teologia do reconhecimento; da busca pela alteridade. Ricoeur apresenta a proximidade da teologia do encontro com a manifestação do verbo que dá sentido à nossa relação com Deus e com o próximo (cf. Xavier, 2019, p. 163). Portanto, a teologia do encontro é uma “teologia da Palavra” (Xavier, 2019, p. 164), uma vez que “se desenha no horizonte da palavra feita carne e sua relação com a linguagem humana” (Xavier, 2019, p. 164). Ricoeur vê, então, uma “fenomenologia da palavra” (Xavier, 2019, p. 164) no agir da teologia do encontro. O emergir da palavra é um convite para que o ser humano

exista para Deus, para si mesmo e para o outro.

No próximo capítulo abordaremos, a partir dos elementos apresentados no primeiro e no segundo capítulos, a teologia do encontro como o lugar de um agir missionário. Diante da vocação ontológica da Igreja – a missão – a teologia do encontro se apresenta como um agir pastoral que busca promover o encontro do ser humano consigo mesmo, com Deus e com o próximo. Desta forma, a alteridade fundamenta-se num serviço de amor. É o serviço que se liga ao dom da vida (cf. Ricoeur, 2022, p. 51) que é capaz de realizar o agir da Igreja, tendo em vista a salvação que deve ser anunciada a todos os seres humanos.

3 - A TEOLOGIA DO ENCONTRO: O LUGAR DE UMA TEOLOGIA MISSIONÁRIA

Introdução

No capítulo anterior apresentamos que o pensamento de Paul Ricoeur abarca a dimensão da teologia do encontro. A importância do conceito de ser humano, o reconhecimento do outro e a realização do sujeito são marcas que a teologia do encontro trabalha e que Ricoeur usou como referencial para sua filosofia da alteridade.

Neste capítulo, o estudo versará sobre um olhar pastoral da teologia do encontro. Diante de uma sociedade que pode ser definida por “mudança constante” (Hall, 2006, p. 14), o ser humano vê-se sem esperanças e sem formas de encontrar a sua realização. A teologia do encontro faz-se necessária para que o ser humano e Deus caminhem juntos. O encontro com Deus gera um ser humano que se encontra consigo mesmo, se reconhece em sua essência. A teologia do encontro lança luzes sob a antropologia possibilitando a vida em abundância (cf. Jo 10,10).

Percebemos que antropologia e teologia andam de mãos dadas, uma vez que não se pode falar de Deus sem falar igualmente do homem, dado que no homem estão atreladas a força e a sabedoria divinas, ‘porque é na unidade cristológica do humano e do divino que o divino pode ser apreendido tão plenamente quanto possível’. Sabemos que essa relação de Deus com o homem é aberta a ponto de conceber ao homem, enquanto ser criado uma assunção ao seio trinitário (Nobre, 2023, p. 56).

A teologia do encontro como aplicabilidade pastoral anuncia que “o futuro da pastoral e da teologia vai depender de sua capacidade de criar novas formas de interação de informações, de saber, de conhecimento” (Libânio; Murad, 1996, p. 31). Diante da forma que Ricoeur propõe que o encontro seja visto: pelo reconhecimento, o caminho para a superação de um egoísmo social, será abordado frente à essência da Igreja em sua dimensão missionária.

“Deus é significado como voz do outro” (Ricoeur, 2019, p. 57). Assim, pensemos numa Igreja que sai para gerar o encontro. Sai na busca pela realização do ser humano. Leva a esperança que “convida-nos a reconhecer que sempre há uma saída, sempre podemos mudar de rumo, sempre podemos fazer alguma coisa para resolver os problemas” (LS, 61). Diante do encontro o ser humano se conhece e torna-se capaz de reconhecer o outro. É a busca contra as “igrejas com mais religião do que humanidade” (Castillo, 2017, p. 8). É possibilitar sentir em nós a proximidade do toque gerar de vida de Jesus. Nas palavras do Papa Francisco: só teremos

futuro no acolhimento gratuito (cf. FT, 141). Somente no reconhecimento do outro que geramos “relações humanizantes” (Souza, 2019, p. 53).

Estamos numa sociedade que não olha para o Evangelho e seus valores. Temos um ser humano que não põe em prática a Boa Nova que gera vida. A vida e o Evangelho caminham juntos para a realização do ser humano. Contudo, o “Evangelho pode ser lido como uma mensagem que sai do mais profundo da vida e que tem como finalidade apresentar a qualquer pessoa o mais humano que existe em nós, os mortais” (Castillo, 2010, p. 57).

Com o pensamento de Ricoeur e a teologia do encontro, a prática pastoral dirige nosso olhar para a centralidade do evangelho:

O Evangelho, antes de ser uma mensagem religiosa, é, sem dúvida, uma mensagem para a vida. não porque o conteúdo do Evangelho venha a prescindir de Deus, mas porque o critério central do Evangelho de Jesus consiste em que a mediação essencial entre o ser humano e Deus é a vida, a humanização da vida (Castillo, 2010, p. 58).

Ricoeur ao usar a hermenêutica revela-nos que é necessária uma reflexão para compreender e se compreender dentro do texto, tendo como norte a intenção. Quando aplicamos este pensamento na práxis pastoral, banhada pela teologia do encontro, deixamos por exemplo, de teorizar a forme, o pobre, o excluído, os periféricos e, passamos, a entrar na história do humano, “segundo o qual somente a partir de baixo é que se vê a realidade nua e crua da dor do mundo” (Castillo, 2010, p. 43). Se colocar na dor do outro, no lugar dele foi o que Jesus nos apresentou no evangelho. “Está claro, que, se o próprio Deus viu que para trazer salvação e vida a este mundo teve de se humanizar, todo aquele que quiser trazer algo de luz e esperança a esta terra não tem outro caminho” (Castillo, 2010, p. 34). Sendo assim, a hermenêutica filosófica que Ricoeur almeja:

Deve servir aos fins de uma ‘ontologia fundamental da realidade humana’: ‘é, portanto, finalmente, como indicador da situação do homem no coração do ser no qual ele se move, existe e quer que o símbolo nos fala’. O símbolo é revelador do que é o homem: ‘a partir de símbolos’ pode-se ‘elaborar conceitos existenciais’, ‘estruturas da existência’ (p. 487) (Grondin, 2015, p. 68).

A seguir, nosso trabalho apresentará a teologia do encontro como aliada para a ação missionária executar seu trabalho no mundo. Pelo encontro as relações são estabelecidas e podem ser lidas por uma hermenêutica que atualiza os valores do Evangelho na práxis humana.

3.1. A teologia do encontro

O Documento de Aparecida (2007) deu vida para a teologia do encontro em nossa contemporaneidade. Nele encontramos diversas vezes o convite a “um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo” (13). É interessante a forma como a Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribenho chama-nos à realidade existencial do encontro por meio de uma experiência pessoal que depois se estende ao nível comunitário. Primeiro fazemos a experiência do encontro pessoal, particular, singular do meu ser com o outro que é Jesus Cristo. A partir das marcas existenciais que este encontro gera, somos impelidos à experiência comunitária, ou seja, ver Jesus nos outros, como membros igualitários de uma mesma realidade. Assim, “a novidade do Evangelho arraigada em nossa história” (Dap, 13) conduz-nos a uma consciência do ser Igreja. Quando Ricoeur abre o olhar do ser humano para o reconhecimento, ele quer possibilitar-nos uma leitura de nossa história frente à história do outro. O reconhecimento, portanto, conscientiza-nos da verdade do outro. Há um “vínculo entre a autorreflexão e a orientação rumo ao outro” (Ricoeur, 2006, p. 187). Portanto, diante do encontro com o Cristo somos chamados ao autoconhecimento e, conseqüentemente, a uma tomada de consciência da presença do outro como história que merece ser respeitada e valorada.

O Papa Francisco convida cada cristão e toda a Igreja a se encontrarem pessoalmente com Jesus Cristo, a renovarem o amor a Ele e, assim, a redescobrirem a alegria do Evangelho. Solicita a nossa colaboração. Só poderemos avaliar o alcance de sua exortação apostólica se estivermos dispostos a admitir que a necessidade da evangelização não existe unicamente em outros lugares, muito longe de nós, mas que também afeta todas as Igrejas particulares, e em todos os países (Augustin, 2019, p. 11).

Quando a experiência do encontro é feita, somos marcados em nossas vidas pelo encontro pessoal com Jesus Cristo. Este encontro possibilita pensarmos a dinâmica da teologia do encontro a partir de sete características: 1ª.) um encontro vivo, decisivo e persuasivo que acontece a partir do marco transformado do encontro com Cristo; 2ª.) um encontro fundante que é capaz de apresentar novos rumos e formas de viver nossa vida; 3ª.) um encontro fascinante pois Cristo se torna tudo em nossa vida; 4ª.) um encontro íntimo uma vez que toca o nosso coração e transforma-nos em discípulos; 5ª.) um encontro experimental que age como um acontecimento inesquecível; 6ª.) um encontro fecundo que gera uma amizade com Cristo, uma intimidade fraterna; 7ª.) um encontro potencializador que abre nosso coração para o mistério

do Reino de Deus (cf. Brandes, 2017, pp. 13-14).

Cada um de nós é um Atlas que carrega o universo nas costas [...]. Espera-se uma voz que ordenará a ressurreição [...], encadeamento da profecia e de seu cumprimento [...]. há sempre um destinatário, ao qual nossas palavras, nossos atos, nossos pensamentos são endereçados [...]. aquele que, entre outras consequências, reintroduzirá de maneira digna de fé elementos teológicos em nosso mundo (Gesché, 2003, p. 26).

A teologia do encontro permite que “ao encontro do fenômeno, o absoluto, o racional da relação, e o que é eterno e durável, a totalidade que reproduz a si mesma como tal” (Ricoeur, 2006, p. 193) aconteça uma fenomenologia do reconhecimento. Diante do reconhecimento no encontro o meu eu abre-se à relação e ao eterno de Deus. Acontece, portanto, o que Ricoeur chama de “reconhecimento-identificação” (Ricoeur, 2006, p. 267), onde o verbo reconhecer nutre-se de voz ativa (cf. Ricoeur, 2006, p. 267), trazendo para fora uma realidade compartilhada entre o eu e o tu. Diante do outro, que conforme Ricoeur é desconhecido (cf. Ricoeur, 2006, p. 268), abre-se a capacidade de ser apreendido pelo outro e, assim, ser também reconhecido. Eu também, nesta dialética ricoeuriana do reconhecimento, sou desconhecido para o outro e vice-versa. Quando acontecer o encontro teremos reconhecimento-identificação.

Há um desafio diante da teologia do encontro: “estar em si e experimentar com todos os sentidos a realidade daquilo e daquele que vem. O desafio é atirar-se para os braços da vida e ouvir aí o bater do coração de Deus” (Mendonça, 2016, p. 13). É diante da realidade que nós e o outro somos vistos como “uma gramática de Deus” (Mendonça, 2016, p. 12) onde há necessidade de uma leitura aos moldes ricoeurianos.

Compreender é compreender-se. O texto não é apenas uma janela: é um inesperado e fundamental espelho. Revisitando o texto, potenciamos a entrada em nós próprios, num processo de autodecifração. Como explica Paul Ricoeur, ‘não se trata de impor ao texto a nossa capacidade finita de compreensão, mas de se expor ao texto e de receber dele um eu mais vasto’. Isto solicita do leitor uma grande competência em relação ao texto, mas também na direção de si próprio (Mendonça, 2017, p. 4).

O Papa Francisco tem nos convocado a fazermos a experiência do encontro a partir do diálogo. Ao nos abrimos ao outro, nos abrimos a Deus. “O que conta é gerar processos de encontro” (FT, 217), exorta-nos o Papa! Só diante de uma práxis pastoral que produz mecanismos de encontro é que olharemos para o outro com olhar cristão.

Trata-se de reconhecer o outro e apreciá-lo ‘como outro’, com a sua sensibilidade, as suas opções mais íntimas, o seu modo de viver e trabalhar. Caso contrário, o resultado será, como sempre, ‘um projeto de poucos para poucos’ (EG, n. 239), quando não ‘um consenso de escritório ou uma paz efêmera para uma minoria feliz’ (EG, n. 218). Se isso acontecer, ‘é necessária uma voz profética’ (EG, n. 218) e, como cristãos, somos chamados a fazê-la ouvir (QA, 27).

Diante de Cristo acontece o nosso reconhecimento como cristão, uma vez que nos conformamos a ele. Este encontro deve ser consciente e capaz de gerar em nós um desejo de imitar o ser de Cristo no mundo. Ricoeur diz que “o cristão é aquele que discerne a conformidade com a imagem de Cristo no chamamento da consciência” (Ricoeur, 2019, p. 101). Portanto, de forma consciente, o encontro com Cristo o traz a nós como referencial de conformidade e de existir diante de sua vida e missão. “Se o original do Sagrado está em Deus (santo), seu lugar de visitação, de epifania, está no ser humano à imagem de Deus, imagem invulnerável, inviolável” (Gesché, 2003, p. 41).

Ricoeur vê no outro uma multiplicidade de formas de reconhecimento. O reconhecimento passa pelo encontro. Há uma antropofania que na teologia do encontro passa a uma teofania. “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22,34-40). Para Ricoeur o outro é sempre possibilidade: “o outro não é apenas o outro homem, mas todas as múltiplas formas de alteridade que o si encontra no caminho do próprio existir e do próprio interrogar-se” (Jervolino, 2011, p. 70).

Diante de Jesus, a teologia do encontro dá ao ser humano uma estrutura para que ele leia sua própria existência, visite o seu interior, dialogue com a sua consciência, para depois, entrar no processo de “confrontação com Deus” (Ricoeur, 2019, p. 81). Este processo Ricoeur explica por meio de Moisés que diante da sarça ardente pergunta sobre Deus; e como Moisés será capaz de convencer o faraó e de guiar o povo no caminho da libertação externada por Deus (cf. Ricoeur, 2019, p. 81). Diante do questionar, Deus segue apresentando-se e sua palavra é uma “introdução que se anuncia como palavra imemorial, anterior à do profeta, e capaz de se autodesignar na primeira pessoa como a própria fonte de fundação e de autenticação do eu profético” (Ricoeur, 2019, p. 81). Ao reconhecer Deus convocando-nos, pelo encontro, ao seu agir e à sua vontade, acontece no sujeito uma conversão. Faz-se uma opção radical de reconhecimento da alteridade numa comunhão com todos.

O seguimento a Jesus Cristo implica formação dos discípulos. O chamado para segui-lo se dá primeiro pelo encontro pessoal, é o próprio Cristo que chama quem Ele quer (DAp 131). O segundo aspecto do seguimento é a conversão. A opção por Cristo e pelo seu Evangelho implica uma mudança de mentalidade, de vida (DAp 278-b), deixando de viver de forma individualista, fechada, para uma vida de comunhão fraterna, de diálogo e de participação, na busca da santificação de si e dos outros (DAp 278; 368). Tendo em vista que o discipulado é um processo e que ninguém está pronto, aquele que segue se torna discípulo do Mestre de Nazaré, que dia após dia vai amadurecendo no reconhecimento, no amor e no mistério. Jesus Cristo, por sua vez, insere os que Ele resgatou com sua vida no mistério do amor da comunhão trinitária, origem, sentido e fim de todo chamado, seguimento e missão (cf. Panazzolo, 2010, p. 177-184) (Souza, 2002, p. 601).

Podemos ver na teologia do encontro um texto narrativo de alteridade. Diante de um texto abre-se um mundo que só é decifrado pela “hermenêutica” (Ricoeur, 2006, p. 32). O encontro gera um enredo e, este, “é o paradigma de toda síntese do heterogêneo no campo narrativo” (Ricoeur, 2006, p. 32). Diante do outro nasce a possibilidade de compreensão, que é feita por uma “interpretação” (Ricoeur, 2006, p. 22) do mundo que nos é oferecido. Assim, Ricoeur traz uma potencialidade que existe no ser humano para criar e recriar um horizonte de possibilidades (cf. Dossê, 2007, p. 9). A interpretação da teologia do encontro é uma “operação hermenêutica interna ao texto” (Ricoeur, 2006, p. 44), pois cada encontro é um texto de alteridade e de reconhecimento que carece de ser compreendido.

O terreno da hermenêutica, uma vez conquistado, na realidade nunca é abandonado, pois não se pode dispensar a mediação da linguagem. A obra de Ricoeur, considerada na sua totalidade, permanece marcada pelo enxerto da hermenêutica na fenomenologia e se nos apresenta como uma ‘fenomenologia hermenêutica’, cujo princípio basilar se encontra naquela palavra de Aristóteles que Ricoeur gosta de citar: *to on léghetai pollachós*. Ao acontecer o fenômeno graças ao poder revelador da linguagem, nós captamos os múltiplos aspectos da humanidade que é própria de homens que agem e que sofrem (Jervolino, 2011, p. 78).

É o encontro que permite ao ser humano abrir-se ao outro, reconhecê-lo e conhecê-lo. Na teologia do encontro fazemos uma experiência que é única e pessoal com Cristo. Somos conduzidos a um processo de realização diante do reconhecimento de Cristo. Somos conduzidos a um processo de realização diante do reconhecimento de Cristo.

De fato, tudo na Igreja só se justifica enquanto mediação para uma *experiência pessoal* com Jesus Cristo. Esse encontro implica uma fé madura que resulta de uma opção livre, consciente do risco que corre, mas estimulada e sustentada pelo Espírito Santo (1Cor 12,3), que proporciona uma experiência de sentido, de realização humana, de paz e alegria que só Deus pode nos dar (Jo 14,27). A catequese deveria insistir, sobretudo, em conduzir os jovens a essa experiência, mais do que ensinar-lhes doutrinas e normas morais. Naturalmente essa vivência cristã só será alcançada pelo exercício da oração e da caridade, que implicam todo um processo mistagógico que deverá naturalmente se desenrolar numa comunidade cristã (DAP 286-294) (Miranda, 2019, p. 105).

A seguir, pensando na dimensão missionária da teologia do encontro, trataremos da vida de sociedade que atualmente temos, a fim de reconhecermos os desafios que enfrentaremos ao propormos uma práxis pastoral margeada pela teologia do encontro.

3.2. A visão de sociedade atualmente

Estamos diante de uma infinidade de possibilidades, mas, antagonicamente, estamos tão limitados e incapazes. Os valores ruíram e a nossa identidade passa por crises, onde o egoísmo e o desinteresse pelo outro ganharam grande destaque. Conhecemos tanto e nos importamos menos ainda! Este axioma é relatado em nossos meios de comunicação em cenas cada vez mais díspares e que se tornaram uma rotina. A violência e a morte são banalidades do dia-a-dia; a fome e o sofrimento não nos ferem mais! Fechados em nós mesmos, o pedido de Jesus de amar o nosso próximo como a nós mesmos (cf. Mt 22,37–39) não ressoa em nossos corações. A normalidade do erro tomou conta de nossa mecânica existência.

A questão da identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada "crise de identidade" é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (Hall, 2006, p. 7).

“Vivemos em sociedades plurais” (Henriques, 2014, p. 39), em realidades desiguais e confusas. O ser humano vive crises existenciais e de fé, diariamente. A sobrecarga do mundo atual traz exigências homéricas e, com isso, o peso de sobreviver recai de forma avassaladora sobre o ser humano. Hoje não pensamos em viver, mas sim, em sobreviver! Adoecemos constantemente e nossa fragilidade aumenta diante de nossas preocupações. Do corpo ao emocional, à relação de convivência tudo sofre uma avalanche de enfermidades.

Essas enfermidades não são infecções, mas modalidades vulneráveis de existência, fragmentações da identidade, incapacidades de integrar e refazer a experiência do vivido. A verdade é que as nossas sociedades ocidentais estão vivendo uma silenciosa mudança de paradigma: o excesso (de emoções, de informação, de expectativas, de solicitações...) está atropelando a pessoa humana e empurrando-a para um estado de fadiga, de onde é cada vez mais difícil retornar. O risco é o aprisionamento permanente nesse cansaço, como explicava profeticamente Fernando Pessoa: ‘Estou cansado, é claro, / Porque, a certa altura, a gente tem de estar cansado./ De que estou cansado não sei:/ De nada me serviria sabe-lo/ Pois o cansaço fica na mesma’ (Mendonça, 2016, p. 14).

Quando olhamos a história da sociedade, sempre encontraremos em cada tempo seus respectivos desafios. Veremos os erros que foram cometidos e nossa meta tem de ser de modificá-los no hoje; podemos aperfeiçoar o que deu certo para salvaguardar nossas atuais posturas. Ricoeur diz que “a história é uma certa maneira, para uma sociedade, de dar estatuto e elaboração a uma massa documental de que ela não se separe” (Ricoeur, 2010, p, 201). A nossa memória histórica permite que o passado seja visitado, a fim de trazermos luzes ao presente. Se já erramos tanto, por que erros maiores se apresentam no hoje diante de nós? Não aprendemos com as guerras? Com as armas nucleares? O Papa Francisco recorda-nos: “um ser humano que pretenda tomar o lugar de Deus torna-se o pior perigo para si mesmo” (LD, 73).

Creio na eficiência da reflexão, pois creio que a grandeza do homem está na dialética do trabalho e da palavra. (...) A palavra é meu reino e disso não me envergonho; ou, melhor, envergonho-me na medida em que minha palavra participa da culpabilidade de uma sociedade injusta, que explora o trabalho (Ricoeur, 1968, p. 9).

Defronte de uma realidade como a nossa atualmente, estamos convictos de que “a sociedade perdeu o contato com o que talvez seja uma sensibilidade singular, essencial à nossa

sobrevivência como espécie” (Goleman, 2009, p. 42). Não há o reconhecimento tão pensado e proposto por Paul Ricoeur. A alteridade não gera o desejo de sairmos de nós mesmos; estamos apáticos.

As rotinas de nossa vida cotidiana estão totalmente desconectadas de seus impactos adversos no mundo a nosso redor; nossa mente coletiva tem pontos cegos que desconectam nossas atividades cotidianas das crises que essas mesmas atividades criam nos sistemas naturais. Entretanto, ao mesmo tempo, o alcance global da indústria e do comércio significa que os impactos de nosso estilo de vida se fazem sentir em todos os cantos do planeta. Nossa espécie ameaça consumir e destruir o mundo natural em uma velocidade que excede, e muito, a capacidade de reconstrução do planeta (Goleman, 2009, p. 42).

Contudo, não podemos deixar que a realidade impeça-nos de conscientizar e de mudar o rumo da humanidade. O profetismo é uma voz necessária em todos os tempos. Nosso Papa Francisco tem alvitado muito que o termo minoria seja substituído pelo de cidadania plena, lamentando os desafios reais e atuais que vivemos e como devemos esforçar-nos para vencê-los.

É necessário empenhar-se por estabelecer nas nossas sociedades o conceito de cidadania plena e renunciar ao uso discriminatório do termo minorias, que traz consigo as sementes de se sentir isolado e da inferioridade; isto prepara o terreno para as hostilidades e a discórdia e subtrai as conquistas e os direitos religiosos e civis de alguns cidadãos, discriminando-os (FT, 131).

Ao abordarmos em nossa pesquisa o pensamento de Ricoeur e a teologia do encontro deparamo-nos com esperanças: chorando nossas atuais agruras, compreendemos que “o pranto é sempre nos humanos uma forma de reação” (Mendonça, 2018, p. 84). Ao se aproximar de Jesus, a pecadora chora sua existência aos pés do mestre (cf. Lc 7,36-50). O encontro com Jesus fez sua humanidade ascender com uma força tal, que não ela não se importou onde estava e quem a via e a julgava. Ela se deixou amar e transformar pelo choro. “Chorar é uma linguagem forte” (Arduini, 2002, p. 96). É a nossa biografia que contamos pelas lágrimas (cf. Mendonça, 2018, p. 85)! Temos, portanto, o que Ricoeur chama de “metamorfose do homem” (Ricoeur, 2010, p. 136). Na condição carnal e existencial este ser humano pode, pelo reconhecimento, transcender sua condição atual e transformar-se numa leitura fenomenológica do encontro; em um ser de possibilidades. A metáfora da metamorfose evoca a vida e a morte diante da aspiração pela busca ou não do reconhecimento mútuo. Portanto, “as figuras da alteridade são inúmeras no plano do reconhecimento mútuo” (Ricoeur, 2006, p. 263).

Na realidade cruel e laboriosa na qual vivemos é preciso, urgentemente, lançarmos um olhar de esperança a partir da teologia do encontro. Estabelecer diálogo para se chegar ao reconhecimento mútuo. Ir até o outro e possibilitar que o mesmo narre sua existência. “O objetivo do diálogo é estabelecer amizade, paz, harmonia e partilha de valores e experiências morais e espirituais em espírito de verdade e amor” (FT, 271). O Papa Francisco adverte-nos:

Temos de reconhecer que, ‘entre as causas mais importantes da crise do mundo moderno, se contam uma consciência humana anestesiada e o afastamento dos valores religiosos, bem como o predomínio do individualismo e das filosofias materialistas que divinizam o homem e colocam os valores mundanos e materiais no lugar dos princípios supremos e transcendentos’.[264] Não se pode admitir que, no debate público, só tenham voz os poderosos e os cientistas. Deve haver um lugar para a reflexão que provém de um fundo religioso que recolhe séculos de experiência e sabedoria. ‘Os textos religiosos clássicos podem oferecer um significado para todas as épocas, possuem uma força motivadora’, mas de facto «são desprezados pela miopia dos racionalismos»[265] (FT, 275).

Aprendemos nos estudos de Paul Ricoeur que o símbolo revela a intencionalidade e o ser do sujeito. A teologia do encontro procura conduzir o sujeito para uma autorreflexão diante de seu Criador e, assim, renovar-se, ressuscitar-se para se reconhecer como criatura amada. A teologia do encontro tem a simbólica de uma autobiografia. Lemos nossa história e abrimos páginas coloridas para escrevermos futuras. “Toda a história pode ser compreendida como o advento de um sentido e emergência de singularidades (Ricoeur, 2010, p. 92). A história é registrada, existencialmente, na memória e amparada pelo encontro na busca pelo reconhecimento mútuo.

É a força do presente que faz com que o passado não seja um peso que onera sobre nós de modo a nos paralisar; mas permaneça aberto com as suas possibilidades inacabadas – ignoradas por uma história vista só do lado dos vencedores – para as esperanças que alimentam nosso agir ético e político. [...] O mistério do Tempo no fim supera as capacidades da narrativa em responder poeticamente às aporias da reflexão filosófica e mostra a sua persistente enigmaticidade. A ideia de um só tempo e de uma só história é somente uma ideia-limite. O Tempo, além disso, permanece inescrutável. Mas esse reconhecimento final não é uma derrota para o pensamento, mas um convite a ‘pensar plus’ e a ‘dire autrement’. O mistério do tempo não equivale a um interdito que pesa sobre a linguagem; ele suscita sobretudo a exigência de pensar mais e de dizer de outro modo. Ao buscar responder a essa exigência, o desafio é constituído pela *identidade narrativa* tanto dos indivíduos quanto das comunidades históricas na resposta à pergunta: ‘Quem sou? Quem somos?, que passa necessariamente por nossa capacidade de narrar e de narramos (Jervolino, 2011, pp. 64-65).

Nosso próximo passo é falar de uma aplicabilidade da teologia do encontro na missão, como forma de ajuda ao ser humano hodierno, para que ele supere seu egoísmo e sua apatia diante do outro. Para tal, faremos uma leitura da parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37), que foi abordada por Ricoeur em sua obra “História e Verdade” (1968).

3.3. O Bom Samaritano: reconhecimento referencial para a teologia do encontro

Na obra *História e verdade* (1968) encontramos Ricoeur abordando a questão do *socius* e do próximo, tendo como paradigma a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37). Ricoeur vê na narrativa bíblica uma fonte singular de alimento para a reflexão e para a meditação (cf. Ricoeur, 1968, p. 99). Ao descrever a perícopes, nosso pensador procura responder a um questionamento: somos *socius* por vivermos em sociedade e apenas isto ou o ser humano é meu próximo, meu irmão? Quem é este que participa do meu mundo? É um desconhecido? É alguém que apenas segue uma conduta social para dizer que respeita o outro? Cadê meu irmão? Cadê o outro que é filho de Deus como eu?

Diante de tais indagações Ricoeur “converteu a história narrada em paradigma de ação” (Ricoeur, 1968, p. 100). Mostrou que o próximo apontado por Jesus “é a própria conduta de se tornar presente” (Ricoeur, 1968, p. 100). Diante do encontro, a narrativa bíblica explode num imperativo categórico: “Vai e faz o mesmo” (Lc 10,37) e, assim, a narrativa da parábola deixa de apenas narrar para indicar uma ação, e passa a se tornar uma experiência de reconhecimento. Ricoeur ao apresentar a parábola vê naqueles que não pararam para ajudar o caído, seres humanos que estão absorvidos pela função social que executam e, que, por isso, não se abrem à teologia do encontro (cf. Ricoeur, 1968, p. 100).

O samaritano também tem suas ocupações, seus afazeres; mas na narrativa bíblica ele pertence à “categoria da não categoria” (Ricoeur, 1968, p. 100). Para o judeu ele não tem importância. Para a narrativa, ele é alguém que interrompe sua viagem e se mostra livre de qualquer amarra social e absolutamente “disponível para o encontro” (Ricoeur, 1968, p. 100). O samaritano, pela capacidade do encontro, demonstra que “toda a sua compaixão é para além do ofício” (Ricoeur, 1968, p. 101).

Percebemos ao longo da história humana, que a parábola do bom samaritano não foi

vivida pelo ser humano. Diante de tantos conflitos e tantas desigualdades não fomos capazes de ir e fazer o mesmo (cf. Lc 10,37). Ricoeur percebeu isto ao chamar de “pessoa deslocada” (Ricoeur, 1968, p. 101) os seres humanos vitimados por grandes conflitos e grandes revoluções (cf. Ricoeur, 1968, p. 101). São aqueles que estão sofrendo à beira do caminho existencial e que, ocupados por funções sociais, ignoram e não amparam.

Os ‘menores’ são todos aqueles que não se recuperam por esse sentido da história. Existe porém outro sentido que reagrupa todos os minúsculos encontros deixados de lado pela história dos grandes; é outra história, uma história dos atos, dos acontecimentos, das paixões pessoais, tecidas na história das estruturas, do eventos, das instituições. Mas esse sentido e essa história estão ocultos; aqui está o cimo da profecia: os ‘menores’ eram a figura de Cristo, e nem os justos nem os injustos o sabiam; o último dia os surpreende: Senhor, quando foi que te vimos com fome... com sede? (Ricoeur, 1968, p. 102).

Para Ricoeur o samaritano atingiu o coração da parábola; ele fez a teologia do encontro; ele foi capaz de usar de sua compaixão como uma forma de praticar o ser próximo. Foi capaz de praticar a presença da misericórdia de Deus para aquele que sofre (cf. Ricoeur, 1968, p. 102). “O próximo é a maneira pessoal pela qual eu encontro o outro, para além de toda mediação social” (Ricoeur, 1962, p. 102).

Neste momento Ricoeur aponta a diferença entre o próximo e o socius. O primeiro é revelado no agir do bom samaritano, que é livre e aberto para ajudar o outro, demonstrando compaixão, sendo fraterno. O socius “é aquele a quem chego através da função social; a relação ao socius é uma relação mediata; atinge o homem na qualidade disto ou daquilo” (Ricoeur, 1968, p. 102). É aquele que apenas exerce na sociedade uma função e, por isso, não é capaz de demonstrar amor, afabilidade pelo outro. Não é capaz de fazer a experiência do encontro, pois está em desencontro com seu próximo.

O direito romano, a evolução das instituições políticas modernas, a experiência administrativa dos grandes Estados e a organização social do trabalho, sem falar na prática de diversas guerras mundiais, forjaram pouco a pouco um tipo de relações humanas capada vez mais dilatadas, sempre mais complexas, sempre mais abstratas. É natural que seja assim; pois é próprio da natureza do homem romper com a natureza e ingressar no estado ‘civil’, como se dizia no século XVIII. Nada de novo existe nisso, nada de inesperadamente maléfico; o impulso inicial do homem é ao mesmo tempo o impulso inicial da linguagem, do instrumental e da instituição: a partir daí só existem problemas de gradação, mas não de diferença de natureza entre uma existência social que se crê natural e uma existência social artificial. Apenas tornamo-nos mais

sensíveis a esse progresso das ‘mediações’ sociais, porque ele se acelerou e a súbita entrada das massas na história provocou uma procura de bens, de bem-estar, de segurança, de cultura que, na fase atual, exige planificações rígidas e um tecnicismo social que, com frequência, faz lembrar a organização anônima e inumana de um exército em campanha (Ricoeur, 1968, pp. 102-103).

Somente quando somos capazes de romper o mundo do egocentrismo e chegarmos ao próximo, faremos do reconhecimento a grande referência para o agir da teologia do encontro. A teologia do encontro que acontece na perícope do bom samaritano é a possibilidade de “reconstruir um acontecimento” (Ricoeur, 1968, p. 25); é a forma de ver no outro não o meu concorrente, mas o meu irmão.

O que a história deseja em última análise explicar e compreender são os homens. O passado de que nos achamos afastados é o passado humano. A distância temporal vem, portanto, ajuntar-se a essa distância específica vinculada ao fato de que o outro é um outro homem (Ricoeur, 1968, p. 31).

Para Ricoeur, o evangelho é uma constante chamada de consciência para o tema da caridade (cf. Ricoeur, 1968, p. 105). Olhar o ser humano com o olhar de Cristo é possibilitar que o outro se reconheça e faça da teologia do encontro a possibilidade de se libertar de toda dor e de toda exclusão. A teologia do encontro coloca o ser humano sempre diante do seu próximo para que assim aconteça o reconhecimento e, daí, a ação narrativa lucana de ir e fazer o mesmo (Lc 10,37) aconteça em todas as nossas narrativas humanas.

O tema do próximo é antes de mais nada um apelo a tornar-nos conscientes: e ainda é preciso servirmo-nos disso com discernimento, sem incriminar totalmente a máquina, as técnicas, os aparelhos administrativos, a segurança social etc. A técnica e em geral todo ‘tecnicismo’ têm a inocência do instrumento. O sentido do próximo é um convite a situar exatamente o mal em suas paixões específicas ligadas ao uso humano dos instrumentos. É um convite a romper com as velhas filosofias da natureza e a estabelecer uma crítica puramente interna da existência ‘artificial’ do homem. O vício da existência social não está em ser contrária à natureza; não é o natural que lhe falta, mas a caridade (Ricoeur, 1968, p. 108).

O reconhecimento do outro que a teologia do encontro permite “a interpretação do amor” (Ricoeur, 1968, p. 239); ou seja, fazer do mandamento do amor ao próximo como a ti mesmo (Mt 22,37-39) uma ação que cria laços e une corações. Ver o outro e reconhecê-lo; vincular histórias carregadas de compaixão. Cada ser humano que é reconhecido torna-se capaz

de reconhecer.

O ser humano não é dotado de uma essência imutável, mas é uma realidade plasmada sempre de novo, pelo próprio círculo hermenêutico da história. Como entendia Heidegger, o ser humano não se encontra na história como um objeto que contempla apenas o externo, mas como alguma coisa que faz parte de si mesmo. O ser humano tem, hermeneuticamente, a possibilidade reconfigurar permanentemente a sua vida, uma vez que a sua fonte histórica lhe oferece indicações de novas possibilidades da existência humana. Interpretar é compreender-se historicamente (Xavier, 2021, p. 141).

Jesus ao fazer da teologia do encontro uma forma para que o outro se reconheça, abre caminhos de cuidado e de responsabilidade que cada ser humano deve ter com seu próximo. Assim, os encontros são possibilidades de uma nova história emergir, marcada por alguém que foi acolhido e que agora é capaz de acolher.

O sujeito que crê e acolhe a revelação se vê chamado a servir, cultivar e aceitar a promessa de Deus sem nunca abandonar o lugar de sua responsabilidade. Sendo assim é capaz de testemunhar com a palavra e com a vida a responsabilidade pela própria humanidade. O sujeito convocado é aquele que se refigura como hóspede do humano e interpreta livremente o relato da sua existência recebida como resposta a um chamado que abre sempre novas possibilidades (Xavier, 2021, p. 20).

O bom samaritano é o amor desinteressado que apenas quer criar pontes, quer ser sinal de fraternidade. É uma experiência que não exige nada em troca. Encontra para salvar! O desejo de que o outro esteja livre de suas feridas e capaz de seguir sua história, faz do bom samaritano um portador do rosto salvador de Deus.

Foi por alguma razão que, perante a tentação das primeiras comunidades cristãs criarem grupos fechados e isolados, São Paulo exortava os seus discípulos a ter caridade uns para com os outros ‘e para com todos’ (1Ts 3,12) e, na comunidade de João, pedia-se que fossem bem recebidos os irmãos, ‘mesmo sendo estrangeiros’ (3Jo, 5). Esse contexto ajuda a entender o valor da parábola do bom samaritano: ao amor não lhe interessa se o irmão ferido vem daqui ou dacolá. Com efeito, é o ‘amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando pontes; amor que nos permite construir uma grande família onde todos nos podemos sentir em casa (...). Amor que sabe de compaixão e dignidade’ (FT, 62).

A teologia do encontro permite que olhemos para nossa atual realidade e sejamos capazes de reescrevê-la, evitando que tantos seres humanos continuem à margem da dignidade. É na busca por um reconhecimento que o rosto do outro clama a todo o instante. A dimensão missionária é capaz de apresentar ao mundo a teologia do encontro como uma forma de superação de tantas desigualdades e de tantos sofrimentos. É preciso reconhecer para ser reconhecido; é preciso amor para gerar amor!

3.4. A contribuição da teologia do encontro para a superação de uma sociedade egocêntrica por meio da dimensão missionária

O pensamento de Paul Ricoeur traz uma multiplicidade de temas e de aspectos importantes sobre a realidade. Nesta parte de nosso trabalho, Ricoeur trará para nós como fio condutor a ética (cf. César, 2002, p. 15). A teologia do encontro foi explicitada e, agora, abordaremos sua aplicabilidade numa “Igreja em saída” (EG, 24). Para tal, a forma de Ricoeur apresentar a ética, direcionará nosso pensamento na busca de uma compreensão do viver bem consigo e com os outros, margeada pela justiça.

A missão é necessária para “despertar a fé em Cristo nos corações dos homens e mulheres, seja os que já são batizados, mas que por motivos diversos se afastaram de Deus e da comunidade cristã, sejam dos que ainda não o conhecem” (Souza, 2002, p. 599). A missão faz uma aplicabilidade ética da teologia do encontro para ressignificar a alteridade ricoeuriana. A missão não tem data para iniciar e nem ponto final (cf. SOUZA, 2002, p. 600); é preciso estar em missão!

A atividade missionária da Igreja é provocada, sustentada e orientada pelo Espírito Santo (At 11,12; 15,28). Esse Espírito acompanha sempre a Igreja, segundo a promessa de Cristo (Jo 14,16), conduzindo-a à ‘verdade plena’ (Jo 16,13). Também do ponto de vista institucional, o Espírito Santo atua ao inspirar uma pluralidade de carismas que caracterizariam as primeiras comunidades (1Cor 12,4-7). Reconhecer a atuação contínua do Espírito Santo nos fiéis e na Igreja pede do cristão e da Igreja atenção e acolhida às possíveis inspirações do Espírito, que podem deixá-los desconcertados e perplexos, pois os caminhos de Deus não são os caminhos dos homens (Is 55,8) (Miranda, 2019, p. 43).

A Igreja traz dentro de si, em sua essência a missão! A teologia do encontro é uma forma da missão acontecer, pois vamos ao encontro; geramos a alteridade proposta por Ricoeur e abrimos um horizonte de possibilidades para o reconhecimento mútuo. Diante da realidade que nos cerca somos, como Igreja, constantemente instigados ao encontro, para que o sujeito seja reconhecido em si mesmo, amado e portador da reciprocidade do amor (dimensão ética).

O sentido da Igreja, cuja missão é evangelizar o mundo no qual se encontra. Para tal deve conhecê-lo, seus valores e suas deficiências, suas linguagens e seus mecanismos, a fim de que a Palavra de Deus possa ser significativa, pertinente e devidamente acolhida por nossos contemporâneos. A tendência tradicionalista, bem como a fundamentalista, leva a Igreja a se tornar um gueto voltado para dentro de si mesmo, contrariando a finalidade missionária, que constitui sua razão de ser (Miranda, 2019, p. 73).

A Palavra de Deus aplicada pela teologia do encontro possibilita que o missionário leve as pessoas a descobrirem os elementos simbólicos e necessários de suas próprias existências diante do Mistério do Sagrado. A Palavra encontra no coração um terreno para sua aplicabilidade ou não e, assim, emancipar-se ou não. As experiências que a Sagrada Escritura narra dos encontros de Jesus são possibilidades, atualizadas, fora do tempo e do espaço; além da condição de narração, para que o mesmo encontro se dê em nosso hoje: pessoas e tempos diferentes diante do mesmo Cristo.

Se as pessoas descobrissem como encontrar os elementos de significado na própria experiência, como esses elementos podem se unir nos modos antigos de significado e por que na Antiguidade os elementos era reunidos dessa maneira, elas teriam consigo um instrumento muito preciso, conheceriam todos os seus pressupostos e implicações, seriam capazes de formar para si uma noção exata e poderiam verificar o quão bem ela explica as coisas distantes, alheias e arcaicas apresentadas pelos exegetas (Lonergan, 2012, p. 195).

No contato com o outro apresentamos nossa experiência pessoal da teologia do encontro e, assim, despertamos um desejo no outro de viver sua própria experiência – a possibilidade de escrever o evangelho segundo ele mesmo. A teologia do encontro:

Se manifesta principalmente como vontade de fazer-se próximo ao semelhante e de promover-lo, como extensão do eu em direção ao tu, para afirmar sua existência e orientar seu crescimento, trabalhando para que seja capaz de viver em uma dimensão de plena autonomia afetiva, exatamente como deseja (ou deveria desejar) um pai para seu filho (Roccochetta, 2002, p. 75).

Para irmos ao encontro de uma sociedade egocêntrica e conduzi-la à uma superação, é necessário gerar no ser humano uma ipseidade – como Ricoeur apresenta em sua obra *Tempo e Narrativa III* (2010) – isto é, a consciência reflexiva do sujeito diante de si mesmo. Ao ser capaz de voltar-se a si mesmo e perceber-se, o ser humano é capaz de ter autonomia. Portanto, será capaz de sobrepujar o egocentrismo e abrir-se à alteridade. Pela ipseidade Ricoeur propõe que o ser humano seja capaz de gerar uma identidade-narrativa que o permite reescrever-se.

Pode-se dizer, assim que o si-mesmo é refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Diferentemente da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. O sujeito aparece então constituído simultaneamente como leitor e como scriptor de sua própria vida. [...] Como se comprova pela análise literária da autobiografia, a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas (Ricoeur, 2010, p. 419).

Ricoeur se debruça sobre o ser humano criando uma íntima relação entre linguagem e ação. Por conseguinte, o falar de si mesmo em Ricoeur é o sujeito capaz de narra-se. Na teologia do encontro Jesus utiliza-se da linguagem e da ação a fim de que o ser humano se reconheça – gerando uma autonomia moral. Ao se reconhecer, pela teologia do encontro, o ser humano deixa de ser um para ser comunidade. Ele encontra-se na identidade produzida pela alteridade. Ricoeur chama isto de identidade de uma comunidade. Inserido na alteridade o ser humano recebe narrativas e escreve sua história. Estar em comunidade é uma forma de superar o individualismo.

A noção de identidade narrativa mostra também sua fecundidade no fato de poder ser aplicada tanto à comunidade como ao indivíduo. Pode-se falar da ipseidade de uma comunidade, assim como acabamos de falar da de um sujeito individual: indivíduo e comunidade se constituem em sua identidade recebendo essas narrativas que se tornam, tanto para um como para a outra, história efetiva (Ricoeur, 2010, pp. 419-420).

A teologia do encontro realiza seu papel missionário ao conduzir o ser humano para que ele tome consciência de que “crer em Jesus Cristo não é mero sistema religioso a adotar” (Documento 114, 2022, p. 33); mas sim, um processo que revela “o anseio do Filho de Deus de encontrar e deixar-se encontrar” (Documento 114, 2022, p. 33). Deste modo há uma

transformação do ser humano que reconhece em Jesus uma identidade que liberta-o de sua prisão individual.

A capacidade de ocorrer uma transformação no ser humano é um horizonte de possibilidades para que ele narre sua história, fazendo uma hermenêutica do si – ou seja: o eu e sua reflexividade. Contudo, Paul Ricoeur aponta-nos que tal transformação só é possível pelo “ipse”: que é um “eu” em transformação, aberto e que faz a experiência do reconhecimento, da identidade e da alteridade. O “idem” é o que Ricoeur denomina de “eu” sem mudança, portanto, o ser humano que está no egocentrismo e que não se abre para o reconhecimento, para o encontro. Só pelo “ipse” “um sujeito se reconhece na história que ele conta para si mesmo sobre si mesmo” (Ricoeur, 2010, p. 420).

A ideia de identidade narrativa dá acesso a uma nova abordagem do conceito de ipseidade, que, sem a referência à identidade narrativa, é incapaz de desenvolver sua dialética específica, a da relação entre duas espécies de identidade, a identidade imutável do *idem*, do mesmo, e a identidade móvel do *ipse*, do si, considerada em sua condição histórica. É no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da mesmidade e da ipseidade atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a teoria da promessa (Ricoeur, 2006, p. 116).

Este “ipse” ao fazer uma experiência de transformação passa a ser possuidor de sua ação, revelando uma fenomenologia do humano. O ser humano torna-se capaz de fazer, ou seja, ele tem a “capacidade de fazer ocorrer acontecimentos no ambiente físico e social” (Ricoeur, 2006, p. 110) diante da ação. Ao ser capaz, há reconhecimento! A mudança interna do ser humano é uma forma de acentuar que ele é possuidor de suas ações. Enfim, não tem como dissociar o ser humano de suas ações.

Ao agir, o sujeito capaz narra sua própria ação; reconhece quem é; e pode narrar-se a si mesmo de outro modo. Numa sociedade que não permite que isto aconteça, faz-se necessário que o sujeito que fez a experiência da teologia do encontro rompa o egocentrismo e narre aos outros sua experiência diante do evento Jesus Cristo. Narrar aos outros é o que chamamos de dimensão missionária.

O Evangelho, antes de ser uma mensagem religiosa, é, sem dúvida, uma mensagem para a vida. Não porque o conteúdo do Evangelho venha a prescindir de Deus, mas porque o critério central do Evangelho de Jesus consiste em que a mediação essencial entre o ser humano e Deus é a vida, a humanização da vida. [...] Uma norma qualquer, por mais divina que se considere, se não nos tornar mais sensíveis à dor do mundo e à felicidade das

peçoas, é uma norma que certamente não vem do Deus que Jesus anunciou. Em qualquer caso, a ética de Cristo tem que ser uma ética para a felicidade, para fazer com que nos sintamos felizes por ter nascido, e para tornar mais felizes os que estão a nossa volta. Isso supõe tornar-nos mais sensíveis a tudo o que gera ventura ou desgraça, bem-estar ou sofrimento (Castillo, 2010, p. 58).

Pela missão o ser humano abre-se como um ser que “é essencialmente um ser social, que só pode ser feliz nas relações pessoais com seus semelhantes” (Miranda, 2019, p. 79). Assim o “eu posso fazer” de Ricoeur (Ricoeur, 2006, p. 111) diz que a causa é a razão primária de uma ação. A causa da teologia do encontro é a busca do reconhecimento de si. Há uma luta existencial para responder quem somos. Há uma busca pela identidade pessoal. Há uma história que carece de ser reescrita a partir do encontro com o outro – o que Paul Ricoeur denomina de interlocução.

A autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso, pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem. Desse modo, a estrutura pergunta-resposta constitui a estrutura básica do discurso enquanto implicando locutor e interlocutor. Desse ponto de vista, a teoria dos atos de discurso permanece incompleta caso não relacione o caráter ilocutório desses atos com seus caracteres de interlocução. O simples enunciado constataivo do tipo ‘eu afirmo que’ sustenta seu próprio caráter ilocutório de um pedido tácito de aprovação que o conforta em sua própria segurança. A autodesignação recebe da denominação muito mais que um aumento de força ilocutório, recebe também um papel de fundação, no sentido em que a atribuição de um nome próprio, segundo as regras convencionais que regem a distribuição dos sobrenomes e dos nomes em uma cultura dada, constitui uma verdadeira instauração concernente a um sujeito falante capaz de dizer ‘eu, fulano de tal, me chamo Paul Ricoeur’ (Ricoeur, 2006, p. 111).

Jesus ao se encontrar com as pessoas gerou atuações de interlocução. Permitiu ao ser humano narrar-se a si mesmo, revisitando sua história e gerando uma linguagem carregada de ação. Em cada encontro uma transformação! Desta transformação o sujeito tornava-se responsável por suas ações. Jesus disse à mulher que iria ser apedrejada após o encontro com ele: “vá e não peques mais” (Jo 8,11). A responsabilidade diante da teologia do encontro é de conduzir o outro ao que Ricoeur chama de imputabilidade:

Cabe pois à ideia de imputabilidade centrar novamente sobre si mesma o poder de agir diante de sua contrapartida, ora o interrogador – ‘quem fez isso’ – ora, o inquisidor – ‘admita que você é o autor responsável’ –, ora o acusador – ‘esteja pronto a assumir as consequências de seu ato, a reparar os danos e a sofrer a punição’. É sob o olhar do juiz, portador mais da reprovação que do elogio, que o sujeito admite ser o autor verdadeiro de seu ato. O outro gira então, de algum modo, em torno do mesmo (Ricoeur, 2006, p. 265).

Quando pensamos em missão é preciso ler os sinais dos tempos e atualizar o anúncio da Boa Nova, a fim de “deixar transparecer em sua realidade a salvação de Jesus Cristo, a realização do Reino de Deus, o projeto do Pai de uma humanidade vivendo na justiça e na fraternidade” (Miranda, 2019, p. 45). Somos convocados, diante da missão, a fazermos acontecer a teologia do encontro na realidade atual do mundo. Em cada tempo desafios e circunstâncias exigem uma missão que é ipseidade missionária. “A palavra decisiva pode então ser pronunciada” ‘eu te envio’, ‘vai... e dize-lhes’. Essa palavra instaura a identidade mesma do enviado, muitas vezes chamado por seu nome, mas sempre singularmente designado” (Ricoeur, 2019, p. 82). Assim, após termos feito o caminho da ipseidade, buscando a alteridade, somos convocados à ajuda e ao anúncio na dimensão missionária da teologia do encontro.

Paulo, após ter feito a experiência da teologia do encontro, abandona o seu egoísmo, a sua natureza fria, para viver em comunidade. Rompe a morte solitária e experimenta a vida compartilhada. Paulo viu em Cristo o caminho para sua transformação pessoal. Abandonou o ser Saulo para ter Paulo a presença do Ressuscitado em si.

É nessa interpretação da glória de Deus figurada pela pessoa de Cristo que Paulo enxerta esse tema extraordinário da transformação do homem cristão nessa imagem. Ele forja assim a metáfora do si cristão como cristomorfia, isto é, a imagem da imagem por excelência (Ricoeur, 2019, p. 87).

A partir da realidade da teologia do encontro a nossa consciência passa a uma “experiência de reconhecimento das vivências no interior” (Ricoeur, 2010, p. 429), conduzindo-nos ao encontro do outro. Geramos em nós uma consciência da teologia. “Uma teologia da consciência requer, todavia, uma reinterpretação simultânea tanto do fenômeno da consciência como do querigma cristão” (Ricoeur, 2019, p. 96). Por conseguinte, há um convite diante do encontro, a repensarmos nossa existência à luz da verdade que emana do outro que é o Cristo.

Cristo redimiu o ser humano inteiro e deseja recompor em cada um a sua capacidade de se relacionar com os outros. O Evangelho propõe a caridade divina que brota do Coração de Cristo e gera uma busca da justiça que é inseparavelmente um canto de fraternidade e solidariedade, um estímulo à cultura do encontro (QA, 22).

Em missão – na busca por gerar, pela teologia do encontro, uma consciência reflexiva no sujeito, para que ele se reconheça e seja capaz de levar outros ao reconhecimento – acontece uma narrativa que busca valorar a identidade do missionário e do outro. “A identidade narrativa não esgota a questão da ipseidade do sujeito, seja ele um indivíduo particular ou uma comunidade de indivíduos (Ricoeur, 2010, p. 422). Somos capazes de narrar nossa história à luz da experiência do encontro, tanto de forma particular como em comunidade.

No livro dos Atos dos Apóstolos encontramos muito dessa afirmação, uma vez que cada Apóstolo fez uma experiência única, singular e decisiva à luz da teologia do encontro. Cada um foi chamado por Cristo para segui-lo em diferentes identidades narrativas. Já em comunidade, como relata o Atos, viveram juntos várias experiências com o Ressuscitado (cf. At 1,3).

Diante da obrigação de refletir sobre as consequências teológicas e a sua *práxis*, ressaltamos a grande responsabilidade que pesa sobre o cristão adulto na sua fé. O ideal deveria ser encará-la não como um peso, mas como uma alegria explosiva que brota do Evangelho. Ressaltamos que esse desafio é para o fiel consciente de sua missão, aquele disposto a contribuir para que a mensagem cristã, genuína e purificada, chegue ao homem moderno. ‘O Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com seus sofrimentos e suas reivindicações, com sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura’ (EG 59) (Nobre, 2023, p. 205).

Há uma pluralidade de experiências do sujeito para com Jesus e, estas, são referenciais para a missão. Diante do relato do outro, o “ipse” – “o eu em transformação” de Ricoeur (cf. 2010, p. 419) abre-se para a sua própria experiência que terá uma linguagem e uma realidade única.

A missão será mais uma voz, entre as demais, apresentando e não impondo a mensagem cristã, a saber, o sentido último da história, do mundo e da existência humana na perspectiva aberta por Jesus Cristo. missão mais complexa devido à pluralidade de linguagens, experiências de vida, expectativas de futuro, diversidade de crenças e mentalidades, que exigirão pastorais diversificadas para serem acolhidas e eficazes (Miranda, 2019, p. 86).

O trabalho da teologia do encontro está em criar condições de reconhecimento do sujeito à luz do evento Jesus Cristo. Diante da experiência forjada pelo encontro, teremos condições de levar outros a um processo de identificação. Deste processo resulta uma ação de saída, de uma redoma e de abertura à linguagem futura da consciência de se encontrar/reconhecer.

O que experimentamos marca fortemente nosso horizonte, condicionando nossa compreensão de eventos ou textos, presentes ou passados. E no conhecimento, não de objetos, mas de pessoas, a experiência com as mesmas pode ser mais qualificada se procurarmos com elas nos identificar (Miranda, 2019, p. 30).

O reconhecimento produz um sujeito aberto à alteridade. O outro deve ser visto, valorado, sentido. A experiência do encontro busca, não uma teoria sobre o outro, mas sim, reconhecê-lo e caminhar com ele em seus sabores, dores e alegrias. Teologia do encontro é andar junto, amparar, ter apatia. Caso contrário, o discurso é belo e a práxis vazia de reconhecimento.

Não se trata de nos tornarmos inventores de improviso, que extraem receitas não se sabe de onde, receitas que depois não servem para nada. Trata-se, antes, de somar-se ao clamor de milhões de seres humanos que esperam, necessitam e buscam respeito, tolerância, humanidade, sobretudo humanidade, de maneira que se torne insuportável para todos nós a dor das vítimas, a humilhação dos que andam pela vida sem rumo e sem esperança. Trata-se, definitivamente, de ser sensível ao que todos nós mais aspiramos: justiça, paz, esperança e a alegria de quem pode desfrutar de tudo o que é belo, digno e formoso que Deus (segundo nossas crenças) pôs nesta terra (Castillo, 2010, p. 24).

A partir do eu em transformação, vislumbramos esperança para sairmos do cárcere egoísta que atualmente vivemos. O cristão é alguém que tem uma identidade narrativa eclodida

na teologia do encontro. Do reconhecimento nasce o desejo missionário de que a esperança invada cada coração, retirando o medo e conduzindo o ser humano a uma transformação na busca de sua consciência reflexiva.

O ser humano, iluminado pela revelação de Deus, certamente se debruçará na transformação do mundo onde está inserido, pois vive em plena sintonia com o dinamismo criador. Sabemos que ‘Deus cria criadores’. Sendo assim o homem, potencializado por Deus, torna-se um verdadeiro opositor ao mal. Sabe que esse impede, de todas as formas, a realização humana, aprisionando o humano, seja nas suas dimensões física, espiritual, individual ou coletiva. Conjuntamente com o homem na dedicação amorosa de construir e reconstruir o mundo, lá está Deus, pois sabemos que, ‘onde reina o amor, fraterno amor, Deus aí está’ (Nobre, 2023, p. 211).

O “eu” pede para ser encontrado; sonha ter sua dignidade restaurada; espera por dias em que uma nova identidade possa ser escrita à luz do encontro. Há dentro do “eu” um projeto de esperança. A coragem por crer que o chamado de Deus a cada um é para a vida em Cristo (cf. Rm 6,23) e uma vida de liberdade e de dignidade.

O ser humano apresenta vertente retrospectiva e vertente prospectiva. A vertente retrospectiva conserva. Acumula experiências, saber e valores. Mantém o passado. É memória. A vertente prospectiva cresce. Avança, amadurece. É tempo aberto. Projeta-se no futuro. É o ainda-não-realizado. É esperança. Esperança é aspirar. É buscar o que falta. É gerar o ‘novo’. É ter os olhos voltados para o futuro. Esperança é ‘sonho de quem está acordado’, diz Aristóteles. Para Kierkegaard, esperança ‘é paixão pelo possível’. Segundo Moltmann, a esperança orienta ‘para aquilo que ainda não tem lugar e que pode vir a tê-lo’. O filósofo Ernst Bloch escreve: ‘O importante é olhar carregado de esperança, que é o olhar da função utópica’. A esperança leva a querer algo mais. É ‘antecipação criadora’. A esperança tem rosto novo. É madrugada, e não crepúsculo. Jamais ‘envelhece’. Esperança é o mundo factível. Antecipa aquilo que ainda não é realidade. É o futuro que ainda pode ser convertido em história viva (Arduini, 2002, p. 166).

Ir ao encontro significa estar aberto à compreensão de que realidades diferentes das nossas aguardam nossa acolhida. Jesus acolheu a todos: pobres, pecadores, cobradores de impostos, leprosos etc. Quem faz o reconhecimento pela consciência reflexiva de si mesmo, diante da teologia do encontro, tem de ter esta abertura acolhedora de Cristo. Caso contrário, o anunciador não dará testemunho do que prega.

O reconhecimento das realidades econômicas, culturais e sociais, é fundamental no processo de evangelização, pois é a partir da dimensão concreta de cada povo que a Igreja anuncia o Evangelho: não se deve fazer ‘tábua rasa’ das populações às quais se anuncia o Evangelho, nem ignorar sua história, suas condições sociais, políticas e econômicas e nem sua cultura. Entretanto, partindo dessas dimensões, a Igreja objetiva apresentar a Boa-Nova de modo atraente e contextualizado, valorizando os diversos elementos que formam e caracterizam esses povos, para aí inserir o anúncio de Jesus Cristo (Souza, 2019, p. 16).

Ao olhar para o outro buscamos o reconhecimento e que o outro se construa a partir de nosso encontro. É enxergar a “compreensão da própria participação humana no ser de Deus” (Nobre, 2023, p. 179) e ajudar o ser humano a sentir Deus em si. É aproximar o outro da revelação, pois “se é Deus mesmo quem constitui o ser da criatura e a revelação não parte de algo externo, o que resta é fazer com que o ser criado tome consciência dela” (Nobre, 2023, p. 178).

Como Deus pôde querer dialogar com o humano? Como a criatura, presa aos laços da finitude, conseguiu perceber a riqueza da presença divina na história da salvação? Sabemos que a história avança com a narração natural do tempo, com a presença divina se concretizando, se manifestando no processo natural de realização da criatura humana. O diálogo que proporciona essa realização do ser criado está no plano de Deus. É de natureza da religião provocar essa relação dialógica entre Deus e o humano mediante a atitude orante, cuja revelação nesse campo também eclode conceitualmente (Nobre, 2023, p. 215).

O encontro é a forma do coração chegar ao “amor infinito” (Ratzinger, 2007, p. 189). Diante da experiência de acolhida e de reconhecimento o outro encontra-se aberto para Deus. Na iniciativa de Deus em dar-se ao ser humano, nasce um diálogo de amor infinito com a humanidade. Acontece uma história de salvação, cujo convite é fazermos, constantemente, uma experiência dialética de diálogo, reconhecimento e alteridade. Nobre (2023), na página 215, usa Paulo VI para explicar-nos pela Ecclesiam Suam a beleza do ato de revelar-se de Deus e do diálogo que esta ação estabelece com a humanidade:

A revelação, quer dizer a relação sobrenatural que Deus tomou a iniciativa de renovar com a humanidade, podemos-la imaginar como diálogo, em que o Verbo de Deus se exprime a si mesmo na Encarnação e depois no Evangelho. Esse colóquio paternal e santo, interrompido entre Deus e o homem pelo pecado original, é maravilhosamente reatado no decurso dos tempos. A história da salvação narra este diálogo longo e variado, a partir de Deus e a travar conversação com o homem, variada e admirável. É nesta conversação

de Cristo entre os homens (cf. Br 3,38) que Deus dá a entender alguma coisa mais de si, o mistério da sua vida, admiravelmente una na essência e trina nas pessoas, e diz, em resumo, como quer ser conhecido: Ele é Amor, e como quer ser honrado e servido por nós: amor é o mandamento supremo que nos impõe. O diálogo torna-se pleno e confiado; é convite para a criança, o místico se exaure plenamente nele (ES, 41).

A junção teologia do encontro com o pensamento de Ricoeur e, agora, com elementos missionários abre horizonte para a compreensão da missão de Jesus em resgatar o ser humano; da “necessidade de desvendar as múltiplas capacidades do ser humano que leva Ricoeur” (Nascimento; Salles, 2013, p. 83) a uma hermenêutica do si; e da missão como novas formas de discipulado e comunhão (cf. DAp, 233). Assim, transpomos o campo “das razões teológicas para a ação pastoral, ou seja, como poderiam as verdades expressas teologicamente ser, de fato, vividas” (Miranda, 2019, p. 101) em nossa realidade.

Com o pensamento de Ricoeur, a teologia do encontro e a experiência missionária tornam-se dizíveis; se entrelaçam. Elas têm uma linguagem que ultrapassa toda camada existencial e ancora-se na consciência libertadora da ipseidade. Em cada experiência a linguagem narra a totalidade do desejo e da ação do ser em reconhecer-se.

O milagre é que, sob a linguagem da experiência viva, haja camadas de linguagem cada vez mais fundamentais que precedem cada sujeito falante – linguagem que Rosenzweig já vê emitida, promovida, instituída no discurso bíblico explicitado pelo Talmude. O milagre é que haja um *dizer* da Criação, um *dizer* da Revelação, um *dizer* da Redenção. Não somos mestres dessa linguagem, é ela que abre a nossa experiência mais fundamental para a linguagem. É essa linguagem, igualmente, que faz com que se mantenham juntas a metáfora e o seu sentimento especulativo. Mas é importante que a linguagem seja, ela própria múltipla (Ricoeur, 1996, p. 69).

Estar em missão significa que o Evangelho criou suas raízes em mim; eu fui selado por ele na experiência da teologia do encontro e impelido à alteridade. A missão é colocar-se em ação diante da “intencionalidade da consciência para uma alteridade integral” (Ricoeur, 1996, p. 166).

Evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade: ‘Eis que faço de novo todas as coisas’. (46) No entanto não haverá humanidade nova, se não houver em primeiro lugar homens novos, pela novidade do batismo (47) e da vida

segundo o Evangelho.(48) A finalidade da evangelização, portanto, é precisamente esta mudança interior; e se fosse necessário traduzir isso em breves termos, o mais exato seria dizer que a Igreja evangeliza quando, unicamente firmada na potência divina da mensagem que proclama, (49) ela procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhes são próprios. Estratos da humanidade que se transformam: para a Igreja não se trata tanto de pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas de chegar a atingir e como que a modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação (EN, 18-19).

A missão empenha-se, em todos os tempos, na superação dos mais adversos problemas, sentimentos de medo e dificuldades. Impelidos em darmos uma resposta à alteridade que aflorou da teologia do encontro, o nosso eu quer realizar-se no desejo de que outros façam uma experiência do encontro e caminhem rumo à alteridade.

O empenho em anunciar o Evangelho aos homens do nosso tempo, animados pela esperança, mas ao mesmo tempo torturados muitas vezes pelo medo e pela angústia, é sem dúvida alguma um serviço prestado à comunidade dos cristãos, bem como a toda humanidade (EN, 1).

Há na teologia do encontro e na missão o desejo de criar um ser humano responsável. Responsabilidade é o que Ricoeur denomina de imputabilidade: “torna o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si mesmo” (Ricoeur, 2006, p. 119). Perante a transformação que o encontro gera, o ser humano vê-se imputado a uma resposta que carrega uma exigência de alteridade. O outro torna-se minha urgência! Disse Cristo: “eu vim para que todos tenham vida” (Jo 10,10). Nesta fala notamos a responsabilidade de Cristo diante do outro. Saímos, portanto, diante da alteridade, de uma responsabilidade pessoal e partimos para a “responsabilidade coletiva” (Ricoeur, 2006, p. 155).

A responsabilidade coletiva acontece no seio da missão. Ela só é possível quando o reconhecimento e a alteridade unem-se em prol da experiência que busca salvar o outro, uma vez que o “eu” passou pela conscientização de que nos salvamos juntos. “O eu, interpelado, é arrancado de seu estado de separação e de gozo de si e chamado a responder” (Ricoeur, 2006, p. 172). Para Paul Ricoeur a responsabilidade “não é, pois, afirmação de ipseidade, mas resposta que segue o modelo do ‘eis-me’ de Abraão” (Ricoeur, 2006, p. 172).

Abraão diante do chamado de Deus faz uma experiência de encontro ímpar: coloca-se a serviço. Obedece ao pedido de YHWH e leva seu filho para o sacrifício. Abraão não pensa em si, mas tem uma responsabilidade coletiva – fazer a vida na aliança com YHWH acontecer para que seu povo tenha vida. Abraão faz, na teologia do encontro, uma aliança missionária, onde ele será pai de um povo (cf. Gn 26,4), alicerçado no encontro com YHWH.

Ir além de seus limites, é o chamado de Abraão que é guiado por sua fé em YHWH. Frente às incertezas e a tantos medos que sentia, Abraão creu! Creu mesmo quando lhe faltará todo tipo de esperança. As palavras da teologia do encontro permitiram a Abraão ser pai na fé de um povo. Ele fez o caminho do crer. Daí o medo e as incertezas saíram da narrativa bíblica abraâmica, restando um novo sentido que é produzido “na potência linguística de produção do novo” (Castro, 2016, p. 26). Este sentido novo, carregado de esperança, baseado na fé em YHWH (cf. Gn 15,6), que convida Abraão a fazer uma aliança que gera descendência (cf. Gn 17,1-8). A teologia do encontro que Abraão experimenta produz um novo significado de vida para ele e para o seu povo. Aquele povo sem um rumo, uma proteção agora caminha sobre os cuidados de YHWH.

A missão é o chamado para colocarmos em prática a experiência pela qual fomos tocados e marcados. Há uma responsabilidade coletiva pela humanidade. Há o desejo que todo ser humano faça a experiência do encontro e seja marcado por ela. A humanidade que sofre com tantos desafios, torna-se “um silencioso terreno fértil” (FT, 137) para o sofrimento, a angústia, a falta de esperança. Assim, a dor passa a ser mais presente que o amor. Pela teologia do encontro a humanidade sai de uma objetividade e parte para encontrar sua realização na essência do ser humano que é Deus.

A humanidade é personalidade da pessoa, tal como a objetividade era a coisidade; é o modo de ser de acordo com o qual se deve regular toda a aparição empírica daquilo a que chamamos um ser humano; é, em linguagem heideggeriana, a constituição ontológica dos ‘entes’ humanos (Ricoeur, 2019, p. 100).

Jesus fez tudo para ajudar o ser humano a se encontrar. Cada encontro carregou sua singularidade e sua importância, pois “toda vida conta, e nenhuma é mais importante que outra” (Ricoeur, 2008, p. 12). O fato de Jesus se importar significa o desejo de levar o ser humano a agir em conformidade com o coração de Deus. Cada ser humano agindo na direção do bem, significa um mundo melhor e mais digno para todos. Jesus não fazia distinções, a todos olhava com misericórdia e igualdade. “Desde os gregos igualdade é sinônimo de justiça; é a capacidade

de pronunciar esse juízo de importância que faz parte dos pressupostos antropológicos do ingresso na ética” (Ricoeur, 2008, p. 12). Tendo a experiência de Jesus como referencial/modelo o ser humano externa uma ética do amor e da justiça.

O si-mesmo não é como o outro, como se a relação de alteridade evidente no âmbito dialógico da atestação fosse a única; é fundamental pensar também o si-mesmo como um outro, ou seja, como um (‘um’, artigo indefinido) outro qualquer, mas também como um (‘um’, numeral cardinal) outro na relação dialógica potencialmente infinita que o discurso da identidade virtual ou concretamente estipula, o que amplifica o sentido dialógico para o sentido comunitário, abrindo caminho para uma ética cuja modalidade não é apenas dual, mas sobretudo projetiva, no sentido de que extrapola a relação entre o si-mesmo e o seu provável interlocutor e instaura aquilo que Ricoeur considera como ‘instituição’ (Castro, 2016 p. 38).

A ética de Cristo é uma ética do amor e da misericórdia, que está diretamente relacionada com a libertação do ser humano. Jesus ultrapassa o mundo das ideias, da doutrina na busca por conduzir o ser humano à prática da ética do amor (cf. Libânio, 2013, p. 167). Fazer da missão um terreno fértil para a teologia do encontro é dar passos na direção de um ser humano que se realiza e possibilita que o outro também o faça. Há o desejo de viver os valores que Cristo viveu, pois, a teologia do encontro postula como exigência esta solidariedade para com a humanidade. “Quando o ser humano fala de valores transcendentais como verdade, bem, beleza, unidade, solidariedade, justiça está a referir-se a Jesus Cristo” (Libânio, 2013, p. 162). Temos:

A relação entre a linguagem sobre Cristo feita unicamente a partir da própria natureza concreta e existencial do ser humano e a que se elabora a partir da revelação encontram pontos de contato. [...] A constituição do ser humano, prescindindo da fé explícita em Jesus Cristo, impulsiona-o a expressar-se como alguém desejoso de unir-se ao divino até o extremo que a pessoa de Jesus realizou plenamente. A linguagem secular sobre os valores humanos se veste de esperança. Anunciamos e ansiamos pela realização de utopias no interior da história, embora saibamos que elas não se concretizarão totalmente. A linguagem explícita sobre Jesus mostra como aquilo que, na anterior, se formulava de maneira implícita e a modo de desejo já se atualizara na sua pessoa (Libânio, 2013, p. 165).

O ser humano marcado pela experiência do encontro é capaz de realizar uma experiência missionária onde quer que ele esteja. Cada pessoa que encontrada é uma possibilidade de uma identidade narrativa acontecer, margeada pela teologia do encontro. O

“eu” torna-se agente transformador da realidade a partir dos valores que a teologia do encontro lhe proporciona. Há uma norma: anunciar e propagar a experiência vivida na teologia do encontro.

Uma norma – seja qual for seu titular – implica como defrontante um ser capaz de entrar numa ordem simbólica prática, ou seja, de reconhecer nas normas uma pretensão legítima a regular as condutas. Por sua vez, a ideia de imputabilidade como capacidade deixa-se inscrever na longa enumeração das capacidades com as quais gosto de caracterizar, no plano antropológico, aquilo que chamo de homem capaz: capacidade de falar, capacidade de fazer, capacidade de narrar-se; a imputabilidade soma a essa sequência a capacidade de colocar-se como agente (Ricoeur, 2008, p. 52).

A teologia do encontro é uma normatização do cuidado; uma forma de dizer, numa linguagem narrativa, que o outro se sente humano pelo cuidado. Na narrativa do Gênesis diante do mundo criado por Deus, o Criador delega ao ser humano o cuidado para com a criação (cf. 2,15). Tudo que existe merece nosso cuidado. “O cuidado pelo outro e o nosso cuidado com a terra estão intimamente ligados” (LD, 3). Jesus tinha em sua relação para com a humanidade um olhar amoroso e cuidadoso que despertava admiração das pessoas. “Como deixar de admirar esta ternura de Jesus por todos os seres que nos acompanham no nosso caminho?” (LD, 1). Este questionamento é um imperativo na vida do missionário que passou pela acertada experiência da teologia do encontro.

Temos, portanto, três palavras-chave: ‘sinais’, ‘fé’ e ‘vida’. Jesus realizava coisas que tinham um significado. Por isso, tais coisas são denominadas ‘sinais’, sinais que produzem uma profunda experiência que é a fé. E com tudo isso, o que Jesus queria, definitivamente, era dar vida. Que a pessoa tivesse uma vida plena, digna, segura, feliz. Por isso curou os enfermos, deu de comer aos famintos, acolheu os estrangeiros e excluídos sociais, tratou com respeito e delicadeza as mulheres e as crianças, conviveu com os pecadores e as pessoas malvistas na sociedade de seu tempo. Mas não somente isso. Porque a vida, inclusive a mais segura e a mais digna, afinal de contas, chega a um momento em que se vê limitada, enferma e termina na morte. Daí que Jesus disse muitas vezes que a vida, que ele prometia, é a vida ‘eterna’ (Mt 25,46; Mc 10,30; Lc 18,30; Jo 3,15.16.36; 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.54.68; 12,25.50; 17,2.3), a saber uma vida sem limitação alguma, uma vida plena, que não acabará nem com a morte, mas que, mediante a morte, ver-se-á transformada e chegará à sua plenitude total (Castillo, 2010, p. 62).

“A Palavra de Deus ensina que, no irmão, está o prolongamento permanente da Encarnação para cada um de nós” (Passos, 2018, p. 100). Cristo, na teologia do encontro,

convida-nos a ver no próximo o rosto amoroso do Pai. Quando percebemos esta alteridade teológica, o outro torna-se meu irmão; torna-se alguém para partilhar minha história; torna-se filho no Filho.

A teologia da revelação, como vetor essencial e organizadora da reflexão teológica contemporânea, entende que não é possível falar de Deus sem levar em conta a humanidade de Jesus. Nele a experiência humana torna-se o viés privilegiado para esse teologizar e captar a revelação do mistério (Nobre, 2023, p. 73).

A missão e a teologia do encontro são, portanto, formas do ser humano expressar a resposta do cuidado que sentiu diante do encontro com Cristo. A acolhida, o respeito, a solidariedade para com a dor do outro faz da experiência com Jesus uma realidade transformadora! Somos, por ele, convocados à partilha da experiência do encontro. Somos convidados à identidade na alteridade.

O culto a Deus só será autêntico se incluir o cuidado com o semelhante. Jesus foi bem incisivo nessa questão (Mt 15,4-6; Lc 10,29-37), expressa posteriormente pelo apóstolo João (1Jo 4,20s). A sensibilidade de Jesus pelos seres humanos, sobretudo por aqueles que se encontravam em situações de sofrimento, de marginalização, de pobreza, de desprezo social, fica patente em suas palavras de acolhimento e em suas curas de enfermidades. O Reino de Deus acontecia em sua pessoa a tal ponto que podia exclamar com verdade: ‘Felizes os pobres, os famintos, os que choram’ (Lc 6,20s). Seu ensinamento urgindo um cuidado maior com o outro, pregando o perdão fraterno, a partilha de bens, o respeito mútuo, até o amor do inimigo (Mt 5-7), indicava as condições para a realização efetiva do projeto de Deus para uma nova sociedade, para uma humanidade que constituísse realmente a família de Deus (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35; Lc 8,19-21) (Miranda, 2019, p. 80).

Cabe-nos um questionamento ricoeuriano: “O que desejamos fundamentalmente?” (Ricoeur, 2008, p. 3). A sociedade que vivemos não nos leva a pensar assim. Ela conduz-nos a uma “mínima possibilidade de sentido fugaz” (Cortella, 2016, p. 25) presente no simples ter e consumir; gerando, portanto, “obstáculos da convivência humana” (Cortella, 2016, p. 43). Para ultrapassarmos este triste cenário, a teologia do encontro evoca nossa singular experiência, evidenciando o reconhecimento e alteridade como formas de missionariedade. Assim, dizemos não ser possível:

Não é possível admitir a persistência desse envergonhamento; não é aceitável assimilar depauperações da dignidade coletiva; não é moralmente justificável a omissão e a lerteza de uma sociedade no enfrentamento de tudo aquilo que humilha, ofende e degrada a integridade do outro na partilha da vida e na convivência humana (Cortella, 2016, p. 61).

A busca por uma sociedade que reconheça cada ser humano como filho de Deus deve ser nossa motivação pastoral. O reconhecimento não permitirá exclusões, guerras e tantas mais formas de sofrimento. O outro é meu irmão! Esta máxima é a fonte de quem fez uma autêntica experiência de Cristo!

Conclusão

O capítulo pretendeu realizar uma aproximação da teologia do encontro com a dimensão missionária ontológica do ser Igreja. Esta aproximação foi construída sob o olhar pastoral da teologia do encontro diante de nossa atual sociedade, seus desafios e sua forma egocêntrica. Utilizando do pensamento de Paul Ricoeur, o resultado foi a construção de um quadro que nos permitiu ver como a missão, ao valer-se da teologia do encontro, pode ajudar o ser humano na superação do egoísmo.

Neste caminho evidenciamos uma leitura hermenêutica da teologia do encontro que conduza o ser humano ao reconhecimento como cristão e sua responsabilidade para com o outro. Portanto, despertando a dimensão missionária presente na teologia do encontro.

A nossa sociedade sofre com tantos desafios e tantas provações que levam às desigualdades, ao caos, ao egocentrismo. O ser humano clama por ser livre de tantas dores e angústias, mas gera-as a todo o momento. Estamos em tempos tão necessários de uma teologia que se abra, de forma missionária, revelando ao ser humano que o encontro com Deus é sempre transformador e libertador. A teologia missionária aliada à teologia do encontro gera esperança para o mundo.

Diante de todos os desafios da atualidade, a Teologia Fundamental assume duas dimensões: uma que é por sua vez intelectual e testemunhal; outra que é uma interpretação da esperança cristã. A primeira responde no palco da existência humana a questão da credibilidade da revelação; a segunda, ao mesmo tempo da primeira, abre perspectiva para se pensar a questão da esperança cristã e se realiza no acontecimento Jesus de Nazaré. Nesse

sentido, a Teologia Fundamental tem uma função promotora da práxis cristã. Práxis essa pautada efetivamente no amor libertador de Deus (Xavier, 2021, p. 223).

A teologia do encontro apresenta Deus se comunicando ao ser humano. Este encontro gera reconhecimento e convida a uma adesão missionária: ir ao encontro do outro, permitindo que o outro seja reconhecido. É ser capaz de acolher e de colocar em prática a experiência transformadora do encontro. É uma experiência pessoal e singular, mas que precisa ser comunicada como mensagem libertadora a todos os povos.

Deus se comunica com seu povo, traz a Revelação do seu Reino por meio de Cristo. O povo aderindo ao projeto revelado se torna membro de uma comunidade de fé. Essa fé é exposta e vivenciada no cotidiano das pessoas que em suas jornadas utilizam símbolos, gestos e palavras que expressam a fé e a Aliança do povo com seu Deus e que demonstram adesão e seguimento. A maior expressão dessa comunicação se dá no acolhimento dos ensinamentos de Cristo, isto é, a prática da caridade (Nobre, 2022, p. 49).

“O reconhecimento de si no outro” (Souza, 2017, p. 88) é fundamental na teologia do encontro. Diante do outro que sofre, que está excluído, eu preciso gerar reconhecimento. O reconhecimento supera todo o tipo de negatividade e abre o ser humano para a esperança do recriar-se. É a busca de Ricoeur que procura conduzir o ser humano a uma “reflexão do ser humano capaz” (Souza, 2012, p. 38). Ao ser encontrado, a história é refeita e o horizonte de possibilidades aberto. Quando pensamos numa teologia missionária, comungamos do ser humano capaz de Ricoeur que ao fazer a experiência da teologia do encontro, abre-se a uma nova narrativa pessoal. Segundo Ricoeur, “o cristão é alguém que professa a adesão primordial à vida, palavras e morte de Jesus” (Souza, 2017, p. 43). Portanto, é alguém que fez a experiência da teologia do encontro e a seguir, colocou-a em prática.

Ao olhar para Jesus de Nazaré vemos a presença de Deus ao lado dos menos favorecidos; Ele debruçou-se inteiramente a favor do ser humano, nas relações de serviço e de amor. Karl Rahner falou do renascimento da nova sensibilidade ao tratar da ‘identidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo’, entendendo, com isto, que o próximo já é todo ser humano (Nobre, 2022, p. 117).

Quando nos debruçamos na parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) que foi abordada por Paul Ricoeur, percebemos que ao evocá-la, o pensador quer apresentar o “fim ético da religião” (Souza, 2017, p. 368). Ricoeur quer que a narrativa bíblica seja um referencial para todo o agir cristão, pois a vocação fundamental que está presente na experiência religiosa é “a capacidade de se fazer o bem” (Souza, 2017, p. 368). A teologia do encontro revela o cuidado do Cristo em salvar aqueles que ele encontrava.

Lucas salienta o papel de Jesus como salvador com traços finos e delicados a respeito dos pecadores (cf. 15,1-32), do cuidado com a viúva que perde o filho único (cf. 7,11-17), da acolhida da pecadora (cf. 7,36-50), do acompanhamento das mulheres (cf. 8,1-3), da visita a amigas (cf. 10,38-42), da atenção aos doentes ao impor a mão em cada um para curá-los (cf. 4,40-41; 13,13), do samaritano que cuida da vítima (cf. 10,25-37) (Libânio, 2013, p. 26).

A parábola do Bom Samaritano é um convite ao encontro com o meu próximo; é um referencial cristão de saída de si mesmo tendo o outro e sua realização, o desejo motivador para uma teologia missionária. Pelo reconhecimento o outro é acolhido, valorado e amado. Consequentemente, ele sente necessidade de responder ao acolhimento gerando mais encontros.

Em meio às incertezas e dúvidas, há a fé que vislumbra um mistério sempre maior como horizonte do peregrinar humano e que estimula à esperança. É preciso fazer a parte que compete a cada um, fazer o melhor possível, e deixar o espaço para a graça agir. Como afirma o Papa Francisco na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*: “ocupemo-nos da realidade que nos compete, sem temer a dor nem a impotência, porque naquela está todo o bem que Deus semeou no coração do ser humano. As dificuldades que parecem enormes são a oportunidade para crescer” (n. 78); e continua: “todos temos uma responsabilidade pelo ferido que é o nosso povo e todos os povos da terra. Cuidemos da fragilidade de cada homem, cada mulher, cada criança e cada idoso, com a mesma atitude solidária e solícita, a mesma atitude de proximidade do bom samaritano” (FT, n. 79). A esperança não deixa que sejamos dominados por uma tristeza inerte que favorece a apatia ou a sujeição (Gomes; Grümme; Silva, 2023, p. 437).

A partir da aproximação entre teologia do encontro e missão, abordamos a sociedade atual, onde o ser humano é tão capaz de abertura, mas, antagonicamente tão fechado. A busca de superação dos conflitos e dos desafios nasce da esperança construída em nossas relações. Ricoeur, com seu pensamento capaz de abarcar uma multiplicidade de temas e aspectos importantes sobre a realidade e o ser humano, fundamentou a nossa aproximação da teologia

do encontro com a missão. Assim, o ser humano busca o outro e, na busca, se reconhece como humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso trabalho procurou percorrer um caminho vislumbrando a teologia do encontro na Pessoa de Jesus de Nazaré, tendo como aporte o pensamento de Paul Ricoeur; e apontando para a dimensão missionária que ocupa na Igreja sua tarefa fundante. O objetivo foi de apresentar a importância da teologia do encontro na busca do sujeito atual, procurando pelo desejo de autorrealização, que o ser humano se reconheça. Pelo reconhecimento perpassamos a fenomenologia da alteridade na dimensão do cuidado. Para tanto, percorremos a revelação, buscando na teologia do encontro ver o Deus que se revela na história. Pelos gestos e pelas palavras, Jesus conduziu o ser humano na experiência do amor de Deus que se encarna e atualiza em nossa história pelo amor.

Diante da experiência da teologia do encontro utilizamos perícopes específicas para ilustrarem as formas e os meios do agir pastoral de Jesus de Nazaré. Em personagens, em contextos e em narrativas diferentes encontramos uma fenomenologia do cuidado. Jesus foi ao encontro do outro para que o outro percorresse seu caminho de reconhecimento, a fim de que assim pudesse chegar a “uma fenomenologia do homem capaz” (Ricoeur, 2006, p. 105). Pelo reconhecimento, Jesus apontou ao ser humano que ao ser reconhecido por Deus entra na esfera da alteridade e abre-se ao vir-a-ser “na linha do reconhecimento da responsabilidade” (Ricoeur, 2006, p. 107). Assim, cada ser humano que faz a experiência da teologia do encontro, nutre o desejo de conduzir o seu próximo a fazer a mesma experiência transformadora.

Ao analisarmos a teologia do encontro no agir de Jesus Cristo percorremos as formas singulares e ímpares da experiência vivida com o encontro. Cada pessoa foi vista e acolhida por Jesus de forma única, possibilitando, assim, que a marca individual da teologia do encontro valorizasse a narrativa histórica de cada personagem.

A capacidade de abertura de Jesus de Nazaré para estar com outro traz a marca da revelação amorosa de Deus ao ser humano. Jesus encontrou para cuidar e para amar. Cuidando e amando ele ensinou um duplo benefício: fazer acontecer a experiência em minha vida, com vista a fazê-la na vida de meu próximo. Jesus foi capaz de cristalizar a experiência da teologia do encontro como um evento fundador de Deus (cf. Ricoeur, 2006, p. 69), onde seu rosto é visto pelo ser humano como um rosto do cuidado.

À hermenêutica bíblica, embora seja do âmbito da hermenêutica geral de todo texto literário e histórico, é ao mesmo tempo um caso único dessa hermenêutica. Suas características específicas vêm-lhe de seu objeto. Os acontecimentos da salvação e seu cumprimento na pessoa de Jesus Cristo dão um sentido a toda a história humana. As interpretações históricas novas só poderão ser o desenvolvimento dessas riquezas de sentido. O relato bíblico desses acontecimentos (de salvação) não pode ser compreendido plenamente só pela razão. Pressupostos particulares comandam sua interpretação, tais como a fé vivida em comunidade eclesial e a luz do Espírito. Com o crescimento da vida no Espírito, cresce no leitor a compreensão das realidades de que fala o texto bíblico (Ricoeur, 2006, p. 70).

Quando a teologia do encontro acontece, o ser humano sente-se com um ser capaz, saindo de seu pequeno e fechado mundo, limitado pela dor e pelo medo, abrindo-se à possibilidade libertadora de explorar e de viver o amor de Deus em sua vida. Saímos da “noite escura da alma” (João da Cruz, 2019, p. 4) e chegamos ao reconhecimento de nossa condição de filhos amados de Deus.

Para auxiliar e fundamentar nossa pesquisa buscamos no pensamento de Paul Ricoeur os conceitos e as formulações que sustentam a teologia do encontro como uma teologia que reconhece Deus na história humana. Percorremos a noção ricoeuriana de ser humano, a importância da categoria de reconhecimento para chegarmos à leitura relacional entre teologia do encontro e pensamento de Ricoeur. Diante do caminho trilhado, Ricoeur com sua busca pelo reconhecimento do sujeito, trouxe luzes referenciais para o eclodir de uma teologia do encontro com finalidades de alteridade. “Só comunico realmente comigo mesmo, na medida em que me comunico com o outro” (FT, 62). O si-mesmo como (um) outro significa que a identidade passa pelo caminho da alteridade no instante em que é mediada por uma porção de signos e metáforas, da mesma forma que a alteridade, de certa forma, percorre os caminhos dos signos pelos quais o si-mesmo se mostra a si (cf. Castro, 2016, p. 38).

Ricoeur apresenta uma preocupação constante com a realização do ser humano. Procura conduzi-lo a uma tomada de consciência de si mesmo, como Jesus fez pela teologia do encontro. Mesmo Paul Ricoeur tendo ciência que o ser humano é falho, finito; o pensador vê que há possibilidade que o ser humano chegue à totalidade e se realize. Pela teologia do encontro procuramos uma relação entre a tomada de consciência do ser humano com o mundo e o outro. Jesus respeitou e valorizou a identidade narrativa do ser humano; o mesmo aconteceu no pensamento de Paul Ricoeur. Ao respeitar a história geramos e fomentamos uma possibilidade de mudança e de responsabilidade no ser humano.

Ao explorarmos o ser humano capaz ricoeuriano chegamos ao ápice da teologia do encontro: permitir que o ser humano se reconheça, entre em relação com Deus e se abra para o próximo com amor. Ao se reconhecer, o ser humano abre-se à possibilidade de percorrer um caminho que o conduz à realização. Há identificação no reconhecimento de Ricoeur, que por sua vez, gera uma fenomenologia da alteridade. A teologia do encontro é uma busca pelo despertar da alteridade. Ao ser reconhecido por Deus, nosso dever é reconhecer o nosso próximo como Deus mesmo.

Ricoeur produz pelo seu pensamento um ser humano que, ao passar pelo percurso do reconhecimento, se reconhece como capaz e, assim, age de forma corajosa na busca por felicidade. Os encontros de Jesus traziam o viés de apontar um caminho feliz ao encontrado, para que assim ele pudesse transformar o mundo à sua volta sendo “sal e luz” (Mt 5,13-14). O encontro não era um mero acaso, mas sim, Deus que lia a nossa história, na face de nosso desespero e de nosso sofrimento. Para tal, sempre se abria no ser humano o desejo corajoso de refazer-se; de ignorar o mal vivido e almejar uma constante prática do bem.

Unindo Paul Ricoeur e a teologia do encontro, nossa pesquisa procurou recriar a história do ser humano, a partir do desejo de que ele se sinta capaz e assuma o eu posso! Com este passo, o processo libertador é iniciado e o desejo do bem fomentado. Assim, a dignidade do reconhecido busca revelar a dignidade do outro. Ao ser capaz desta atitude de autonomia, o ser humano gera justiça (cf. Ricoeur, 1991, p. 30). O reconhecimento é a força, pela autonomia, que gera alteridade.

É importante que haja o que Ricoeur chama de “hermenêutica do si” (Ricoeur, 1991, p. 15), para que ele se olhe e seja capaz de assim reconhecer o si que reside no outro. Jesus ao encontrar com o ser humano foi capaz de dar ao outro o seu coração como confessionário do amor. Permitiu que o outro o visitasse e percebesse que ele, o Cristo, compartilhava as mesmas dores, as mesmas tristezas que o outro. Só num coração que reconhece o outro, há de fato identidade de história. Só em alguém que sente a minha dor sem julgá-la, é que a minha narrativa é lida sem reservas.

É pela teologia do encontro que nós, seres humanos, geramos um respeito mútuo. As diferenças são superadas; o medo é expulso; o vazio é preenchido por significação. Ricoeur denominou este respeito mútuo de deontologia (cf. Ricoeur, 1991, p. 201). Criamos, assim, uma responsabilidade de conjunto, que permite ao ser humano um agir ético e sua realização. É a lógica do cuidado e do respeito que se traduz em fraternidade e amizade social – presente na encíclica *Fratelli Tutti* (2020) do Papa Francisco.

Ao fazermos uma leitura da teologia na pessoa de Jesus de Nazaré, tendo como referência o pensamento de Paul Ricoeur, a nossa pesquisa apontou para a dimensão missionária. É a aplicabilidade pastoral da teologia do encontro. Diante dos desafios atuais do mundo, onde o ser humano cada vez mais se distancia e fecha-se em si mesmo, a teologia do encontro é um convite à realização do ser humano pelo reconhecimento. É oferecer ao mundo a proximidade que a teologia do encontro traz no acolhimento gratuito e na prática da boa nova que gera vida.

Vivemos cercados de insegurança e de angústia. Há um distanciamento entre o “eu” e o “tu”; o outro é sempre visto como uma ameaça para mim. À luz do encontro que Jesus teve, com o seus, ao longo dos textos bíblicos, é possível notarmos que ele revela o quanto estamos distantes uns dos outros. Revela o quanto a exclusão, os preconceitos, as ideologias, as práticas religiosas rigorosas não geram encontros. Sabemos que por Jesus de Nazaré acontece a revelação da proximidade de Deus.

O mistério da encarnação traz um grande vigor na reflexão teológica acerca da revelação divina hodierna, deixando de ser apenas uma realidade transcendente, um movimento que vem de cima. [...] aponta para uma nova percepção de Deus revelado em Jesus Cristo. A teologia da revelação, como vetor essencial e organizador da reflexão teológica contemporânea, entende que não é possível falar de Deus sem levar em conta a humanidade de Jesus. Nela a experiência humana torna-se o viés privilegiado para esse teologizar e captar a revelação do mistério (Nobre, 2023, p. 73).

A teologia do encontro abre o ser humano a uma acolhida do sentido dado pela revelação (cf. Ricoeur, 2006, p. 47) e convida-o a fazer a experiência trinitária de comunhão com o seu próximo. Somente com a compreensão de participação fraterna na vida do outro, que o ser humano coloca em prática a teologia do encontro em sua dimensão missionária.

Somos uma equação! Unimos em nós várias realidades que dão ao nosso existir um caráter humano. Ao aliarmos a experiência transformadora proporcionada pela teologia do encontro com o desejo de existir, emerge um ser humano capaz de relações humanizadoras e dignas frente ao seu próximo. Somos uma esfera que condensa várias realidades, dentre elas, a vocação cristã para o encontro e para o reconhecimento do outro. O encontro com o outro é a forma do evangelho ganhar corpo em nós!

Aquele que sofre, que é marginalizado tem de merecer nossa atenção e nosso cuidado. Os espancados pelo caminho da vida clamam por nosso encontro e nossa ajuda como vemos na passagem do Bom Samaritano (Lc 10,25-37). Ao fazer acontecer a teologia do encontro, Jesus

acredita que a experiência libertadora do encontro acontece na vida de quem foi encontrado.

A história do bom samaritano se repete: torna-se cada vez mais evidente que a indiferença social e política faz de muitos lugares do mundo estradas desoladas, nas quais as disputas internas e internacionais e o saque de oportunidades deixam muitos marginalizados, jogados à margem da estrada. Em sua parábola, Jesus não propõe vias alternativas: o que sucederia, por exemplo, no caso daquele homem ferido ou de quem o ajudou terem dado espaço em seus corações ao ódio ou à sede de vingança? Jesus não se detém nisso. Confia na parte melhor do espírito humano e, com a parábola, anima-o aderir ao amor, reintegrar o ferido e construir uma sociedade digna de tal nome (FT, 71).

A experiência do amor exige um ser missionário; alguém que é capaz de responder à pergunta: “quem é o meu próximo” (Lc 10,29). Alguém que deseja que o outro passe pelo caminho libertador. Enfim, alguém que ama o seu próprio como a ti mesmo (cf. Mt 22,39). A teologia do encontro fomenta este desejo libertador do meu próximo, permitindo que sejamos portadores “do querigma da esperança da ressurreição” (Ricouer, 2006, p. 62) a todos que se sentem mortos pelos desafios do existir.

Esperamos que este trabalho ajude a construir um referencial da teologia do encontro como forma de superação de tantos desafios, angústias e sofrimentos que estão presentes na vida do ser humano. Nosso objetivo de explorar a teologia do encontro como uma ferramenta pastoral de Jesus aliada ao pensamento libertador de Paul Ricoeur, aponta para a autorrealização do ser humano na face amorosa de Deus e da comunhão com o seu próximo.

REFERÊNCIAS

Obras de Paul Ricoeur

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Amor e justiça**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

RICOEUR, Paul. **A Maravilha, o Descaminho, o Enigma**. Revista Paz e Terra, 1, nº 5, 1967.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **Pensando a Criação**. In LACOCQUE, André; RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. São Paulo: Edusc, 2001.

RICOEUR, Paul. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Política, sociedad y historicidade**. Buenos Aires: Prometo Libros, 2010.

RICOEUR, Paul. **O homem falível**. São Paulo: Edições 70, 2019.

RICOEUR, Paul. **O justo 2**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa 1: A intriga da narrativa histórica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa 2: A configuração do tempo na narrativa de ficção**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa 3: O tempo narrado**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Vivo até a morte: seguido de fragmentos**. 2ª. Edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2022.

Artigos sobre Paul Ricoeur

AMADEU, Robison Moreli; MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista. **Amor e justiça: uma abordagem hermenêutica a partir da tradição cristã**. PUC Paraná. Curitiba. Volume 6, número 1, p. 66-80.

CORÁ, Élsio José; NASCIMENTO, Reichert Cláudio. **Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo**. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, Volume 45, Número 2, p. 407-423, Outubro de 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/2178-4582.2011v45n2p407>. Acesso em 10/10/2021.

DENTZ, René Armand. **Impactos da teologia no pensamento de Paul Ricoeur**. Belo Horizonte (MG): PUC Minas. Vol. 15, número 2, 2020. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3130/313064967010/html/>. Acessado em: 25/10/23.

GROSS, Eduardo. **A espiritualidade bíblica e a hermenêutica de Paul Ricoeur**. Observatório da Religião. Vol. 2, n. 2, p. 04-21. 2015.

GUBERT, Paulo Gilberto. **Alteridade e reconhecimento do outro em Ricoeur**. Thaumazein. Ano IV, n. 7, p. 73-89. 2011.

GUBERT, Paulo Gilberto. **Paul Ricoeur e a busca pelo sentido da história**. Revista Guairacá, p. 14 –159. Volume 29, n. 1. 2013.

KUSSLER, Leonardo Marques. **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v.10, n.2, pp.223-225, mai./ago.,2009. Disponível em: <https://www.resenhacritica.com.br/todas-as-categorias/o-percurso-do-reconhecimento-ricoeur-fu/> . Acessado em 05/08/2023.

MANZATTO, Antônio. **Identidade narrativa de Deus nas parábolas de Jesus**. Ateo, Rio de Janeiro, v. 22, n. 58, p. 43-61, 2018.

MATHEUS, Leticia Cantarella. **Paul Ricoeur e a narrativa além do gênero discursivo**. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/gal/a/9Lxgn7rzTw83k6Bpf8cXBYF/?lang=pt&format=pdf>. Acessado em 09/09/23.

MELO, Maria Lúcia de Almeida. **Análise de trajetória metodológica de pesquisa instruída pela abordagem fenomenológico-hermenêutica de Paul Ricoeur**. São Paulo: PUCSP. Disponível em <https://arquivo.sepq.org.br/IV-SIPEQ/Anais/artigos/14.pdf>. Acessado em 07/07/22.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. **Na paróquia do Bom Samaritano: a relevância dos ausentes**. Vox Scripture. São Bento do Sul/SC. V. XXVI, n. 2. p. 377-396, 2018.

PACHECO, Márcio de Lima. **Da poética à linguagem religiosa em Paul Ricoeur**. Revista Opinião Filosófica. Porto Alegre, v. 8, n. 1. 2017.

PEREIRA, Miguel Baptista. **A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur**. Revista Filosófica de Coimbra, n. 24, p. 235-277. 2003.

PIEPER, Frederico. **O conflito das interpretações em Paul Ricoeur**. Revista Observatório da Religião. v. 2 n. 2 (2015). Disponível em:

<https://periodicos.uepa.br/index.php/Religiao/article/view/824>. Acessado em: 03/04/2023.

RIBEIRO, Lucas Andrade. **O símbolo em Paul Ricoeur: o mal, a hermenêutica e a religião**. Revista Eletrônica Correlatio, v. 19, n. 1, 2020.

SALLES, Walter. **Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto**. Belo Horizonte (MG). Revista de Filosofia – Síntese. V.39, n.124, 2012. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1805/2123>. Acessado em: 13/12/2022.

TOURINHO, Leila Silvia. **Sobre a questão do sujeito em Paul Ricoeur**. Theoria Revista Eletrônica de filosofia. Volume IV, n. 15, 2014.

Outras Obras

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINI, N. **Ética cristã e desafios atuais**. Petrópolis: Vozes, 2002.

AGOSTINI, N. **Teologia moral: O que você precisa viver e saber**. Petrópolis: Vozes, 1997.

ALVES, Rubem. **Lições de feitiçaria: meditações sobre a poesia**. São Paulo: Loyola, 2003.

ARDUINI, Juvenal. **Antropologia: ousar para reinventar a humanidade**. São Paulo: Paulus, 2002.

AUGUSTIN, George. **Por uma Igreja “em saída”**. Trad. Antônio Maia da Rocha. Petrópolis: Vozes, 2018.

BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os evangelhos (I)**. São Paulo: Loyola, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Paulo Bezerra. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BÍBLIA TEB. **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 1994.

BRAIT, Beth. **Bakhtin: outros conceitos-chave**. São Paulo: Contexto, 2006.

BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. **A força da ternura. Pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amoroso**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

- BOFF, Leonardo. **A Trindade e a Sociedade e a Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BOFF, Leonardo. **Ética da vida**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BOFF, Leonardo. **O caminhar da igreja com os oprimidos - Do vale das lágrimas à terra prometida**. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**. São Paulo: Sextante, 2000.
- BRANDES, Dom Orlando. **Documento de Aparecida: síntese popular**. Aparecida, SP: Santuário, 2017.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- CASTILLO, José M. **A humanidade de Jesus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- CASTILLO, José M. **A ética de Cristo**. São Paulo: Loyola, 2010.
- CASTRO, Fábio Caprio Leite de. **O si-mesmo e o outro: ensaios sobre Paul Ricoeur**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
- CODA, Piero. **A Igreja é o Evangelho: nas fontes da teologia do Papa Francisco**. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- CODINA, V. **Teología y experiencia espiritual**. Santander: Sal Terrae, 1977.
- COENEN, Lothar; BROW, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento – volume II**. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Instrução geral do missal romano e introdução ao lecionário**. Brasília: Edições CNBB, 2023.
- Constituição Dogmática LUMEN GENTIUM. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.
- Constituição Dogmática GAUDIUM ET SPES. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997.
- CORTELLA, Mário Sérgio. **Não nascemos prontos: provocações filosóficas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- CORREIA, Adriano. **Fenomenologia e hermenêutica**. São Paulo: ANPOF, 2017.

CESAR, C. M. (org.). **A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur**. In: GARRIDO, S. V. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. Trad. Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2006.

DE SOUZA, Vitor Chaves. **A dobra da religião em Paul Ricoeur**. Santo André: Kapenke, 2017.

DENZINGER, Henrici. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas, 2015.

DOSSE, François. **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 2ª.ed. São Paulo: Paulus, 2007.

Documento 114: Estudos da CNBB: **“E a Palavra habitou entre nós” (Jo 1,14)**. Brasília, DF: Edições CNBB, 2022.

FABRIS, Rinaldo. **Jesus de Nazaré: história e interpretação**. São Paulo: Loyola, 1988.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os evangelhos II**. São Paulo: Loyola, 1992.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FILHO, Delton. **Como Jesus de Nazaré**. São Paulo: Canção Nova, 2012.

FORTE, Bruno. *Introdução à Fé. Aproximação ao mistério de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelium Gaudium**. São Paulo: Paulus/Loyola, 2014.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Laudate Deum**. Vaticano: Editora Vaticano, 2023.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica pós-sinodal Querida Amazônia: ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Encíclica Fratelli Tutti**. São Paulo: Loyola, 2020.

FRANCISCO, Papa. **Mensagem do Santo Padre Francisco para o XXX dia mundial da juventude**. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/youth/documents/papa-francesco_20150131_messaggio-giovani_2015.html. Acesso em; 06/10/2021.

FRANCISCO, Papa. **Encíclica Laudato Si**. São Paulo: Paulinas, 2015.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Tradução Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Loyola, 2001.

GENTIL, H. S. Paul Ricoeur: **A presença do outro. Mente, Cérebro e Filosofia**. 11ª ed. São Paulo: Duetto, 2008.

GESCHÉ, Adolphe. **O Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

GESCHÉ, Adolphe. **O ser humano**. São Paulo: Paulinas, 2003.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência ecológica: o impacto do que consumimos e as mudanças que podem melhorar o planeta**. Rio de Janeiro: Campus, 2009.

GOMES, Tiago de Fraga; GRÜMME, Bernhard; SILVA, Aline Amaro da. **Justiça e paz: desafios teológicos – Festschrift em homenagem ao professor Erico João Hammes**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023.

GUIMARÃES, J. **Leituras críticas sobre Leonardo Boff**. Belo Horizonte, MG: EFPA e UFMG, 2008

GUTIÉRREZ, G. **Beber em seu próprio poço. Itinerário espiritual de um povo**. São Paulo: Loyola, 2000.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2015.

HAIGHT, Roger. **Dinâmica da teologia**. São Paulo: Paulinas, 2012.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARRINGTON, D. J. **Jesus e a ética da virtude: construindo pontes entre os estudos do Novo Testamento e a teologia moral**. São Paulo: Loyola, 2006.

HENRIQUES, Mendo Castro. **Bernard Lonergan e a filosofia aplicada**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2014.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed.34, 2006.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. Coleção "Filosofia em Questão". Paulus Editora, 2011.

JOÃO DA CRUZ, São. **Noite escura da alma**. Curitiba, PR: VSFortes, 2019.

JORGE, José Antônio. **Dicionário informativo bíblico, teológico e litúrgico, com aplicações práticas**. Campinas, SP: Átomo, 1999.

JUNGES, José Roque. **Evento Cristo e ação humana: Temas fundamentais da ética teológica**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano**. Coleção aos Pensadores. Tradução Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **O desespero humano**. Tradução Adolfo Casais Monteiro. 3ª ed. Porto: Tavares Martins, 1952.

KNITTER, Paul F. **Introdução às teologias das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

KONINGS, Johan. **A palavra se fez livro**. São Paulo: Loyola, 2010.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. São Paulo: Loyola, 2005.

KONINGS, Johan. **Ser cristão: fé e prática**. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

KONINGS, Johan. **Marcos**. São Paulo: Loyola, 1994.

KONINGS, Johan. **Jesus nos evangelhos sinóticos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

LACOST, Jean-Yves. **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Loyola, 2005.

LACROIX, Xavier. **O corpo de Carne. As dimensões ética, estética e espiritual do amor**. São Paulo: Loyola, 2009.

LATOURELLE, René. **Teologia da revelação**. São Paulo: Paulinas, 1973.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de teologia fundamental**. Petrópolis, RJ: Vozes; Aparecida, SP: Santuário, 1994.

LELOUP, Jean-Yves. **A montanha no oceano: meditação e compaixão no budismo e no cristianismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LEONHARDT, Rieth; CORÁ, Elcio José. **O legado de Ricoeur**. Guarapuava, PR: Unicentro, 2011.

LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEWIS, C. S. **Como ser cristão**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

LIBANIO, J. B.; CUNHA, C. **Linguagens sobre Jesus (1): as linguagens tradicional, neotradicional pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal**. São Paulo: Paulus, 2011.

LIBÂNIO, João Batista. **Formação da consciência crítica: subsídios filosófico-culturais**. Petrópolis: Vozes, 1978.

LIBÂNIO, João Batista. Linguagens sobre Jesus (2): as linguagens narrativa e exegética moderna. São Paulo: Paulus, 2012.

LIBÂNIO, João Batista. **Linguagens sobre Jesus (3): de Cristo carpinteiro a Cristo cósmico**. São Paulo: Paulus, 2013.

LIBÂNIO, João Batista. **O que é Pastoral**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

LIBÂNIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 1996.

LONERGAN, Bernad. **Método em teologia**. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

LUCINDA, Elisa; ALVES, Rubem. **A poesia do encontro**. Campinas, SP: Papirus 7 Mares, 2008.

MACKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.

MAY, Rollo. **O Homem à procura de si mesmo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

MAZZAROLO, Isidoro. KONINGS, Johan. **Atos dos Apóstolos: o caminho da Palavra**. São Paulo: Loyola: 2017.

MENDONÇA, José Tolentino. **A mística do instante: o tempo e a promessa**. São Paulo: Paulinas, 2016.

MENDONÇA, José Tolentino. **Elogio da sede**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MENDONÇA, José Tolentino. Artigo: **Manipulação dos textos sagrados e violência**. 2017. Acesso: http://www.janusonline.pt/arquivo/2007/2007_4_4_1.html

MIRANDA, Mário de França. **A Salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**. São Paulo: Loyola, 2004.

MIRANDA, Mário de França. **A Igreja em transformação: razões atuais e perspectivas futuras**. São Paulo: Paulinas, 2019.

MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS. **Novena e Festa da Padroeira**. Aparecida, SP: Santuário, 2021.

MOLTMANN, Jürgen. **O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

MOSER, A. **Teologia moral. Questões vitais**. Petrópolis: Vozes, 2004.

MOSCONI, Luis. **Evangelho de Jesus Cristo segundo Marcos: para cristãos e cristãs do novo milênio**. São Paulo: Loyola, 2006.

MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina. **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.

MCBRIDE, Denis. **Impressões sobre Jesus**. Aparecida, SP: Santuário, 1995.

MYERS, Ched. **O evangelho de São Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter. **Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

NOBRE, José Aguiar. **A revelação divina hoje: uma percepção do agir de Deus na história a partir do pensamento de Andrés Torres Queiruga**. São Paulo: Loyola, 2023.

NOBRE, José Aguiar. **Deus e o ser humano hoje: múltiplos olhares**. São Paulo: Pluralidades, 2022.

NOBRE, José Aguiar. Encarnação e Salvação: reflexões cristológicas bíblico-sistemática. In. ALMEIDA, Rogério Miranda de; LENTENSKI, Irineu. **Filosofia, Teologia e Psicanálise**. Campinas: Splendet, 2022.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e Anti-humanismos**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

NOLAN, Albert. **Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical**. São Paulo: Paulinas, 2008.

PANNENBERG, Wolfhart. **El hombre como problema, hacia una antropologia teológica**. Barcelona: Herder, 1976.

PASSOS, João Décio. **A Igreja em saída e a casa comum: Francisco e os desafios da renovação**. São Paulo: Paulinas, 2016.

PASSOS, João Décio. **Método teológico**. São Paulo: Paulinas, 2018.

PAULA, Adna Cândido de; Sperber, Suzi Frankl (organizadoras). **Teoria literária e hermenêutica ricœuriana - Um diálogo possível**. Dourados, MS: UFGD, 2011.

PAULO VI, Papa. Carta Encíclica Ecclesiam Suam. São Paulo: Paulinas, 1964.

PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**. São Paulo: Paulinas, 1998.

PAULO VI, Papa. **Gaudete in Domino, Evangelii Nuntiandi: Alegrai-Vos no Senhor e Anunciar o Evangelho**. São Paulo: Paulus, 2014.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Coleção "Compreender". Petrópolis: Vozes, 2009.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O que é o homem? – Um itinerário de antropologia bíblica.** Brasília: Edições CNBB, 2022.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana.** São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, K. **Sobre la experiencia de la gracia, in: Escritos de Teología III.** Madrid, 1961.

RAHNER, K. **O desafio de ser cristão.** Petrópolis: Vozes, 1974.

RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão.** Petrópolis: Vozes, 1972.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração.** São Paulo: Planeta, 2007.

ROCCHETTA, Carlo. **Teologia da ternura: um evangelho a descobrir.** São Paulo: Paulus, 2002.

ROSSATTO, N. D. **Viver bem: A “pequena ética” de Paul Ricoeur. Mente, Cérebro e Filosofia.** 11ª ed. São Paulo: Duetto, 2008.

SALDANHA, F.A.M. **Do Sujeito capaz ao sujeito de direito: um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur.** Tese de Doutorado em Filosofia. Coimbra: Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2009.

SANTOS, Jesús Benedito dos. **Novo presbítero católico sob a mística do cuidado.** Aparecida, SP: Santuário, 2012.

SEGUNDO, Juan Luis. **As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus.** Petrópolis: Vozes, 1968.

SOUZA, Ney de. **Piedade popular.** São Paulo: Paulinas, 2019.

SOUZA, Ney de. **História da Igreja na América Latina.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

SOUZA, Vitor Chaves de. **A dobra da Religião em Paul Ricoeur.** Santo André, SP: Kapenke, 2017.

SCHOUVER, Pierre. **A Igreja e a missão.** São Paulo: Paulinas, 1977.

SUESS, P. **Dicionário da Evangelii Gaudium: 50 palavras-chaves para uma leitura pastoral.** São Paulo: Paulus, 2015.

TAMAYO, Juan José. **Novo dicionário de teologia.** São Paulo: Paulus, 2009.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Creo em Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre.** 2ª ed. Santander: Sal Terrae, 1986.

VAZ, Henrique C. de L. **Escritos de Filosofia V. Introdução à ética filosófica 1.** São Paulo: Loyola, 2000.

VAZ, Henrique C. de L. **Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura.** São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de L. **Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica 1.** São Paulo: Loyola, 2008.

VAZ, Henrique C. de L. **Escritos de filosofia V. Introdução à ética filosófica 2.** São Paulo: Loyola, 2000.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do judaísmo.** São Paulo: Loyola, 1996.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo.** São Paulo: Paulus, 2006.

VIGINI, Guiuliano. **Papa Francisco: caminhar com Jesus – o coração da vida cristã.** Rio de Janeiro: Fontanar, 2015.

VILELA, D. M. **Utopias esquecidas. Origens da Teologia da Libertação.** São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

XAVIER, Donizete José. **Paul Ricoeur de A a Z: uma contribuição para estudantes.** São Paulo: Loyola, 2019.

XAVIER, Donizete. **Teologia Fundamental.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.