

A misericórdia e a libertação na literatura joanina: uma análise ricoeuriana no horizonte da teologia fundamental

Mercy and Liberation
in the Literature of John: a Analysis
in the perspective of Paul Ricoeur
on the Horizon of Fundamental Theology

*Donizete José Xavier**

Resumo: Este trabalho diz respeito à ideia da misericórdia e da libertação presentes na literatura joanina. Pautando-nos na figura de Maria de Magdala em sua busca de Jesus (Jo 20,1.11 ss) e no reconhecimento da voz do seu mestre que a impulsiona a segui-lo (Jo 10,4), pretende-se analisar à luz da hermenêutica de Paul Ricoeur, no horizonte da teologia fundamental, a misericórdia como forma de reconhecimento do outro e a libertação como forma de dar presença a este outro. Tomando por princípio hermenêutico que os textos bíblicos podem encontrar lugar na reflexão filosófica e que esta pode apresentar-se como *organon* à reflexão teológica, este artigo defende a importância de falarmos da função poética da linguagem bíblica e o seu poder descortinador de um novo mundo.

* Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma. Professor do Programa de Pós em Teologia da PUC/SP.

Ainda objetiva verificar que na literatura joanina, na figura de Maria de Magdala, metáfora da comunidade da nova aliança (Jo 20,16), a solicitude introduz um novo tipo de relação que torna possível estimar o si mesmo como outro e o outro como a si mesmo. Maria de Magdala, como nos propomos analisar, nos convida a acolher imaginativamente que a palavra *Rabbouni*/ Mestre que ecoa de sua boca é sinal da restauração anunciada (Jo 3,15).

Palavras-chave: Hermenêutica, misericórdia, libertação.

Abstract: These studies focus on the idea of mercy and liberation present in literature of John. Basing in the figure of Maria de Magdala looking for Jesus (Jo 20,1-11ss) and recognition of her Master's voice that inspire her to follow Him (Jo 10,4), it is intended to analyse, at Paul Ricoeur's hermeneutics, on the horizon of fundamental theology, mercy as form of gratitude and liberation as form of presence this Another. Taking as hermeneutical principle that the biblical texts can take place in philosophical reflection an these can present as organon at theological reflection, this article defends the importance of discussion about the biblical language's poetic function and its enlightening power of a new word. Yet it is intended to verify that in the literature of John, on Maria de Magdala's figure, metaphor of community's new alliance (Jo 20,16), the carefulness introduce a new type of relationship that makes possible estimate the itself as another and the another as itself, Maria de Magdala, as we propose to analyse, invites us to welcome in a imaginary way that the word *Rabbouni*/Master which echoes from its mouth is sign of announced restoration (Jo 3,15).

Keywords: Mercy and liberation in literature joanine: a ricoeurian analysis on the horizon of fundamental theology

Introdução

O objetivo desse artigo é investigar – desde uma perspectiva ricoeuriana – o sentido das palavras – misericórdia e libertação – no

quadro semântico do texto joanino que nos apresenta uma série de símbolos que revelam o ser de Deus e o mistério do homem. Como afirma Johan Konings, professor de exegese bíblica, que o Evangelho de João está cheio de símbolos que só podem ser vistos com os olhos da fé. Afirma o jesuíta belga: “o símbolo é a parte visível da realidade invisível, torna presente o que não se vê”.¹ Nestes termos, na convergência de uma análise percuciente da linguagem simbólica da literatura joanina, nos deparamos com a afirmação axiológica de Ricoeur: “o símbolo dá o que pensar”. Em suas obras, *Le conflit des interprétations* (1969) e em *Herméneutique et symbolisme* (1988), o filósofo da linguagem expõe a ideia de que por símbolo compreende-se toda estrutura de significação literal marcada por um duplo sentido, ou seja, que o símbolo é por si doador de um sentido primeiro por meio da própria transparência escondida do sentido segundo. Ele faz aparecer em filigrana qualquer coisa de mais profundo. No introíto original, compreende-se que no símbolo desencadeia-se um movimento interno que vai do sentido primário e direto a um sentido secundário, indireto e figurado, o que permite afirmar que o sentido segundo e profundo transparece dentro do sentido primeiro.² Por outro lado, é preciso esclarecer que, para Paul Ricoeur, o simbólico não se confunde com o alegórico. Aclarar tal diferença é, para o filósofo, lançar-se na busca do sentido indireto e escondido que caracteriza a semântica criativa da linguagem.³ Daí a importância axiológica que confere ao imperativo kantiano que o *símbolo dá o que pensar*.

1. O lugar do estudo da linguagem na Teologia Fundamental

A questão que neste artigo se põe é, portanto, a de saber sob que condições podemos analisar os conceitos de misericórdia e libertação

¹ Konings, Johan. *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade, 67.

² Cf. Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique I, 16.

³ Cf. Ricoeur, Paul. “Herméneutique et symbolisme”. In: Ricoeur, P. *Écrits et conférences 2*. Herméneutique, 23.

na literatura joanina, uma vez que, a nossa intenção não é análise morfológica, mas sim, deixar-se guiar pela seta para onde aponta o sentido do texto que nos interpela. Firma-se então a segunda baliza teórica importante para este artigo, analisar no horizonte da teologia fundamental, a ideia da misericórdia e da libertação como sentido do texto que se descortina debaixo do texto aparente. A teologia fundamental tem-se demonstrado cada vez mais interessada pelo estudo da linguagem. Como afirma G. Lafont: “a questão da linguagem está evidentemente no centro mesmo da Teologia Fundamental”.⁴ O lugar do estudo da linguagem na Teologia Fundamental encontra-se assim marcado em profundidade pela busca no espaço das significações da linguagem identificar a palavra como hipótese do seu trabalho.⁵ Trabalhar a palavra, encontrar nela um terreno fecundo onde se possa compreender melhor não somente uma importância antropológica da palavra (porque o homem é palavra, mas não só palavra) como também uma importância teológica da palavra.⁶ De fato, a Teologia Fundamental aborda a questão do fenômeno da palavra a ponto de os seus maiores expoentes em seus manuais de Teologia Fundamental abrirem páginas fecundas e reflexivas sobre esse tema, estabelecendo um percurso que vai da palavra humana como forma de expressividade e comunicação à palavra divina de Deus dirigida aos homens no acontecimento da encarnação.⁷ É neste âmbito, no húmus da linguagem, que os elementos da filosofia da linguagem de Ricoeur possuem ecos profundos à Teologia Fundamental e, neste sentido, não como apêndice de uma reflexão, mas como princípio regulador de sua própria realidade epistemológica. E introduzindo um elemento hierárquico na análise da linguagem que o fenômeno da

⁴ Lafont, G “Lenguaje”, in R. Latourelle, R. Fisichella, S. Piè-Ninot, *Diccionario de Teología Fundamental*, 818.

⁵ Cf. *ibidem*, 819.

⁶ Cf. Aime, Oreste. *Senso e essere, la filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, 109-110.

⁷ Cf. Latourelle, Renè. *Teologia della Rivelazione, mistero dell'epifania di Dio*, 364-367.

palavra faz aparecer em filigrana qualquer coisa de mais profundo e originário. Em razão de sua pessoal aposta, a Teologia Fundamental tem demonstrado grande interesse pela linguística cognitiva, cenário onde a ideia de metáfora e a função poética da linguagem engendram um horizonte semântico que toma como ponto de partida o fenômeno do texto como linguagem poética.

2. A análise da linguagem religiosa: uma aventura teológica

A questão do texto está na origem do trabalho teológico, como tem afirmado o teólogo Claude Geffré⁸ É o conjunto dos textos compreendidos no campo hermenêutico o objeto imediato do ato teológico.⁹ Por outro lado, são esses mesmos textos que permitem elucidar que não se parte da estaca zero quando se trata da análise da linguagem religiosa.¹⁰ Neste sentido, na estirpe do filósofo de Valence, uma teoria da figura que não perde jamais a preciosa ideia da duplicidade da linguagem,¹¹ poderá servir de subsídio balizador da nossa aventura ao aproximar-se de algumas sagas da novela que o autor do quarto Evangelho nos apresenta, para poder extrair um sentido interno de referência. Cuidando de seguir a ideia metodológica de Ricoeur, cabe aqui acentuar que, as sagas de um texto bíblico colocam o problema da narração com respeito a compreensão individual e coletiva do mesmo. Uma reflexão teológica moldada por textos bíblicos, neste caso, os que aqui escolheremos no que diz respeito a figura de Magdala e a ideia do reconhecimento do outro, exige suplementar para uma hermenêutica da linguagem teológica: o papel da hermenêutica filosófica, a ideia do mundo do texto e o ato fenomenológico da leitura na elaboração do sentido e referência do texto.

⁸ Cf. Geffré, Claude. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, 58-59.

⁹ Cf. Geffré, Claude. *Croire et interpreter. Le tournant herméneutique de la théologie*, 16-17.

¹⁰ Cf. Ricoeur, Paul. *Le critique et la conviction*, 223

¹¹ Cf. Ricoeur, Paul. *Metáfora viva*, 220.

3. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblico-teológica

Quando se fala de hermenêutica moderna ou contemporânea é inevitável não refletir a importância do labor de Ricoeur no exercício conflitante das interpretações. A importância do trabalho do filósofo francês para a interpretação da Sagrada Escritura é ressaltada pela Comissão Bíblica Internacional, o que atesta a importância do deslocamento atual da hermenêutica.¹² Nestes termos, é importante observar que o filósofo ao tratar sobre a mediação da linguagem filosófica para a utilização da Teologia, propõe como método a relação dialética entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblico-teológica. A hermenêutica filosófica apresenta-se como *organon* para a Teologia em seu exercício hermenêutico da linguagem.¹³ A hermenêutica bíblico-teológica e a hermenêutica filosófica encontram-se em relação de mútua inclusão, de tal forma que a segunda apresenta-se como hermenêutica geral e a primeira como hermenêutica regional. A hermenêutica teológica se apresenta como uma hermenêutica específica e vai subordinando-se progressivamente à hermenêutica filosófica como seu próprio *organon*. A hermenêutica bíblico-teológica supõe uma análise válida em relação aos textos que tecem a expressão kerigmática da fé e concomitantemente pedem uma reflexão filosófica sobre os discursos que constituem a dizibilidade da confissão de fé enquanto tecido teológico. Quando se vai do polo filosófico ao polo bíblico, a interpretação das Escrituras apresenta-se como uma aplicação regional da interpretação que a hermenêutica filosófica constitui, de tal modo que se poderia dizer que a hermenêutica teológica incorporando os conceitos, métodos e argumentos da hermenêutica geral tem necessidade da mesma como seu instrumento.¹⁴ A hermenêutica geral é estabelecida como um *organon* para a interpretação de textos

¹² Cf. Geffrè. Claude. *Como fazer teologia hoje*. Hermenêutica teológica, 44-54.

¹³ Cf. Ricoeur Paul. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II, 133.

¹⁴ Cf. Ricoeur, Paul. *La critique et la conviction*, 228.

que são considerados como escritos fundadores de comunidades de leituras e de interpretações, que, por sua vez, tiram sua própria identidade histórica dessas comunidades.¹⁵ É preciso ainda ter em conta a mais tenaz das proposições do filósofo de Valence sobre esta questão, quando se trata de analisá-la no horizonte da especificidade da linguagem religiosa. Devido ao seu referente último – Deus – Cristo – Reino – Ressuscitado,¹⁶ a hermenêutica teológica torna-se um caso específico da hermenêutica filosófica.¹⁷ Ricoeur, ao propor a mútua relação entre as hermenêuticas filosófica e teológica, aproxima-se conscientemente da teologia da correlação de Paul Tillich.¹⁸ Recorda-se que o método da correlação do teólogo alemão-estadunidense objetiva a relação mutual entre Filosofia e Teologia. O método expõe explicitamente a relação existente entre essas duas ciências, de tal forma que, se a Filosofia se ocupa da questão fundamental que é a pergunta que o homem faz sobre o sentido da sua existência, a Teologia se ocupa na busca dessa resposta. Nesses termos, Paul Tillich esclarece que: “O método da correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua”.¹⁹ Ricoeur propõe-se elaborar uma hermenêutica não simplesmente do texto, mas a partir da problemática do texto, o que parece orquestrar todo seu trabalho de interpretação e decifração. Tais aplicações das categorias gerais da hermenêutica à Teologia alocam-se como uma marca indelével para demonstrar com maior clareza a “humanidade do texto” e o mundo bíblico descortinado por ele.²⁰ Em termos da aplicação textual à Teologia, compreende-se

¹⁵ Ricoeur, Paul. *L'herméneutique biblique*, 219.

¹⁶ Cf. Ricoeur, Paul. “Foi et philosophie aujourd’hui”, in *Foi-Éducation*, n. 100, 12.

¹⁷ Cf. Ricoeur, Paul. *La critique et la conviction*, 228.

¹⁸ Cf. Ricoeur, Paul. “Réponses aux critiques”, in C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, 212.

¹⁹ Cf. Tillich, Paul. *Teologia Sistemática*, 74.

²⁰ Cf. Theobald, Christoph. “De la bible en théologie”, in J.-M. Auwers, Y.-M. Blanchard, F. Marty, J.-P. Sonnet, C. Theobald, *Bible et théologie. L’intelligence de la foi*, 69-70.

por humanidade do texto a vivacidade textual enquanto experiência narrativa dos acontecimentos fundadores da nossa fé. Por outro lado, como afirma Christoph Theobald, as aplicações das categorias gerais da hermenêutica permitem trazer ao exercício da Teologia o “atrativo de uma nova teoria dos sentidos da Escritura”.²¹

4. O mundo do texto e arte da leitura

A categoria mundo do texto é para Ricoeur uma questão central em sua hermenêutica. O filósofo trabalha na esteira de Dilthey e de Gadamer, porém, com suas novas proposições corretivas, elabora a ideia do processo de interpretação de um texto. Mas o que se compreende em um texto? Esta é a pergunta que conduz, em particular, a leitura ricoeuriana do horizonte dos dois mundos: mundo do texto e mundo da ação do leitor. Herdeiro do horizonte fenomenológico, Ricoeur sustentará a ideia de fusão de horizontes, isto porque, é pelo trabalho da leitura e da interpretação, pela compreensão do sentido do texto que o leitor receberá no final da leitura uma compreensão mais alargada de si mesmo. O filósofo está convicto de que no texto habita um sentido profundo que a interpretação como apropriação traz presente ao leitor, oferecendo-lhe como dons as potencialidades semânticas que habitam o mundo do texto. Assim afirma o filósofo: “A leitura é como a execução de uma partitura musical; ela marca a realização, a chegada ao ato, das possibilidades semânticas do texto”.²² Porém, no exercício da interpretação, fecundado pela presença dialética entre a distanciação e a apropriação, o ato da leitura introduz-se nas variações imaginativas do eu, convocando o leitor a variação imaginativa de seu próprio eu.²³ Nesses termos, assenta-se a

²¹ Ibidem.

²² Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*, 17.

²³ Cf. Ricoeur, Paul. *Cours sur l'herméneutique*, 221.

ideia de que para Ricoeur a imaginação ocupa uma tarefa importante no jogo lúdico do mundo e do *ego*.²⁴

Com base no esquematismo kantiano, Ricoeur elucida que a imaginação aloca-se na perspectiva do método e não tanto em referência ao conteúdo. Assim, imaginar é, em primeiro lugar, reestruturar os campos semânticos. Por outro lado, na perspectiva de Wittgenstein é ver como “vemos a velhice como o entardecer, o tempo como um mendigo, a natureza como um templo em que colunas vivas...”.²⁵ Percebe-se que a hipótese desse enunciado de Ricoeur é objetivar que o mundo do texto constitui o significado do texto, cuja interpretação assume a tarefa de suscitar o confronto do mundo do texto com a realidade na intencionalidade de redescobri-la, na metamorfose e na transfiguração do real. Retoma-se aqui a questão da função poética da linguagem, pelo seu caráter mimético, que provoca um sentido sempre novo.²⁶ O choque entre o mundo do texto e o próprio mundo, que se produz no espaço da leitura, é a última aposta da imaginação produtiva.²⁷

Sem pretender fazer uma síntese, mesmo que seja dinâmica, deste ponto da hermenêutica de Ricoeur, podemos ao menos dizer na rapidez deste artigo, que a descoberta do mundo do texto inscreve-se pelo respeito à estrutura linguística e pela constituição literária do texto que, por causa das variações imaginativas, metamorfoseia a realidade. Com o conceito de mundo do texto aparece qualquer coisa de mais profundo que instaura na arte da interpretação a ideia de referência. É na e pela força de referencialidade da poesia que se constitui o mundo do texto, que se abrem novas possibilidades de *ser-no-mundo* que se configura como *ser-potentialis*. E em síntese,

²⁴ Cf. *ibidem.*, 271.

²⁵ Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*, 243-244.

²⁶ Cf. Ricoeur, Paul. *Temps et récit I*, 105-162.

²⁷ Ricoeur, Paul. “Rhétorique, poétique, herméneutique”. In P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, 494.

com Ricoeur compreende-se que o reconhecimento da materialidade do texto e de sua transcendentalidade são fundamentos para uma interpretação objetiva do texto.

5. Uma leitura sobre a misericórdia e a libertação na literatura joanina nas filigranas de uma *poièsis* da personagem híbrida de Maria Mágdala

O tema da misericórdia e da libertação no horizonte da literatura joanina, analisado sob o enfoque hermenêutico ricoeuriano, vincula, efetivamente, a subordinação do tema à ideia da interpretação do “mundo” que o Quarto Evangelho nos oferece. Como afirma Johan Ronings: “o acesso ao Quarto Evangelho começa por aquilo que está mais perto de nós: o próprio texto”.²⁸ Nesse sentido, aplicando os aparatos da hermenêutica filosófica de Ricoeur, assumimos a ideia que a finalidade última do fenômeno da interpretação é a apropriação de um sentido descortinado pelo texto.²⁹

Ler a misericórdia e a libertação nas filigranas de uma *poièsis* da personagem híbrida de Maria de Mágdala, significa apropriar-se do sentido do texto que decide a validade da interpretação e ao mesmo tempo permite apropriar-nos daquilo que lemos e cremos.³⁰ Se ler é apropriar-se, logo, aquele que crê quando lê os textos de sua fé apropria-se do sentido que dele se descortina. Maria de Mágdala personagem híbrida e emblemática da literatura joanina ao referir-se sobre a força semântica do primeiro dia da nova era da história, do tempo messiânico instaurado na ressurreição de Jesus como relata Jo 20,1-2.³¹ Para compreender estes versículos é de suma importância observar que a perícopes a qual pertence está colocada sob o

²⁸ Konings, Johan. Evangelho segundo João. *Amor e fidelidade*, 16.

²⁹ Cf. P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique*, 121-136.

³⁰ Cf. Greisch, Jean. “Lire, interpréter, comprendre”, in J. Verheyden, T. L.; Hetteema, P.; Vandecsteele, Paul Ricoeur. *Poetics and religion*, 2001, 16.

³¹ Mateos Juan, Barreto, Juan. *O Evangelho de João*, 1989, 812.

foco escatológico do primeiro dia da nova criação instaurada pela ressurreição de Jesus.

Na perícope introdutória deste novo dia da criação consumada, em termo de mediação simbólica, como afirma, Juan Mateos e Juan Barreto, Maria de Mágdala aparece sob o signo da ausência de Jesus e aponta para a incredulidade da comunidade figurada na imagem do túmulo vazio.³² Situada no intróito do sentido deste novo dia, o texto referencia para o encontro de Jesus ressuscitado com os seus, cuja feição corporal é tecida por três perícopes consecutivas: Jo 20,11-18; 19-23 e 24-29. Se entrarmos neste texto pela porta da tradição sapiencial tal como herdamos dos Padres da Igreja seremos orientados pelo sentido decortinado do texto. *Scriptura cum legentibus crescit* – A Escritura cresce com aquele que a lê – é neste contexto semântico cunhado por São Jerônimo que estas três perícopes joaninas citadas podem nos introduz no coração de uma autêntica poética da leitura.

É nas filigranas de uma *poièsis* da personagem híbrida de Maria de Mágdala que podemos nos apropriar do sentido do texto que decide a validade da interpretação. Do que nos apropriamos do texto? É preciso recordar que, para Paul Ricoeur, o conceito de apropriação não está vinculado à ideia de uma subjetividade soberana ou mesmo a um sentimento de posse. A apropriação deriva muito mais da ideia de uma desapropriação de si mesmo.³³ Nesse sentido, apropriar-se não é tomar posse do que é do outro, mas é efetivamente compreender pela distância e ao mesmo tempo poder estar frente a frente com o mundo do texto. Do que o leitor apropria-se não é o que está fora do texto, mas sim o que está dentro do texto, o sentido que lhe habita.³⁴ Nos apropriamos do mundo do texto, do seu sentido e da sua referência. Daí a importancia de considerar o caráter sapiencial das perícopes envolvidas em nossa análise textual. Por *poièsis* compreende-se a

³² Cf. *ibidem*, 809.

³³ Cf. Ricoeur, Paul. *Réflexion faite*, 1995, 57.

³⁴ Cf. Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*, 1986, 130.

produtividade de um relato, ou ainda, uma paradigma narrado que pede para ser interpretado. *Poièsis* tem a ver com produção de sentido enquanto expansão da linguagem capaz de descobrir e considerar os tratados inéditos da realidade.³⁵

6. A personagem híbrida de Maria de Mágdala e a fusão de outras Marias

A leitura que se ousamos fazer sobre a misericórdia e a libertação se constrói na condição poética do texto joanino. Por sua dimensão poética a literatura joanina permite-nos ter acesso a sua rede simbólica que nos faz entrar e apropriar-se de um “mundo que lhe é próprio”. O Quarto Evangelho está cheio de simbolismo. Como afirma Ricoeur: “tudo o que o símbolo nos dá é que pensar”.³⁶ Pensemos aqui o símbolo híbrido Maria de Mágdala.

Maria Mágdala que hoje conhecemos graças a fusão quase imediata de algumas mulheres do Antigo e Novo Testamento (A pecadora anônima de Lucas, Maria de Betania, irmã de Marta e de Lázaro, a Samaritana, a mulher adúltera, a Sulamita do Cântico dos cânticos). A partir da ideia da fusão destas mulheres na personagem escolhida, é possível traçar um caminho metodológico que nos permite desembocar nossa leitura no campo da imaginação criadora, em sentido kantiano. Acolher imaginativamente, pelo ato da leitura, a ideia de misericórdia experimentado por Maria de Mágdala na certeza da abertura à autocompreensão que a narrativa, em si mesma, desvela. Evidenciada no Quarto Evangelho como amiga do Senhor e testemunha primeira da Sua ressurreição.

Partimos da saga narrativa do que acontece naquele primeiro dia da semana depois da morte de Jesus: Maria Madalena que vai ao sepulcro, bem de madrugada, quando ainda era escuro, e vê a pedra

³⁵ Cf. RICOEUR, Paul. *Poétique et symbolique*, 1982, 39.

³⁶ Cf. Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et Culpabilité, 324.

removida do sepulcro, dois aspectos se destacam neste contexto: um mais pessoal e outro mais teológico. Se podemos imaginar a dimensão pessoal deste versículo é que Maria de Mágdala não aguarda a manhã, mas somente que passe o sábado, durante o qual não pode agir. Este fato de encaminhar-se sozinha e de madrugada, para um lugar que não devia ser nada seguro para os amigos e seguidores de Jesus, além de ressaltar silenciosamente, mas com grande eficácia, a força do amor de Maria e de seu desejo, sublinha também a gratidão de quem experimentou um amor libertador frente uma difamação injusta cravada na carne de sua história.

É evidente que o autor do quarto evangelho não se preocupa em explicar o motivo pessoal da ida da amiga ao sepulcro daquele a quem ama. Aliás, parece que o deixa intencionalmente indeterminado, para que o leitor encontre o sentido do texto, o seu referente-último. Aqui, cabe o célebre anacoluto ricoeuriano: só o amor pode impulsionarmos para fora de nós mesmos.³⁷ Então é possível elucidar a vertente semântica que a história narrada de Maria de Mágdala com Jesus inscreve-se no horizonte de numa profunda relação de amor, solicitude e de misericórdia.

7. Amor e a misericórdia, formas efetivas do reconhecimento do outro

7.1 O amor

O amor é colocado pelo autor do Quarto Evangelho no horizonte da aliança e da solidariedade cristã. O seu território literário não obedece a velha estrutura semântica do paradigma grego em sua definição metafísica da pessoa como amor. A palavra, em seu sentido, é polissêmica por si mesma. Na interpretação do conceito amor em chave semântica grega, poder-se-ia dizer que se vai da ideia do

³⁷ Cf. Ricoeur, Paul. *Da metafísica à Moral*, 11.

amor antropófago ao amor gratuito e incondicional.³⁸ O termo, em sua polissemia, obedece uma gama de significações importantes.

Na cultura grega o primeiro nível do amor é a sua condição de *pornéia* – amor por interesse e egocêntrico. Palavra que expressa literalmente a utilização e instrumentalização do outro nas relações humanas. É uma forma distorcida de se amar, uma vez que, este tipo de relação amorosa, uma das partes consome o outro, sufoca o outro; em seguida vem o *eros* – amor de desejo, o atrativo instintivo que marca efetivamente as relações humanas; depois vem a *filia* – amor de amizade que evidencia a intercomunicação pessoal, a cordialidade e a gratuidade se instalam aqui como condição não possessiva de um pelo outro e concomitantemente ea forma de amor que livremente pode cultivar uma amizade e por fim, vem o *agapê* – amor gratuito e oblativo. Amor plenamente humano, por isso, divino. Significa muito mais ação do que mera tentência aptitível. É pura e livre decisão de dar-se, *conditio sine qua non* do ato ontológico da existencia humana.

Em um nível descritivo e antropológico, pode-se dizer que quanto mais a pessoa humana experimenta o ato de doar-se mais realiza-se como pessoa. Nesta forma gratuita de amar se realiza o afloramento de um autêntico horizonte humanizante. “Quanto mais se ama com este amor, mais plenamente se é pessoa [...] Este amor é a forma suprema da existência humana”.³⁹

Contudo, para a literantura grega-clássica o termo é timitamente exposto, porém, ao contrário, com a tradução da bíblia hebraica pelos Setenta hauriu significamente a palavra *agapê*. Praticamente todas as narrativas que registram a ideia de amor utilizam o termo *agapê*; o que atesta que “este termo tem sido introduzido na cultura grego-romana pelo cristianismo”.⁴⁰

³⁸ Cf. Valverde Mucientes, Carlos. *Prelecciones de Metafísica Fundamental*, 520.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, 521.

Sem pretendermos fazer o retrato, mesmo dinâmico, dos escritos joaninos, podemos ao menos observar que no quarto Evangelho a primazia se dá no uso do verbo *agapôn* preferido na literatura bíblica para traduzir o hebraico *ahêb*. O termo cobre uma gama de significações que denotam o amor da aliança (Dt 6,5; 7,7-8) e, concomitantemente o gesto ético de amar enquanto expressão da solidariedade cristã (Jo 3,16; 5,42; 11,5; 13,23.35; 14,21.23; 15,9; 17,17.26).⁴¹ Particularmente o autor do Quarto Evangelho utiliza o termo *philos* – amigo, buscando a mesma similitude semântica ao termo *agapê* a fim de expressar o vínculo de amizade que estabelece relação de iguais (Jo 15,15).⁴²

7.2 A misericórdia

No terreno da nossa investigação e em razão da nossa aposta, a personagem híbrida de Maria de Mágdala nos sugere pensar o princípio misericórdia no processo de sua maturidade esposal com Jesus. Recorda-se que, segundo a literatura joanina, “Jesus e Maria de Madalena representam o casal primordial que dá começo à humanidade nova”.⁴³ É dentro deste contexto, que podemos imaginar como um filigrana ou palimpsesto qualquer coisa de mais profundo que nos coloca de cheio no horizonte da misericórdia. A questão que se põe é, portanto, a de saber sob que condições podemos imaginar a ideia de misericórdia no contexto literário joanino.

Primeiramente, temos consciência da urgência em elucidar a vertente semântica de uma justa hermenêutica da Misericórdia. Recorda-se que misericórdia é uma palavra muito antiga que se aloca no vocabulário vetero e neotestamentário. Como afirma Carlo Rochetta, “o primeiro grupo de vocábulos (princialmente rahûm, hannûn, hesed em hebraico; splágchna, oiktirmós, chrestóles, élos em grego) é

⁴¹ Cf. Konings, Johans. *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade, 382.

⁴² Cf. Mateos, Juan; Barreto, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*, 23.

⁴³ Cf. *ibidem*, 200.

traduzido habitualmente com misericórdia”.⁴⁴ Nesta gama de significações, muitas vezes, traduzimo-la simplesmente por amor. Falar da misericórdia na perspectiva do amor é compreendê-la no horizonte cristológico do mandamento do amor. De fato, aqui se introduz um elemento hierárquico expressando a condição meta-ética do amor (Jo 13,34; 15,12.17).

Ainda, no quadro de uma análise percuciente da palavra misericórdia sabemos que a mesma é composta por dois termos: *misere* – cor –, o primeiro remete ao sentido bíblico do *anawin*, pequeno resto de *Yaweh*, aquele que está curvado. A compreensão deste primeiro termo, não é um ato puramente subjetivo, mas um modo fundamental de ser, fonte de uma espiritualidade que revela abertura ao apelo divino e, ao mesmo tempo, atesta a condição de esvaziamento, de descentralização do ego, para por-se em direção ao outro. Neste sentido, há um princípio misericórdia determinante nas relações humanas quando sabemos concebê-lo como realidade intrínseca ao ato do reconhecimento do outro.

Quando pensamos a ideia do reconhecimento do outro, atingimos assim o motivo primordial de compreender a misericórdia como forma de dar presença ao outro. Neste sentido, podemos falar na reabilitação do conceito de misericórdia, como capacidade de colocar-se no lugar do outro. Tal é o sentido justo da hermenêutica da misericórdia, não compreendê-la no sentido meramente subjetivo, mas sim intersubjetivo, sempre ligada à condição horizôntica e dialógica-questionante do ser humano. É um ato supra-ético que supõe o reconhecimento de não estar acima do outro, mas com o outro num único tecido carnal que supõe equidade e respeito entre as partes.

Uma hermenêutica da misericórdia, se compreendida do ponto de vista fenomenológico, descortina, pelo poder revelador que é próprio da palavra, a latitude significante da linguagem misericordiosa.

⁴⁴ Rochetta, Carlo. *Teologia da ternura*. Um “evangelho” a descobrir, 120.

Como afirma o filósofo Ricoeur: “A linguagem revela e esconde, é ela própria a hermenêia original do real, [...] a distância pela qual a ordem das significações participa da ordem da vida”.⁴⁵

É este tipo de questionamento que conduz, em particular, a nossa leitura da ideia de misericórdia presente na figura enigmática analisada. Estamos a procura do sentido do texto, do seu mundo doador de sempre novas possibilidades de habitá-lo. De se compreender diante do texto no espelho de suas palavras.

Com o auxílio de uma hermenêutica reconhecida como Geral, podemos dizer que há sempre um princípio misericórdia que nos habita, pois sendo a relação a condição ontológica da nossa existência, o reconhecimento do outro é *conditio sine qua non* do que de fato somos.

A estrutura ontológica da alteridade se nos apresenta como ponto de partida para a lógica da misericórdia e da compaixão, formas de dar presença ao outro. Se olharmos, ainda que distante da intenção da nossa aposta de análise da literatura joanina, como que um desvio que nos é necessário, o episódio da mulher adúltera perdoada por Jesus, revela que no ato de perdoar encontra-se a capacidade de colocar-se no lugar do outro, dar-lhe presença e, ao mesmo tempo, de anular o julgamento injusto que está em jogo. No ato perdoador de Jesus desnuda-se um juízo misericorioso: “Ninguém te condenou? Eu também não te condeno” (Jo 8,11). Então fica-nos claro que no horizonte teológico que se descortina dos textos o reconhecimento do outro fecunda-se no terreno da relação entre Deus e o homem, na intersecção entre o divino e o humano, lugar teológico em que o perdão diz respeito a ofensa a Deus e ao próximo. A lógica da generosidade e do reconhecimento do outro que permeia o campo semântico do perdão é o mandamento cristológico do amor (Mt 5,38-39b-42). Amor, justiça e perdão, são, justamente traços fundamentais de uma

⁴⁵ Ricoeur, Paul. *Histoire et Vérité*, 339.

singular forma de compreender Maria de Mágdala no horizonte da fusão de diversas Marias.

7.3 O reconhecimento

Na economia teológica presente na literatura joanina, podemos dizer que a estrutura da alteridade torna-se o ponto de partida para a lógica da misericórdia e da compaixão. O reconhecimento das limitações existenciais do outro tem implicações no horizonte da misericórdia. Sendo assim, é possível pensar a misericórdia como reconhecimento da alteridade, como perdão e libertação.

Voltando a Jo 20, 1.11ss, pelo estilo em que se constroi a narrativa desta saga textual, que evidencia a busca de Maria por Jesus, surge aqui silenciosamente e de maneira discreta a ideia de que Maria de Mágdala vai ao túmulo simplesmente porque não poderia deixar de ir e por não poder esperar. Fixando as balizas de uma hermenêutica do reconhecimento do outro, podemos intuir que o fato de não poder esperar revela a condição humana de quem, no reconhecimento do outro, se lança na busca do seu amado. A narrativa joanina retoma neste episódio a o tema nupcial do Cântico dos Cânticos. A imagem da Sulamita na busca do seu amado é a metáfora da busca.

Dentro do arcabouço desta estrutura metafórica joanina, é possível imaginar que Maria de Mágdala experimenta na carne da sua história o reconhecimento por parte de Jesus de sua condição frágil e humana, mas, concomitantemente, de um processo singular de amadurecimento que aponta para a responsabilidade ética atestada em seu seguimento ao Mestre que tanto ama. Reconhecida como o outro de Jesus que a ama em sua verdade, é capaz de buscar, ainda que na obscuridade de sua fé o Outro que é parte integrante dela mesma. Como afirma Juan Mateos e Juan Barreto: “Sua figura desdobra-se na dos dois discípulos, a quem transmite o seu alarme e que representam duas posições diante do fato da morte” (20,3-10). Assim como no momento da falta de fé, aparece sua figura no momento do

encontro com Jesus, para continuar desta vez com a comunidade toda de discípulos 20,18).⁴⁶

Neste horizonte de latitudes significantes, podemos retomar a ideia de que a estrutura da alteridade torna-se o ponto de partida para a lógica da misericórdia e da compaixão. Como afirma Ricoeur que o reconhecimento do outro está marcado pela questão da fenomenologia da *sim-patia* e da ética do respeito, afirmando que se não trata de momentos distintos, mas complementares. A simpatia, diz o filósofo, é um estar-com o outro compartilhando “uma tristeza ou uma alegria sem a repetir, sem a experimentar por duplicação como um vivido semelhante”.⁴⁷

Deste pilar matricial decorre que o respeito tem vínculo direto com a segunda formulação do imperativo categórico kantiano: Age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e não como meio. O respeito “purifica” a simpatia de seu romantismo, que pode levá-la ou a perder-se no outro ou a fundir-se com o outro. “Pelo respeito eu me compadeço ao mesmo tempo com a dor ou com a alegria do outro como sua e não como minha. O respeito aprofunda a distância fenomenológica entre os seres, pondo o outro ao abrigo das invasões de minha sensibilidade indiscreta”.⁴⁸

Nestes termos, parece-nos que o respeito experimentado por Maria de Mágdala por parte de Jesus, se nos apresenta, como afirma o filósofo, como o momento não só transafetivo, que pode justificar criticamente a simpatia, mas também trans-histórico, que nos permite aceitar ou negar aquilo que a história produz na dor. Este tipo de questionamento pode conduzir a nossa leitura do tema da misericórdia e da libertação ao horizonte de uma teologia que se atesta como inteligência do amor.

⁴⁶ Mateos, Juan; Barreto, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*, 200.

⁴⁷ Cf. Ricoeur, Paul. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, 315.

⁴⁸ *Ibidem*, 323.

8. A inteligência do amor

Olhando para os aparatos filosóficos até agora utilizados e que iluminam nossa leitura teológica, surge aqui a idéia de que a teologia que se desnuda nos escritos joaninos vai se configurando como a inteligência do amor. Os instrumentais filosóficos anunciam que tipo de filosofia serve de *organon* para uma teologia de fronteiras. Na circularidade de ambas as ciências, o respeito se nos apresenta como princípio de reconhecimento, categoria fundante à inteligibilidade da misericórdia.

Transportando estas nuances para a pequena perícopé analisada, não poderíamos, aqui, imaginar que Maria de Mágdala se vê interpelada por um amor misericordioso apriorístico? É nesta fuga para trás que se justifica que, ela, como a Esposa do Cantar, busca o Esposo de noite em seu leito e não o encontra. Sulamita, a mulher dos Cânticos dos Cânticos, metáfora que atualiza-se em Maria de Mágdala, por outro lado, é Madalena que funde em seu personagem teológico as diversas Marias narradas nos Evangelhos. Podemos aqui retomar as palavras de D. Artur Roche, Arcebispo Secretário da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos:

O Santo Padre Francisco tomou esta decisão exatamente no contexto do Jubileu da Misericórdia para significar a importância desta mulher que mostrou um grande amor a Cristo e Cristo por ela, como afirmou Rabano Mauro falando dela (“*dilectrix Christi et a Christo plurimum dilecta*”: *De vitae beatae Mariae Magdalenae, Prologus*) e Santo Anselmo de Canterbury (“*electa dilectrix et dilecta electrix Dei*”: *Oratio LXXIII ad sanctam Mariam Magdalenam*). A tradição eclesial no Ocidente, sobretudo depois de São Gregório Magno, identifica na mesma pessoa Maria Madalena, a mulher que versou perfume na casa de Simão, o fariseu, e a irmã de Lázaro e a Marta.⁴⁹

⁴⁹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20160610_articolo-roche-maddalena_po.html.

Pensar o tema da misericórdia no contexto joanino permite-nos ainda adentrar na afirmação semântica de Gregório Magno faz sobre Maria de Mágdala intitulando-a como a primeira *testis divinae misericordiae* (Gregório Magno, XL Hom. In *Evangelia*, lib. II, Hom. 25, 10). Como afirma a declaração da Congregação para o Culto Divino: “O Evangelho de João conta que Maria Madalena chorava, pois não tinha encontrado o corpo do Senhor (cf. Jo 20, 11), e Jesus teve misericórdia dela fazendo-se reconhecer como Mestre transformando as suas lágrimas em alegria pascal”.⁵⁰

Maria de Magdala acorre de madrugada para embalsamar o corpo de Jesus e encontra o sepulcro vazio. O texto é de per si enigmático. “Quando ainda era escuro” O estilo de linguagem joanina revela e esconde, obedecendo sua lógica paradoxal. Neste sentido, a própria linguagem se nos apresenta como a *hermenéia* original do mundo do texto que se descortina no ato da leitura. Então, a aventura do leitor caracteriza pela busca de uma precisa intenção teológica que o texto joanino oferece. Na lógica do paradoxo, Luz e sombra, luz e escuridão, são presenças típicas no Quarto Evangelho. Por outro lado, luz e sombra são as duas polaridades dinamicamente complementares da nossa natureza humana. Como afirma J. Mateos e J. Barreto: “Apesar da oposição das trevas, a luz-vida foi sempre visível para os homens (1,5; brilha) e tende a difundir-se, a comunicar-se (1,9: ilumina)”.⁵¹

No quadro heurístico que se descortina, Maria de Mágdala, que ama a Jesus mais do que qualquer outro parece penetrar no mais profundo da experiência da ausência do seu amado. A incidência de sua dramática experiência oferece-nos um ensejo de nela pensar que amor e dor estão presentes sem luz e esperança e parece que o fim de sua procura seja de fato o corpo de um morto para tributar sua última homenagem àquele que tanto amou. Por outro lado, a laconicidade da narração faz ressaltar com força a impressão trágica que

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Mateos, Juan; Baretto, Juan. *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*, 169.

o desaparecimento do corpo produz na discípula. Ela chora o seu morto, não compreende o que de fato aconteceu, porém é envolvida na restauração teológica anunciada na Bodas, símbolo da aliança.

À voz do esposo responde no horto-jardim a da esposa (20,16), Maria de Madalena, figura da comunidade da nova aliança. A celebração da vida que vence a morte (12,1 ss) descreve-se também como imagem nupcial no Cântico, a unção com perfume (o amor) (12,3); prefigura e anuncia as núpcias definitivas (2016).⁵²

É dentro deste arcabouço da estrutura dialética da sua experiência da busca do seu amado que podemos pensar Maria de Mágdala como a primeira *testis divinae misericordiae*, como sugere Gregório Magno, uma vez que, suas lágrimas, inseridas na experiência de misericórdia oferecida por Jesus, são transformadas em alegria pascal.

9. *Diakonia e therapéia*

Se assumirmos a ideia da tradição eclesial no de São Gregório Magno, identifica em Maria Mágdala a mulher que versou perfume na casa de Simão, o fariseu, e a irmã de Lázaro e a Marta, podemos refletir no campo semântico da fusão destas Marias o binômio *diakonia* e *therapéia* no horizonte do cuidado, como nos propõe o teólogo ortodoxo Jean- Yves Leloup. Para o teólogo, na extrema *diakonia*, há também o supremo reconhecimento da *therapèia* recebida de Jesus: como Jesus tomou cuidado dela no sofrimento e na precariedade, ela tomará cuidado dele no momento em que parece abandonado.⁵³

Sabemos que segundo Heidegger, o cuidado é um fenômeno ontológico existencial. Cuidar não é somente um ato, é, efetivamente uma atitude humanizante. Agir com misericórdia é cuidar das feridas do outro. Como aponta o Papa Francisco em Cuba, a misericórdia de Deus é maior de que cada ferida. “A misericórdia divina e a resposta

⁵² Ibidem, 34-35.

⁵³ Sebastiani, Lilia. Maria Madalena. *De personagem do Evangelho a mito de pecadora redimida*, 213.

humana formam uma única realidade que diz respeito ao diálogo entre Deus e o homem”.⁵⁴ A misericórdia revela a plenitude de Deus e a plenitude dos homens. Os misericordiosos vivem de maneira análoga a própria vida de Deus, que é amor e misericórdia. O fio condutor de tal análise permite-nos dizer que da perícopie joanina do encontro de Maria de Mágdala com o Ressuscitado, sugere um olhar misericórdioso às feridas do mundo.

Misericórdia e amor são traços fundamentais da revelação histórica de Deus que implicam em uma leitura misericordiosa do texto que é o mundo com suas misérias. É nas filigranas da narrativa da vida que o amor e a misericórdia se inscrevem no que com Paul Ricoeur podemos chamar de “economia do dom”.

Na esteira do filósofo entendemos “economia do dom”, o reconhecimento da presença de um outro a quem se dá sem nada pedir em troca. Em termos teológicos entramos na esfera do Amor cristão denominado *Amor Ágape*, que na literatura joanina quer designar o amor enquanto entrega de si (Jo 5,42; 13,35; 15,9; 10bis.13; 17,26).⁵⁵ Desde horizonte semântico a linguagem joanina permite-nos perguntar: “o que poderia Deus dar a mais aos misericordiosos?”

Na ideia de economia do dom de Ricoeur, o próprio doador se dá a si mesmo naquilo que foi dado. Como afirma o filósofo: “O funcionamento do dom na realidade não está na coisa dada, mas na relação doador-receptor, a saber, há um reconhecimento tácito simbolicamente figurado pelo dom”.⁵⁶ Como nos ensina a teologia, é tão divino dar como receber. Esse movimento, próprio da economia do dom, trata-se de uma forma de reconhecimento simbólico que foge à ideia de preço. Teologicamente ele é pura gratuidade.

⁵⁴ https://www.academia.edu/7164469/Um_olhar_favoravel_hermeneutica_e_misericordia.

⁵⁵ J. Mateos, J. Barreto. *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*, 22.

⁵⁶ Ricoeur. Paul, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, 24.

Seguir esta seta para onde aponta o texto joanino, em termos hermenêutico, segundo as proposições já elucidadas, podemos falar das habilitações dos conceitos *diakonia* e *therapèia* na latitude significativa da própria interpretação da perícopa joanina 20,1-18. Em uma releitura livre como nos propõe Lilia Sebastiani, teóloga umbriana, ambos os conceitos constituem-se aspectos da fisionomia imaginária da nossa leitura.⁵⁷ Assumimos aqui por ideia de fisionomia imaginária a mediação criativa fundamental do ato poético da leitura que reconhece o sentido e afirmação da irrupção de um acontecimento novo que surge na ordem da fé.

No horizonte da projeção imagética podemos reabilitar os dois termos, *diakonia* e *therapèia*, na esfera de uma hermenêutica da misericórdia como temos elucidado ao longo deste texto. A *diakonia* é colocada no horizonte do cuidado. O verbo *diakonèin* “tem uma importância teológica determinante”.⁵⁸ O termo cobre uma gama de significações importantes e vincula-se efetivamente ao supremo reconhecimento da *therapèia* recebida de Jesus por Maria de Mágdala. Como afirma Sebastiani, “como Jesus tomou cuidado dela no sofrimento e na precariedade, ela tomará cuidado dele no momento em que parece abandonado”.⁵⁹ A pragnância semântica destes dois termos revelam uma profunda teologia do cuidado.

Daí a importância em elucidar a vertente semântica da hermenêutica da misericórdia. Se *diakonia* significa o serviço gratuito que se desenha no coração da economia do dom, a palavra *therapèia* compreendida como “curar”, “sanar”, tem sua significação também no horizonte do “serviço” e instaura-se na “lógica do cuidado”. Fica-nos claro que *Therapèia* e *diakonia* alcançam a mesma similitude na qualidade e integridade humana adquiridas no exercício da misericórdia

⁵⁷ Cf. Sebastiani, Lilian. *Maria Madalena*. De personagem do Evangelho a mito de pecadora redimida, 211-234.

⁵⁸ *Ibidem*, 23.

⁵⁹ Cf. *ibidem*, 211-214.

oferecidas por Jesus. A *Therapéia* que emana do dom gratuito da misericórdia tornou-se libertação integral para ela que muito amou. Em razão desta significação a *therapéia* é de per si salvação.

Conclusão

O estudo apresentado nos permitiu analisar a figura híbrida de Maria de Mágdala da literatura joanina à luz da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur. O pressuposto de base em que nos pautamos está no fato de, assumirmos a ideia da tradição ocidental que, depois de São Gregório Magno, é possível encontrarmos nas filigranas do texto joanino a fusão híbrida destas mulheres. Sem necessariamente entrarmos no estudo das outras mulheres que se fundem na hibrididade das personagens, nosso trabalho buscou aspectos de uma fisionomia imaginária da figura síntese, Maria de Mágdala. Nestes termos, num exercício hermenêutico que lançou olhares a sua representação como resultado da sobreposição simbiótica com a pecadora anônima de Lucas, Maria de Betania, irmã de Marta e de Lázaro, a Samaritana, a mulher adúltera que versou perfume na casa de Simão, o fariseu, a Sulamita do Cântico dos cânticos. Com este estilo de leitura, fomos impulsionados a pensar o inaudito que se instaura na experiência da misericórdia e da libertação selada por Deus na carne da sua história.

Utilizar pressupostos oferecidos pela hermenêutica ricoeuriana para a nossa análise, foi no mínimo salutar, uma vez que o próprio Quarto Evangelho é tecido com os recursos de uma linguagem metafórica. Entrar no horizonte da poética joanina foi a nossa intenção, ao menos para ressaltar a força criativa da linguagem religiosa capaz de recriar a realidade. Neste sentido, nos aventuramos a pensar os conceitos misericórdia e a libertação no terreno da imaginação. Recordando que para Ricoeur, a imaginação é dimensão da subjetividade que responde ao texto como Poema.⁶⁰ Desta proposta de trabalho,

⁶⁰ Ricoeur, Paul. *Dire Dio*. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso, 48.

colhemos o entendimento que a partir do fator germinante da experiência da misericórdia experimentada por Maria de Mágdala, o amor criativo de Jesus nos diversos estágios do mistério de sua vida é efetivamente compreendido como razão compassiva.

Por fim, podemos concluir que Maria de Mágdala no horizonte semântico da imaginação, no ato vital do seu reconhecimento pelo Ressuscitado, tornou-se paradigma, para aqueles que compreendem que, somente quem saiu do estado de escravidão e opressão torna-se livre para o serviço. Com toda carga de pragnância da narrativa, Maria de Mágdala não se atém à tentação de guardar esta experiência, a imobilizar sua experiência de misericórdia, fechando-se na intimidade de si mesma, como um espécie de solipsismo místico; ao contrário, como um teclado comum da nossa natureza humana, deixa emergir em sua vida o *kairós* exigente da misericórdia e da libertação.

Bibliografia

AIME, Oreste. *Senso e essere, la filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*. Assisi: Cittadella Editrice, 2007.

GEFFRE, Claude. *Croire et interpreter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Éditions Cerf, 2001.

_____. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Éditions Cerf, 1983.

_____. *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GREISCH, Jean. "Lire, interpréter, comprendre", in J. VERHEYDEN, T. L.; P. VANDECSTEELE. *Paul Ricoeur*. Poetics and religion. Leuven – Paris – Walpole: Ma Executive Editors, 2001.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20160610_articolo-roche-maddalena_po.html.

https://www.academia.edu/7164469/Um_olhar_favoravel_hermenutica_e_misericordia.

- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.
- LAFONT, G “Lenguaje”, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, S. PIÈ-NINOT. *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Plaza, 1992.
- LATOURELLE, Renè. *Teologia della Rivelazione, mistero dell’epifania di Dio*. Roma: Cittadella, 1992.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- RICOEUR, Paul. *Cours sur l’herméneutique*. Louvain la Neuve: Bibliotheque Université de Louvain la Neuve, 1970.
- _____. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. “Foi et philosophie aujourd’hui”. In *Foi-Éducation* 42, n. 100, juillet-septembe, 1972.
- _____. “Herméneutique et symbolisme”. In: RICOEUR, P. *Écrits et conférences 2*. Herméneutique. Paris, Seuil: 2010.
- _____. “Réponses aux critiques”. In C. BOUCHINDHOMME, R. ROCHLITZ, Temps et récit de Paul Ricoeur en débat. Paris: 1990.
- _____. “Rhétorique, poétique, herméneutique”. In P. RICOEUR. *Lectures 2*. La contrée des philosophes. Paris: Seuil, 1992.
- _____. *Da metafísica à moral*. Lisboa: Editora Piaget, 2008.
- _____. *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1955.
- _____. *L’herméneutique biblique*. Paris: Cerf, 2001.
- _____. *La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don*. Paris: Organisation des Nations Unies l’éducation la science e la culture. Seteur des science socialis et humaine, 2004.
- _____. *Le conflit des interprétations*. Essais d’herméneutique. Paris: Cerf, 1969.
- _____. *Le critique et la conviction*: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Seuil, 1997.
- _____. *Metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 1983.
- _____. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et Culpabilité. Paris: Seuil. 1960.

_____. Poétique et symbolique. In: *Iniation la pratique de la théologie*. Paris: Cerf, 1982,

_____. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995,

_____. *Temps et récit I*. Paris: Seuil, 1984.

_____. *Dire Dio*. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso. Brescia: Querianiana, 2005.

ROCHETTA, Carlo. *Teologia da ternura*. Um “evangelho” a descobrir. São Paulo: Paulus, 2002.

SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena*. De personagem do Evangelho a mito de pecadora redimida. Petrópolis: Vozes, 1995.

THEOBALD, Christoph. “De la bible en théologie”, In: J.-M. AUWERS; Y.-M. BLANCHARD; F. MARTY; J.-P. SONNET; C. THEOBALD. *Bible et théologie*. L'intelligence de la foi. Bruxelles: Saint-Remi, 1990.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VALVERDE MUCIENTES, Carlos. *Prelecciones de Metafísica Fundamental*. Barcelona: BAC, 2009.

Recebido em: 05/09/2017

Aprovado em: 24/10/2017