


EDITORIAL
A escuta da Palavra e o reconhecimento do outro
Listening to the Word and the Recognition of the Other
La escucha de la Palabra y el reconocimiento del otro
Tiago de Fraga Gomes¹
orcid.org/0000-0001-5437-2318
tiago.gomes@pucrs.br
Recebido em: 04 set. 2026.

Aprovado em: 04 set. 2026.

Publicado em: 09 out. 2026.

Resumo: A missão evangelizadora da Igreja compreende um processo integral de formação da pessoa cristã, chamada a interpretar a existência à luz da Palavra de Deus e a assumir responsabilidades concretas diante do outro e da sociedade. Bíblia, catequese, evangelização e Doutrina Social da Igreja constituem dimensões reciprocamente implicadas de uma mesma dinâmica eclesial. Investigar essa articulação a partir de uma interlocução com a fenomenologia de Edmund Husserl e Edith Stein constitui uma oportunidade para tratar de categorias importantes para o cristianismo, tais como intencionalidade, corporeidade, intersubjetividade, empatia e pessoa. Parte-se da hipótese de que a formação cristã pode ser compreendida como processo de transformação do modo de perceber, compreender e reconhecer o outro, de maneira que a fé professada encontre sua expressão histórica na responsabilidade social. Inicialmente, examinam-se os fundamentos bíblicos de uma antropologia relacional, a fim de explorar como a Revelação cristã situa o ser humano diante de Deus e, simultaneamente, diante do próximo. Em seguida, analisa-se a relação entre catequese, evangelização e Doutrina Social da Igreja, com o intuito de evidenciar que a dimensão social pertence intrinsecamente ao anúncio cristão. Por fim, a fenomenologia husserliana da intersubjetividade e a análise steiniana da empatia são apresentadas como mediações filosóficas capazes de aprofundar a compreensão antropológica do reconhecimento do outro. Tem-se em vista que uma catequese socialmente comprometida não constitui acréscimo extrínseco à evangelização, mas explicitação das consequências antropológicas, éticas e comunitárias da própria experiência cristã.

Palavras-chave: Doutrina Social da Igreja. Bíblia. Catequese. Evangelização. Empatia.

Abstract: The Church's evangelizing mission comprises an integral process of Christian formation, in which the person is called to interpret existence in the light of the Word of God and to assume concrete responsibilities toward others and society. The Bible, catechesis, evangelization, and the Social Doctrine of the Church constitute mutually interconnected dimensions of the same ecclesial dynamic. Investigating this articulation through a dialogue with the phenomenology of Edmund Husserl and Edith Stein offers an opportunity to address categories that are important for Christianity, such as intentionality, embodiment, intersubjectivity, empathy, and personhood. The study proceeds from the hypothesis that Christian formation can be understood as a process that transforms the way one perceives, understands, and recognizes the other, so that professed faith may find its historical expression in social responsibility. First, the biblical foundations of a relational anthropology are examined in order to explore how Christian Revelation places the human person before God and, simultaneously, before one's neighbor. Next, the relationship between catechesis, evangelization, and the Social Doctrine of the Church is analyzed with the aim of showing that the social dimension belongs intrinsically to the Christian proclamation. Finally, Husserl's phenomenology of intersubjectivity and Stein's analysis of empathy are presented as philosophical mediations capable of deepening the anthropological understanding of the recognition of the other. The study maintains that socially committed catechesis does not constitute an extrinsic addition to evangeliza-



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

tion, but rather an unfolding of the anthropological, ethical, and communal implications of the Christian experience itself.

Keywords: Social Doctrine of the Church. Bible. Catechesis. Evangelization. Empathy.

Resumen: La misión evangelizadora de la Iglesia comprende un proceso integral de formación de la persona cristiana, llamada a interpretar la existencia a la luz de la Palabra de Dios y a asumir responsabilidades concretas ante el otro y la sociedad. La Biblia, la catequesis, la evangelización y la Doctrina Social de la Iglesia constituyen dimensiones reciprocamente implicadas de una misma dinámica eclesial. Investigar esta articulación a partir de un diálogo con la fenomenología de Edmund Husserl y Edith Stein constituye una oportunidad para abordar categorías importantes para el cristianismo, tales como la intencionalidad, la corporeidad, la intersubjetividad, la empatía y la persona. Se parte de la hipótesis de que la formación cristiana puede comprenderse como un proceso de transformación del modo de percibir, comprender y reconocer al otro, de manera que la fe profesada encuentre su expresión histórica en la responsabilidad social. En primer lugar, se examinan los fundamentos bíblicos de una antropología relacional, con el fin de explorar cómo la Revelación cristiana sitúa al ser humano ante Dios y, simultáneamente, ante el prójimo. A continuación, se analiza la relación entre catequesis, evangelización y Doctrina Social de la Iglesia, con el propósito de evidenciar que la dimensión social pertenece intrínsecamente al anuncio cristiano. Finalmente, la fenomenología husserliana de la intersubjetividad y el análisis steiniano de la empatía se presentan como mediaciones filosóficas capaces de profundizar la comprensión antropológica del reconocimiento del otro. Se sostiene que una catequesis socialmente comprometida no constituye un añadido extrínseco a la evangelización, sino una explicitación de las consecuencias antropológicas, éticas y comunitarias de la propia experiencia cristiana.

Palabras clave: Doctrina Social de la Iglesia. Biblia. Catequesis. Evangelización. Empatía.

1 Introdução

A evangelização cristã encontra-se diante de um desafio que ultrapassa a questão metodológica acerca dos modos mais adequados de transmitir conteúdos religiosos em sociedades culturalmente plurais. Em sentido mais radical, trata-se de interrogar que tipo de pessoa, de comunidade e de presença histórica a experiência cristã é capaz de formar. Se a Revelação bíblica testemunha um Deus que entra na história, estabelece relações, convoca um povo e faz da resposta ao outro uma dimensão constitutiva da própria resposta à sua iniciativa, a formação da fé não pode restringir-se à assimilação intelectual de proposições doutrinárias. Ela implica

uma transformação do modo pelo qual a pessoa compreende a si mesma, interpreta a realidade, reconhece o próximo e assume responsabilidade no interior de um mundo compartilhado. A Palavra de Deus apresenta-se, nesse horizonte, como acontecimento capaz de reconfigurar a percepção e a existência do sujeito.

A relação entre fé e responsabilidade social não constitui, por conseguinte, uma dimensão secundária da teologia cristã. A tradição bíblica articula continuamente relação com Deus e relação com o próximo, culto e justiça, confissão da fé e prática da misericórdia. Da crítica profética às formas de culto dissociadas da justiça ao mandamento do amor formulado por Jesus, a experiência de Deus aparece vinculada à transformação das relações humanas. A própria Escritura estabelece uma correspondência entre o reconhecimento de Deus e a responsabilidade diante daquele cuja vida se encontra ameaçada, fragilizada ou socialmente invisibilizada. O outro, especialmente aquele marcado pela vulnerabilidade, não comparece simplesmente como destinatário eventual de uma ação moral posterior à fé, mas como presença capaz de interpelar a autenticidade da própria experiência crente.

Essa compreensão alcança desenvolvimento sistemático na Doutrina Social da Igreja, que não se concebe como corpo autônomo de ensinamentos sociopolíticos acrescentado externamente ao núcleo da fé, mas como dimensão integrante da missão evangelizadora. O anúncio do Evangelho encontra necessariamente a existência concreta das pessoas, as relações sociais e as condições históricas nas quais a dignidade humana pode ser promovida ou negada. A evangelização possui consequências para a justiça, a paz, o desenvolvimento, a solidariedade e o bem comum, enquanto a catequese participa da formação de uma consciência capaz de discernir tais implicações. A dimensão social da fé não resulta, assim, de uma ampliação posterior do conteúdo cristão, mas emerge da própria lógica de uma Revelação que insere a relação com Deus no interior de uma existência histórica e relacional.

Antes mesmo da pergunta acerca daquilo que

deve ser feito em favor do outro, apresenta-se uma questão antropológica mais elementar: *como o outro se torna significativo para o sujeito?* De que maneira uma pessoa deixa de compa-
recer simplesmente como objeto localizado no campo da percepção e passa a ser reconhecida como sujeito de experiência, portadora de uma interioridade própria, de dignidade e de uma his-
tória que não podem ser reduzidas à perspectiva daquele que a observa? Tal questão torna-se particularmente relevante para a formação cristã, pois princípios como dignidade, solidariedade e fraternidade podem permanecer abstratos se não forem acompanhados pela capacidade concreta de perceber a existência alheia como portadora de significado e de interpelação.

É precisamente nesse horizonte que a fenomenologia oferece uma interlocução fecunda à reflexão teológica. Ao colocar no centro da investigação o modo pelo qual os fenômenos se manifestam à consciência, Edmund Husserl conduziu a análise fenomenológica ao problema da intersubjetividade. A experiência de um mundo comum pressupõe que o sujeito não permaneça encerrado em sua própria perspectiva, mas reconheça a presença de outros sujeitos cuja experiência não lhe é diretamente acessível (Husserl, 2013). A questão do *alter ego* torna-se, por isso, decisiva: o outro se manifesta na experiência sem jamais se converter integralmente em conteúdo da minha própria consciência. A alteridade constitui, dessa maneira, simultaneamente uma presença e um limite, tornando possível pensar o reconhecimento sem assimilação.

Edith Stein aprofunda esse problema por meio da análise da *Einfühlung*. Em *Zum Problem der Einfühlung*, a empatia é compreendida como experiência específica pela qual a vivência alheia se torna acessível sem deixar de permanecer experiência de outro sujeito (Stein, 1989). Não se trata de fusão afetiva, contágio emocional ou projeção psicológica, mas de uma modalidade de experiência que permite reconhecer uma interioridade que se manifesta e, ao mesmo tempo, permanece irreduzível. A categoria de empatia oferece, assim, uma contribuição relevante para

uma antropologia do reconhecimento, porque possibilita compreender filosoficamente como proximidade e diferença podem coexistir na relação interpessoal.

O problema que orienta esta investigação pode ser formulado nos seguintes termos: *de que modo a escuta da Palavra de Deus, compreendida no interior do processo catequético e evangelizador, pode contribuir para a formação de uma subjetividade capaz de reconhecer o outro e assumir responsabilidade social, e em que medida as categorias fenomenológicas de intersubjetividade e empatia podem auxiliar na compreensão desse processo?* A questão pressupõe uma aproximação interdisciplinar na qual fenomenologia e teologia permanecem metodologicamente distintas. Não se pretende derivar conteúdos teológicos da fenomenologia nem atribuir significado propriamente cristão às categorias husserianas e steinianas, mas empregá-las como mediações filosóficas para aprofundar estruturas antropológicas envolvidas na experiência do reconhecimento.

Parte-se da hipótese de que a formação cristã pode ser compreendida como um processo de transformação da percepção, mediante o qual a escuta da Palavra modifica não apenas aquilo que o sujeito conhece, mas também o modo pelo qual compreende a si mesmo, interpreta a realidade e reconhece aqueles que compartilham com ele a existência histórica. Nessa perspectiva, catequese, evangelização e Doutrina Social da Igreja não constituem campos paralelos, mas dimensões reciprocamente relacionadas de um único processo formativo. A fé professada encontra sua expressão histórica quando se converte em capacidade de reconhecer a dignidade alheia, discernir situações de vulnerabilidade e responder responsavelmente às exigências da justiça, da fraternidade e do bem comum.

Busca-se, assim, analisar a articulação entre Palavra de Deus, formação da fé e reconhecimento do outro, recorrendo à fenomenologia de Husserl e Edith Stein como mediação antropológica para compreender a passagem entre escuta, percepção, reconhecimento e responsabilidade. A aproximação entre esses campos não busca

dissolver suas diferenças epistemológicas, mas estabelecer uma relação interdisciplinar na qual as categorias filosóficas auxiliem a explicitar dimensões da experiência humana que podem ser posteriormente interpretadas no horizonte propriamente teológico da Revelação.

O percurso desta investigação organiza-se em três momentos. Inicialmente, examinam-se os fundamentos bíblicos de uma compreensão relacional da pessoa, procurando mostrar como a Revelação situa o ser humano simultaneamente diante de Deus, do próximo e da comunidade. Em seguida, analisa-se a relação entre evangelização, catequese e Doutrina Social da Igreja, enfatizando a formação da fé como educação para uma práxis de justiça, fraternidade e bem comum. Por fim, investigam-se a fenomenologia husserliana da intersubjetividade e a análise steiniana da empatia, buscando compreender de que maneira a experiência do outro pode tornar-se significativa sem que sua alteridade seja anulada. Pretende-se sustentar que uma catequese socialmente comprometida constitui explicitação das consequências antropológicas, éticas e comunitárias de uma fé formada pela escuta da Palavra e orientada ao reconhecimento responsável do outro.

2 A Palavra de Deus e a constituição relacional da pessoa

A antropologia bíblica dificilmente permite conceber a pessoa como indivíduo autossuficiente. Desde a criação, a existência humana aparece vinculada a Deus, ao outro e ao mundo. A *imago Dei*, Gênesis (Gn 1,26-27), funda uma dignidade anterior à produtividade, à posição social ou ao reconhecimento político e designa uma condição simultaneamente recebida e vocacional (Rad, 1972; Westermann, 1984). Tal singularidade não legitima soberania absoluta sobre a criação, mas implica cuidado e responsabilidade diante dela (Brueggemann, 1982; Moltmann, 1993). O valor da pessoa não deriva, portanto, do que faz ou possui, mas de sua condição criatural e relacional.

O segundo relato da criação explicita essa estrutura ao afirmar que "não é bom que o homem

esteja só" (Gn 2,18). A expressão "osso dos meus ossos e carne da minha carne" (Gn 2,23) articula semelhança e diferença: o outro é reconhecido como próximo sem deixar de permanecer outro (Wenham, 1987). A identidade constitui-se, assim, numa relação que impede tanto o isolamento quanto a absorção da alteridade (Ricoeur, 1990). Essa abertura encontra ressonância na responsabilidade provocada pela presença do outro, que desestabiliza a pretensão de autossuficiência do eu (Levinas, 1988), e na compreensão dialógica segundo a qual o "eu" adquire densidade diante de um "tu" irredutível à condição de objeto (Buber, 1970). Relação e diferença não se excluem: a primeira somente permanece propriamente humana quando preserva a segunda.

A narrativa de Caim e Abel introduz essa estrutura no campo da responsabilidade. A pergunta "Onde está Abel, teu irmão?" (Gn 4,9) mostra que a liberdade não autoriza indiferença diante da existência alheia. O pecado aparece como ruptura das relações fundamentais e a alienação de Deus manifesta-se também como recusa da fraternidade (Ricoeur, 1967). A ética veterotestamentária situa a ação no interior da aliança e de relações cujas consequências ultrapassam o indivíduo (Birch, 1991), de modo que a identidade moral se configura pela resposta dada à vida do outro (Janzen, 1994). A pergunta dirigida a Caim impede separar experiência religiosa e responsabilidade concreta pelo irmão (Barton, 1998): antes da violência física, encontra-se a possibilidade de deixar de reconhecer o outro como alguém cuja existência me concerne.

Essa lógica adquire expressão social na atenção veterotestamentária ao estrangeiro, ao órfão, à viúva e ao pobre. A memória do êxodo converte a experiência da libertação recebida em princípio de responsabilidade diante de quem se encontra vulnerável (Rad, 1962). A legislação da aliança vincula, assim, fidelidade religiosa e relações sociais concretas (Childs, 1974), enquanto a recordação da própria condição de estrangeiro impede transformar a eleição em privilégio excludente (Brueggemann, 1997). A memória salvífica assume, desse modo, força crítica diante de estru-

turas que ameaçam a vida e torna a experiência histórica da opressão lugar de aprendizado da solidariedade (Gutiérrez, 2000). A tradição profética radicaliza essa articulação: Amós, Isaías e Miqueias recusam a separação entre culto e justiça porque a experiência do *pathos* divino torna perceptível aquilo que a normalidade social procura naturalizar (Heschel, 2001). A denúncia alcança mecanismos econômicos, jurídicos e políticos produtores de desigualdade (Sicre, 1990), interpreta a história à luz da fidelidade de Deus e da aliança (Rad, 1965) e alimenta uma imaginação capaz de contestar realidades apresentadas como inevitáveis (Brueggemann, 2001).

No Novo Testamento, essa antropologia relacional assume concentração cristológica na práxis de Jesus. A centralidade do Reino confere unidade às palavras, curas, refeições, controvérsias e relações estabelecidas com pessoas situadas às margens da vida social (Meier, 1994). Acolhimento, cura e proximidade possuem simultaneamente significado salvífico e social, pois tornam visível uma nova configuração das relações produzida pela proximidade de Deus (Theissen; Merz, 1998). A abertura aos enfermos, pecadores, mulheres socialmente vulneráveis e estrangeiros integra a própria configuração histórica de sua missão (Dunn, 2003), conferindo à cristologia uma densidade concreta na qual a salvação alcança também aquilo que exclui, fragmenta e desumaniza (Sobrinho, 1994). No Evangelho segundo São Lucas (Lc 4,18-19), o anúncio aos pobres, a libertação dos cativos e o cuidado dos oprimidos funcionam como programa da missão de Jesus (Green, 1997), situando a ação messiânica entre sujeitos historicamente vulnerabilizados (Bovon, 2002). A comunidade restaurada torna-se sinal do Reino (Lohfink, 2012), e a atenção aos fragilizados não restringe a universalidade da salvação, mas impede que ela seja pensada a partir da indiferença às desigualdades concretas (Boff, 1986).

A parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) condensa essa transformação perceptiva e ética. A pergunta "quem é o meu próximo?" é deslocada da delimitação da obrigação para a decisão de fazer-se próximo, rompendo expectativas

socialmente estabelecidas de pertencimento e valor (Jeremias, 1972). A escolha do samaritano como personagem exemplar desloca a atenção da identidade social para a qualidade da resposta ao sofrimento (Snodgrass, 2008). Ver, compadecer-se, aproximar-se e cuidar mostram que a responsabilidade começa quando a vulnerabilidade alheia deixa de permanecer indiferente ao sujeito (Bovon, 2013). Trata-se, nesse sentido, de uma pedagogia da atenção à singularidade concreta que as classificações gerais podem ocultar (Nussbaum, 1990). No Evangelho segundo São Mateus (Mt 25,31-46), essa lógica recebe densidade cristológica: o faminto, o estrangeiro, o enfermo e o preso tornam-se lugares de encontro com Cristo. A pergunta "quando te vimos?" mostra que presença física e reconhecimento não coincidem. A identificação do Filho do Homem com os vulneráveis associa cristologia e responsabilidade concreta (Luz, 2005; Davies; Allison, 1997), inscrevendo o cuidado nas necessidades reais da existência (Hagner, 1995) e convertendo-as em lugar de decisão acerca da relação com Cristo (Keener, 1999).

A Primeira Carta de João (1Jo 4,20) exprime a mesma estrutura ao vincular o amor ao Deus invisível ao amor ao irmão visível. A relação com Deus encontra um critério histórico no modo de responder ao próximo (Brown, 1982), e a manifestação do amor divino em Cristo impede dissociar conhecimento de Deus e responsabilidade comunitária (Schnackenburg, 1992). A Encarnação exclui uma espiritualização do amor que não encontre correspondência na existência concreta (Thompson, 1992). Em termos filosóficos, essa passagem pode ser relacionada ao reconhecimento pelo qual a alteridade e o valor do outro são admitidos no horizonte social (Honneth, 1996). Algo semelhante aparece em Atos dos Apóstolos (At 2,42-47 e 4,32-35): ensino, oração, fração do pão e partilha dos bens constituem uma única forma comunitária. A experiência pascal e pneumática reorganiza os vínculos (Dunn, 1996), transforma a necessidade alheia em preocupação comum (Johnson, 1992), produz novas formas de pertencimento (Horrell, 2005) e aproxima a comunhão

cristã de uma compreensão do bem comum na qual a realização pessoal depende também das condições compartilhadas de realização humana (Hollenbach, 2002).

A Escritura pode, por isso, ser compreendida como escola de percepção. Ela não apenas transmite afirmações acerca de Deus, mas projeta diante do leitor um mundo capaz de reconfigurar sua autocompreensão e suas possibilidades de existência (Ricoeur, 2006). A interpretação modifica o horizonte do intérprete e aquilo que ele é capaz de reconhecer como significativo (Gadamer, 1999), articulando texto, tradição e situação histórica sem reduzir o sentido bíblico à mera recuperação do passado (Thiselton, 1992). A teologia assume, assim, caráter hermenêutico ao perguntar como a Palavra testemunhada na Escritura pode abrir novas possibilidades de compreensão e existência em contextos distintos (Geffré, 2004). O pobre, o estrangeiro, o ferido e o necessitado deixam de ocupar posição periférica e tornam-se presenças capazes de reorganizar o campo de percepção do crente.

Essa perspectiva possui consequências diretas para a formação cristã. A catequese não pode restringir-se a um paradigma transmissivo, pois deve articular conteúdo, experiência, conversão e maturação da fé (Alberich, 2004). A comunicação catequética acontece em processos culturais e relacionais nos quais cada sujeito recebe e interpreta a mensagem a partir de sua história e de seu horizonte de experiência (Fossion, 2015). A própria Palavra possui uma dimensão social, porque sua escuta conduz à caridade e à transformação das relações – Exortação Apostólica *Verbum Domini* (VD 100) –, enquanto a catequese é chamada a integrar conhecimento, experiência, celebração, comunidade e testemunho, conforme o Diretório para a Catequese (DC 75). A transmissão da fé pode ser compreendida, portanto, como formação de determinada maneira de perceber e habitar o mundo.

Essa aprendizagem inclui atenção àquilo que a indiferença social tende a tornar invisível. A formação cristã configura disposições pelas quais o sujeito interpreta a si mesmo, o outro e a história

diante de Deus (Rahner, 1978). A memória da fé conserva experiências de sofrimento e impede que as vítimas sejam apagadas das narrativas sociais dominantes (Metz, 1980); a vulnerabilidade, por sua vez, evidencia como proteção, reconhecimento e possibilidades de vida são distribuídos de modo desigual (Butler, 2004). Existir entre outros significa participar de um mundo comum construído por palavras, ações e omissões (Arendt, 1958). Evangelizar implica formar uma percepção capaz de reconhecer pessoas e situações mantidas à margem por preconceitos, estruturas de poder ou hábitos de indiferença.

A constituição relacional da pessoa não constitui, portanto, tema periférico à Revelação. O Deus bíblico chama pessoas e constitui um povo, inserindo a relação teologal numa comunhão que redefine a relação com os demais (Zizioulas, 1985). A salvação cristã não significa retirada da história, mas inserção mais profunda numa existência compartilhada em Cristo (De Lubac, 1988), preservando simultaneamente singularidade pessoal e responsabilidade comunitária (Mounier, 1952). A história torna-se, assim, lugar no qual se manifesta a verdade concreta acerca do humano e no qual a fé é chamada a responder às condições que promovem ou negam a vida (Ellacuría, 1990). Escutar Deus e reconhecer o outro pertencem, nesse horizonte, a uma mesma dinâmica formativa: a Palavra desloca a autorreferencialidade, educa a percepção e abre a existência à responsabilidade. É nessa passagem da escuta ao reconhecimento que se situa o horizonte catequético e social da fé.

3 Formar a fé para uma práxis de justiça, fraternidade e bem comum

A relação entre evangelização e compromisso social é constitutiva da missão eclesial. Ao assumir as "alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias" da humanidade, particularmente dos pobres e dos que sofrem, o Concílio Vaticano II, por meio da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS 1), situa a Igreja no interior da história como espaço de presença e responsabilidade.

Essa inserção corresponde a uma antropologia relacional: a pessoa realiza-se no dom de si e na abertura à comunhão (GS 24), de modo que a fé não a retira do mundo, mas a responsabiliza pelas condições históricas da existência humana (Metz, 1980). A alteridade constitui, nesse horizonte, interpelação que rompe a autossuficiência e convoca o sujeito a responder por uma vida irreduzível aos próprios interesses (Levinas, 1988). Formar cristãmente significa, portanto, formar uma subjetividade capaz de reconhecer que a resposta a Deus se verifica também na responsabilidade pelo mundo compartilhado.

Evangelizar ultrapassa a transmissão verbal de conteúdos religiosos: significa transformar, pela força do Evangelho, critérios de julgamento, valores, interesses e modelos de vida que configuram as culturas, de acordo com a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN 19). Essa transformação implica reconfigurar a compreensão pela qual o sujeito interpreta a si mesmo, os outros e o mundo (Ricoeur, 2006). Como toda compreensão acontece historicamente, a tradição cristã encontra o horizonte do intérprete, interpela seus pressupostos e abre novas possibilidades de existência (Gadamer, 1999). O anúncio possui dimensão hermenêutica: lê os sinais da história à luz da Revelação e forma critérios para discernir aquilo que promove ou contradiz a plenitude humana (Geffré, 2004). A evangelização da cultura começa pela formação de uma percepção crítica da realidade.

Nesse processo, a catequese não pode ser reduzida à instrução religiosa. Inserida na evangelização, deve permitir que o querigma alcance a experiência, produza conversão e configure progressivamente uma existência cristã (DC 57-60). Educar na fé significa acompanhar o sujeito na interpretação de sua vida à luz do acontecimento cristão e no reconhecimento de suas implicações pessoais, comunitárias e sociais (Alberich, 2004), considerando as mediações culturais, linguísticas e relacionais mediante as quais a fé é recebida e apropriada (Fossion, 2015). Essa formação permanece orientada à experiência de Deus como mistério que sustenta e interpela a totalidade

da existência (Rahner, 1978). Catequizar significa formar uma inteligência da fé capaz de transformar percepção, afetos, critérios de julgamento e práticas.

É nesse horizonte que a Doutrina Social da Igreja deve ser compreendida não como conteúdo opcional ou setor especializado, mas como dimensão do próprio ministério evangelizador, pois justiça, libertação, desenvolvimento, paz e relações entre os povos integram as condições históricas nas quais o Evangelho encontra pessoas e comunidades, de acordo com o Compêndio da Doutrina Social da Igreja (CDSI 66). Sua tarefa não consiste em oferecer soluções técnicas, mas princípios de reflexão, critérios de julgamento e orientações éticas. A dignidade da pessoa impede sua instrumentalização por finalidades econômicas, políticas ou institucionais e subordina a organização social à primazia do humano (Höffner, 1986); o bem comum evidencia que a realização pessoal depende de condições sociais compartilhadas (Hollenbach, 2002); e o personalismo compreende a pessoa como realidade irreduzível que se realiza em relações de abertura, responsabilidade e comunhão sem perder sua singularidade (Mounier, 1952). A formação cristã deve capacitar para discernir estruturas e instituições a partir da dignidade concreta e das condições efetivas de participação no bem comum.

Subsidiariedade, solidariedade e destinação universal dos bens aprofundam essa gramática da responsabilidade: protegem a iniciativa de pessoas e comunidades, convertem interdependência em compromisso e relativizam a propriedade diante das exigências de uma existência digna para todos. A teologia latino-americana explicita que a fé não pode permanecer neutra diante de processos produtores de pobreza e exclusão, porque a experiência do Deus libertador exige transformação das situações que negam a vida (Gutiérrez, 2000). A opção preferencial pelos pobres não limita a universalidade da salvação, mas oferece um lugar hermenêutico no qual as contradições sociais se tornam particularmente visíveis (Boff, 1986). A realidade histórica consti-

tui, assim, lugar de possibilidades e negações da humanização que interpelam criticamente a inteligência da fé (Ellacuría, 1990), enquanto a consciência profética torna intoleráveis sofrimentos naturalizados pela ordem social (Heschel, 2001). Justiça e solidariedade tornam-se critérios da autenticidade histórica da fé.

Essa integração deve atravessar a própria arquitetura catequética. A criação fundamenta dignidade e responsabilidade pela casa comum; a Encarnação revela a radical valorização do humano; a Eucaristia introduz numa comunhão que questiona exclusões; o pecado possui também objetivações sociais; e a escatologia sustenta uma esperança crítica diante da injustiça. A humanidade histórica de Jesus confirma que a salvação acontece numa existência situada entre pobres, enfermos, pecadores e excluídos (Sobrinho, 1994), enquanto a comunhão em Cristo impede reduzir a salvação a acontecimento individual (De Lubac, 1988). A existência cristã possui estrutura comunitária, na qual identidade e alteridade permanecem preservadas (Zizioulas, 1985), e a centralidade do Reino mostra, nas palavras, curas, refeições e relações de Jesus, uma nova configuração comunitária produzida pela proximidade de Deus (Lohfink, 2012). A Doutrina Social deve, portanto, constituir dimensão transversal da formação da fé.

A dimensão pública dessa formação decorre do próprio Evangelho, que vincula vida comunitária e compromisso com os outros, segundo a *Evangelii Gaudium* (EG 177). A fé não se torna, por isso, ideologia ou programa partidário; sua relevância pública deriva das consequências sociais da confissão de um Deus que ama cada pessoa. A liberdade realiza-se num mundo comum tecido por relações, instituições, palavras e decisões (Arendt, 1958), e a própria identidade depende de formas sociais de reconhecimento, de modo que desprezo, invisibilidade e exclusão produzem lesões concretas (Honneth, 1996). A vulnerabilidade evidencia ainda que proteção, visibilidade e possibilidades de vida são socialmente distribuídas de maneira desigual (Butler, 2004). Formar para o bem comum exige perceber

não apenas condutas individuais, mas também processos culturais e institucionais que produzem invisibilidade e precariedade.

A fraternidade integra de modo particularmente fecundo reconhecimento e responsabilidade. A parábola do bom samaritano descreve sociedades nas quais pessoas feridas permanecem à margem enquanto indivíduos e instituições passam ao largo, como consta na Encíclica *Fratelli Tutti* (FT 56-57). Fazer-se próximo não é benevolência abstrata, mas decisão diante da vulnerabilidade (FT 70), pela qual a proximidade deixa de depender do pertencimento prévio e passa a constituir-se como práxis de cuidado e responsabilidade (FT 63-67). A narrativa rompe fronteiras estabilizadas de identidade e obrigação moral (Jeremias, 1972) e articula percepção e ação no movimento de ver, compadecer-se, aproximar-se e cuidar (Snodgrass, 2008). A atenção moral exige precisamente reconhecer a singularidade que categorias gerais podem ocultar (Nussbaum, 1990). Catequizar para a fraternidade significa formar não apenas para conhecer princípios, mas para perceber concretamente aqueles aos quais eles se referem.

Isso desloca a formação de uma ética exclusivamente normativa para a constituição integral do sujeito moral. Normas sem transformação da percepção podem produzir conformidade exterior; sensibilidade sem critérios objetivos pode submeter a responsabilidade à oscilação dos afetos. A pedagogia evangélica integra ambas ao transformar o olhar: o samaritano faz-se próximo, o publicano retorna justificado, o filho perdido permanece filho, a oferta da viúva adquire valor não mensurável quantitativamente e os últimos podem tornar-se primeiros. A responsabilidade bíblica nasce de uma identidade formada pela aliança, memória e pertença comunitária (Birch, 1991), tornando-se dimensão estrutural da identidade moral (Janzen, 1994). A relação com Deus impede a privatização da fé porque introduz a exigência da justiça nas relações concretas (Barton, 1998), enquanto a imaginação profética capacita a perceber alternativas ao que estruturas de poder apresentam como natural e inevitável

(Brueggemann, 2001). Formar para a justiça é educar a percepção para reconhecer situações que exigem discernimento e resposta.

Evangelizar significa, nessa acepção, introduzir numa nova maneira de ver e habitar o mundo. A *metánoia* transforma inteligência, olhar, afetos, vínculos e práticas; por isso, conceitos teológicos precisam encontrar realidades concretas: falar de pobreza requer perceber os pobres; de migração, escutar migrantes; de violência, reconhecer vítimas; de desigualdade, identificar seus efeitos históricos. Isso não converte catequese em ativismo, porque a realidade permanece interpretada à luz da criação, da Encarnação, da Páscoa e do Reino. A comunidade cristã constitui espaço no qual a experiência pascal e pneumática reorganiza vínculos e transforma a necessidade alheia em preocupação compartilhada (Dunn, 1996). A *koinônia* possui expressão material e social (Johnson, 1992), forma identidades e práticas nas quais solidariedade e diferença permanecem articuladas (Horrell, 2005) e encontra correspondência na estrutura dialógica pela qual o "eu" se constitui diante de um "tu" irredutível a objeto ou prolongamento de si (Buber, 1970). A práxis cristã nasce, assim, de determinada compreensão de Deus, da pessoa e da história e retorna à história como responsabilidade.

A formação inspirada pela Doutrina Social exige, finalmente, a passagem articulada da informação à consciência, desta ao discernimento e do discernimento à ação. Princípios de reflexão, critérios de julgamento e diretrizes para agir formam uma unidade pedagógica que evita tanto o intelectualismo sem responsabilidade quanto o voluntarismo sem interpretação adequada da realidade (CDSI 7). A fraternidade aberta requer assumir a fragilidade alheia e construir relações sociais nas quais ninguém permaneça excluído do cuidado e da pertença (FT 77; FT 80-83). A solidariedade, por sua vez, não designa sentimento ocasional, mas determinação firme e perseverante de empenhar-se pelo bem comum, porque todos são responsáveis por todos, como se observa na Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS 38). Tal compromisso exige consciência das

estruturas produtoras de exclusão, para que a responsabilidade cristã não se limite a reparar consequências sem interrogar causas históricas e sociais (Sicre, 1990).

A formação para a justiça, a fraternidade e o bem comum pode, portanto, ser compreendida como processo que articula transformação da percepção, discernimento ético e práxis histórica. A Palavra oferece o horizonte a partir do qual a realidade é interpretada; a catequese forma disposições e critérios; a Doutrina Social explicita princípios capazes de orientar a responsabilidade; e a comunidade constitui o espaço no qual tais disposições são exercitadas. Permanece, contudo, uma questão antropológica anterior à própria resposta ética: como o outro se torna presente à experiência sem ser reduzido à perspectiva daquele que o percebe? Como reconhecer uma interioridade que permanece irredutivelmente alheia e se manifesta corporalmente? A fenomenologia da intersubjetividade de Husserl e a análise da empatia de Edith Stein oferecem categorias particularmente fecundas para aprofundar essa passagem do reconhecimento à responsabilidade.

4 Da intersubjetividade à empatia

A interlocução entre fenomenologia e teologia exige preservar a especificidade epistemológica de cada campo. A fenomenologia descreve as estruturas pelas quais os fenômenos se dão à consciência (Husserl, 2013), enquanto a teologia interpreta a existência no horizonte da autocomunicação histórica de Deus recebida na fé (Rahner, 1978). Não se trata, portanto, de converter categorias fenomenológicas em equivalentes de afirmações doutrinárias, mas de reconhecer um campo antropológico comum em torno da pessoa, corporeidade, alteridade e relação (Stein, 2000). A fenomenologia contribuiu para superar a compreensão do sujeito como consciência isolada, evidenciando o caráter encarnado e relacional da experiência (Merleau-Ponty, 2012), propiciando, assim, mediações antropológicas à reflexão teológica sem constituir sua fundamentação.

O retorno fenomenológico "às coisas mesmas" (*zu den Sachen selbst*) parte da intencionalidade da consciência: toda consciência é consciência de alguma coisa e encontra-se dirigida a um mundo que se manifesta segundo diferentes modos de doação (Husserl, 1989). O sentido constitui-se nessa correlação entre consciência e fenômeno (Zahavi, 2003), numa inserção pré-reflexiva pela qual perceber significa participar corporalmente do mundo (Merleau-Ponty, 1968). A subjetividade configura-se, portanto, como abertura, inclusive às relações de reconhecimento mediante as quais a identidade se constitui diante da alteridade (Ricoeur, 1990). O sujeito fenomenológico não é uma interioridade autossuficiente, mas existência originariamente voltada para aquilo que não é ele próprio.

Essa abertura possui estrutura corporal. A distinção entre *Körper*, corpo físico, e *Leib*, corpo vivido, mostra que o sujeito não apenas possui um corpo, mas percebe, move-se, sente e habita o mundo corporalmente (Husserl, 1989; Waldenfels, 2000). A corporeidade constitui o lugar concreto de manifestação da existência pessoal (Marcel, 1951), impedindo a separação entre interioridade e exterioridade própria da unidade corpóreo-espiritual da pessoa (Wojtyła, 1979). É precisamente pelo corpo que o outro comparece: semelhante ao meu e, contudo, vivido por uma interioridade que não me é originariamente acessível.

O problema da intersubjetividade emerge quando esse corpo deixa de ser percebido como simples objeto e aparece como corpo de outro sujeito. Na quinta das *Meditações cartesianas*, Husserl mostra que a experiência do *alter ego* não pode ser dada como minhas próprias vivências, pois, se a interioridade alheia me fosse originariamente acessível, deixaria de ser propriamente alheia (Husserl, 2013). O outro apresenta-se, assim, numa estrutura de presença e ausência: está corporalmente presente, mas sua experiência permanece irreduzivelmente sua (Zahavi, 2014). Essa assimetria limita qualquer pretensão de apropriação da alteridade (Levinas, 1988) e mantém proximidade e distância numa relação em que o "tu" não pode ser convertido em objeto

(Buber, 1970). Reconhecer significa admitir uma interioridade que se manifesta sem tornar-se posse da consciência.

A intersubjetividade constitui também o mundo comum. Aquilo que percebo apresenta-se como realidade potencialmente acessível a outros sujeitos segundo perspectivas distintas da minha (Husserl, 2013), relativizando a absolutização da perspectiva individual e constituindo um horizonte compartilhável (Schutz, 1967). O sujeito encontra um mundo previamente estruturado por linguagens, práticas, instituições e significados sociais (Berger; Luckmann, 1966), no qual a existência se realiza mediante palavras, ações e relações públicas (Arendt, 1958). A intersubjetividade não é elemento acrescentado posteriormente à subjetividade, mas dimensão constitutiva da própria experiência do real.

Edith Stein aprofunda essa problemática mediante a *Einfühlung*, entendida como ato pelo qual a experiência de outro sujeito se torna acessível sem deixar de ser experiência alheia (Stein, 1989). Reconhecer a tristeza de alguém não significa vivê-la originariamente como própria. A empatia distingue-se tanto do contágio afetivo quanto da projeção imaginativa (Scheeler, 2008): possibilita compreender a experiência sem reproduzi-la ou apropriá-la. A interioridade torna-se significativa permanecendo irreduzível (Sawicki, 1997), de modo que proximidade e diferença podem coexistir numa relação que respeita a singularidade pessoal (Calcagno, 2007). A empatia oferece uma estrutura antropológica particularmente relevante para compreender o reconhecimento.

Essa experiência é igualmente corporal. A vida psíquica manifesta-se em gestos, expressões, movimentos e modos de presença, sem que a corporeidade seja mero sinal exterior de uma interioridade oculta (Stein, 1989). Tal manifestação, contudo, não produz transparência absoluta, porque toda expressão permanece aberta à interpretação (Merleau-Ponty, 2012). O corpo revela e simultaneamente resguarda a interioridade, impedindo que conhecer equivalha a dominar (Marion, 2002). A presença concreta do outro resiste, assim, às categorias mediante as quais

se pretende esgotá-lo (Levinas, 1998), exigindo uma atenção que acolha aquilo que se manifesta sem converter compreensão em apropriação.

Essa antropologia possui consequências para a catequese, que acontece entre pessoas corporificadas, historicamente situadas e portadoras de experiências próprias. O processo formativo deve reconhecer história, linguagem, cultura, relações e perguntas do interlocutor, compreendendo-o como sujeito ativo da recepção da fé (DC 197). A comunicação religiosa encontra sempre um mundo vivido (Fossion, 2015), razão pela qual catequizar não consiste em transferir conteúdos entre consciências, mas acompanhar processos nos quais fé e experiência são interpretadas e articuladas (Alberich, 2004). Como toda compreensão pode reorganizar o horizonte do intérprete (Gadamer, 1999), a transmissão da fé assume estrutura intersubjetiva: mensagem, testemunho e experiência implicam-se reciprocamente.

A empatia aprofunda, nesse contexto, o significado da escuta. Escutar não significa presumir que já se compreende a experiência alheia, mas permitir que o interlocutor se manifeste em sua própria alteridade (Stein, 2000), resistindo à tendência de assimilá-lo imediatamente às categorias daquele que anuncia (Waldenfels, 2011). O reconhecimento pressupõe relações nas quais a singularidade pessoal seja acolhida (Honneth, 1996). Essa estrutura encontra correspondência teológica na lógica dialogal da Revelação, cuja iniciativa divina convoca uma resposta humana livre, como consta na Constituição Dogmática *Dei Verbum* (DV 2). O caráter dialógico da catequese não relativiza o conteúdo da fé, mas reconhece que ele é comunicado a sujeitos cuja experiência não se reduz à do catequista.

A fé confessa que Deus assume historicamente a condição humana sem anulá-la (GS 22), permitindo compreender teologicamente proximidade e alteridade sem oposição (De Lubac, 1988). A práxis de Jesus concretiza essa proximidade no reconhecimento e reintegração de sujeitos marginalizados (Sobrinho, 1994), enquanto a comunhão preserva a singularidade pessoal e não pode converter-se em absorção ou tutela (Zizioulas,

1985). A fenomenologia da empatia descreve antropologicamente uma condição correspondente: aproximar-se do outro sem transformar sua experiência em extensão da própria.

Essa consideração alcança diretamente a Doutrina Social da Igreja. Falar pelos pobres, migrantes, vítimas ou grupos vulnerabilizados pode reproduzir objetificações quando suas experiências concretas são ignoradas. A dignidade impede transformar pessoas em objetos de assistência e reconhece em cada uma um centro irrepetível de experiência, liberdade e responsabilidade (CDSI 105), cujo valor não depende de funções ou classificações sociais (Mounier, 1952). O reconhecimento confirma socialmente a identidade sem assimilá-la (Ricoeur, 2005), enquanto a análise da vulnerabilidade evidencia que proteção, visibilidade e participação são distribuídas desigualmente (Butler, 2004). A empatia confere densidade antropológica ao princípio da dignidade ao recordar que toda categoria social remete a experiências humanas singulares.

Contudo, a empatia não basta para fundamentar a responsabilidade moral e social. A solidariedade não é sentimento espontâneo, mas determinação firme de empenhar-se pelo bem comum (SRS 38). A empatia pode tornar o sofrimento perceptível sem assegurar uma resposta ética; por isso, o reconhecimento necessita de mediações normativas capazes de traduzi-lo em deveres, instituições e práticas de justiça (Hollenbach, 2002). A responsabilidade não depende da afinidade psicológica (Levinas, 1988), sobretudo porque a empatia tende a ser seletiva e mais intensa diante daqueles com os quais existe identificação prévia, exigindo princípios universais que corrijam os limites da resposta afetiva (Nussbaum, 2001). Empatia e justiça não se confundem: a primeira favorece o acesso à experiência concreta; a segunda assegura responsabilidade mesmo quando a identificação afetiva não ocorre.

A formação cristã deve integrar essas dimensões. Sem análise estrutural, a compaixão pode permanecer assistencialista; sem atenção à singularidade, a análise social pode converter pesso-

as em abstrações. A memória das vítimas impede interpretar a história exclusivamente segundo os vencedores (Metz, 1980), enquanto a teologia latino-americana exige que a realidade dos pobres seja reconhecida em suas condições históricas de opressão (Gutiérrez, 2000). A fenomenologia acrescenta que estruturas econômicas, políticas e culturais são sempre experimentadas por sujeitos cuja perspectiva não pode ser substituída pela análise exterior (Waldenfels, 2007). A Doutrina Social articula pessoa e estrutura mediante princípios que evitam tanto a privatização dos problemas quanto a dissolução do sujeito no coletivo (CDSI 160). Responsabilidade cristã implica, portanto, perceber experiências, compreender estruturas e comprometer-se com sua transformação.

A reflexão de Stein estende-se ainda da empatia à pessoa e à comunidade. Esta não é simples soma de indivíduos, mas relação na qual sujeitos compartilham valores, experiências e significados sem perder singularidade (Stein, 2000), evitando tanto o individualismo quanto a absorção característica da massa (Stein, 2006). A pessoa constitui-se relacionalmente sem anulação da diferença (Zizioulas, 1985), e a comunidade autêntica favorece sua realização mediante participação e responsabilidade (Wojtyła, 1979). Essa antropologia permite compreender a catequese comunitária como experiência de comunhão na qual unidade e diversidade se exigem reciprocamente.

A imagem paulina do corpo oferece expressão teológica dessa estrutura: a diversidade dos membros constitui a unidade e o sofrimento de um repercute sobre os demais, conforme a Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios (1Cor 12,12-27). A comunhão em Cristo não é uniformidade, mas reconhecimento recíproco das diferenças (De Lubac, 1988), mediante o qual identidades são transformadas sem perder singularidade (Horrell, 2005). Pneumatologicamente, a unidade nasce da diversidade reconciliada dos dons orientados à edificação comum (Congar, 1983). A comunidade cristã pode ser compreendida como gramática teológica de intersubjetividade

na qual a experiência singular do outro adquire relevância comunitária.

Essa perspectiva conduz a uma catequese que articula Palavra, experiência e discernimento social. A formação integral relaciona conhecimento da fé, celebração, comunidade e testemunho (DC 79), enquanto a Escritura reconfigura a compreensão de si e do outro ao projetar novas possibilidades de existência (Ricoeur, 2006). Tal processo requer uma pedagogia da atenção capaz de romper formas habituais de invisibilização (Weil, 1952), pois o discernimento moral depende também da percepção das particularidades que princípios abstratos não tornam imediatamente visíveis (Nussbaum, 1990). Uma catequese do reconhecimento aproxima, portanto, Escritura, doutrina e experiência concreta sem instrumentalizar histórias humanas como meras ilustrações.

Palavra, catequese, Doutrina Social e fenomenologia convergem, assim, sem perder suas especificidades. A Palavra reconduz a relação com Deus ao próximo e à história (VD 100); a catequese forma disposições para traduzir a fé em responsabilidade (Alberich, 2004); a Doutrina Social fornece princípios de reflexão, critérios de julgamento e orientações para a ação (CDSI 7); e a fenomenologia esclarece como o outro pode manifestar-se como sujeito cuja experiência se torna acessível permanecendo originariamente sua (Zahavi, 2014). Evangelizar significa, nesse sentido, também formar para ver: reconhecer dignidade onde a lógica social percebe descartabilidade e reconhecer um sujeito onde estruturas sociais veem apenas função ou categoria.

A articulação final entre fenomenologia e Doutrina Social depende, portanto, da complementaridade crítica entre reconhecimento e normatividade. A experiência empática torna perceptível a realidade humana à qual a responsabilidade responde, mas não substitui direitos, instituições e critérios objetivos de justiça (Honneth, 1996); inversamente, a justiça não pode permanecer abstração normativa indiferente às pessoas concretas afetadas pelas estruturas sociais (Arendt, 1958). A fraternidade cristã supera sentimentalismo e neutralidade ao transformar

reconhecimento da vulnerabilidade em responsabilidade (FT 70), tendo como fundamento antropológico a dignidade da pessoa, anterior ao reconhecimento que indivíduos ou sociedades possam conceder-lhe (GS 26). *Empatia sem justiça pode tornar-se sensibilidade seletiva; justiça sem reconhecimento concreto pode tornar-se abstração.* A formação cristã procura integrar ambas, articulando percepção, discernimento e ação na responsabilidade diante do outro.

5 Conclusão

O percurso desenvolvido ao longo deste artigo procurou aproximar Bíblia, catequese, evangelização e Doutrina Social da Igreja a partir da questão do reconhecimento do outro. Sem pretender esgotar as possibilidades dessa articulação, buscou-se mostrar que a formação cristã pode ser compreendida não apenas como transmissão de conteúdos da fé, mas também como processo que alcança a maneira pela qual a pessoa interpreta a realidade, percebe o próximo e se situa diante das responsabilidades que emergem da vida comum. A reflexão bíblica permitiu observar que a relação com Deus aparece frequentemente vinculada à relação com o próximo. Desde os relatos da criação, passando pela tradição profética e alcançando a práxis de Jesus e a experiência das primeiras comunidades cristãs, encontra-se uma compreensão da pessoa marcada pela relação, pela responsabilidade e pela atenção à vulnerabilidade. Nesse horizonte, a escuta da Palavra pode ser entendida também como aprendizagem de uma determinada forma de olhar para a realidade, na qual o outro não permanece exterior à experiência da fé.

A dimensão social da fé não precisa ser vista apenas como conteúdo acrescentado posteriormente ao processo formativo, mas pode ser reconhecida como uma de suas consequências. Formar na fé envolve, nesse sentido, favorecer a articulação entre aquilo que se professa e os critérios pelos quais o cristão interpreta as relações humanas, as situações de vulnerabilidade e as exigências do bem comum. Tal compreensão não reduz a catequese a uma formação social ou

política, mas procura preservar a relação entre anúncio, experiência cristã e responsabilidade histórica. A interlocução com a fenomenologia de Husserl e Edith Stein ofereceu algumas categorias para aprofundar essa dimensão antropológica. A intersubjetividade permite considerar que a experiência humana acontece sempre em um mundo compartilhado, enquanto a análise steiniana da empatia ajuda a compreender de que maneira a experiência do outro pode tornar-se acessível sem que sua alteridade seja anulada. Tais categorias não fornecem uma fundamentação teológica da responsabilidade cristã, mas podem contribuir para descrever aspectos da experiência humana envolvidos no reconhecimento de outra pessoa.

Ao mesmo tempo, é preciso preservar os limites dessa aproximação. A empatia, por si só, não assegura uma resposta ética ou socialmente justa. Ela pode favorecer a percepção da experiência alheia, mas necessita ser articulada a critérios capazes de orientar o discernimento e a ação. Nesse ponto, a Doutrina Social da Igreja oferece uma mediação importante ao relacionar dignidade, solidariedade, bem comum e responsabilidade social. A fenomenologia e a reflexão teológica não se confundem, mas podem encontrar um campo de diálogo quando se trata de compreender a pessoa, a alteridade e as formas concretas de reconhecimento.

Talvez seja possível, a partir desse percurso, compreender a catequese como um espaço no qual a escuta da Palavra também educa para a atenção ao outro. Isso significa considerar que a formação cristã não se limita a saber expressar corretamente aquilo em que se crê, mas envolve igualmente aprender a perceber pessoas, situações e relações à luz da fé professada. A passagem da escuta ao reconhecimento e do reconhecimento à responsabilidade não ocorre de maneira automática, mas constitui um caminho de formação que envolve experiência, discernimento, comunidade e práxis. O diálogo entre fenomenologia, antropologia teológica, catequese e Doutrina Social da Igreja comporta muitas possibilidades, especialmente no que se refere às dimensões institucionais do reco-

nhecimento, às mediações pedagógicas da formação e às condições sociais que favorecem ou dificultam a percepção da alteridade. Esses aspectos podem oferecer caminhos para posteriores aprofundamentos.

Se a fé cristã é recebida no interior de uma história compartilhada, sua formação pode contribuir para que o sujeito aprenda a perceber com maior atenção aqueles que encontram lugar nessa mesma história, sobretudo quando suas experiências são marcadas pela vulnerabilidade, pela invisibilidade ou pela fragilidade dos vínculos sociais. A formação da fé pode favorecer disposições de escuta, reconhecimento e responsabilidade diante das pessoas concretas com as quais a existência é compartilhada. Evangelizar pode significar, entre outras coisas, aprender e ajudar a aprender uma forma cristã de estar diante de Deus que não seja indiferente à presença do outro, mas que reconheça nessa presença uma interpelação à própria maneira de crer, discernir e agir. A escuta da Palavra pode abrir-se a uma pedagogia da atenção, na qual o encontro com Deus não afasta o sujeito da história, mas o reconduz a ela com maior sensibilidade para as relações e os sofrimentos das pessoas mais vulneráveis.

Referências

- ALBERICH, Emilio. *Catequese evangelizadora: manual de catequética fundamental*. Tradução: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Salesiana, 2004.
- ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- BARTON, John. *Ethics and the Old Testament*. London: SCM Press, 1998.
- BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. Garden City: Anchor Books, 1966.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIRCH, Bruce C. *Let justice roll down: The Old Testament, ethics, and Christian life*. Louisville: John Knox Press, 1991.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOVON, François. *Luke 1: a commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Tradução: Christine M. Thomas. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- BOVON, François. *Luke 2: a commentary on the Gospel of Luke 9:51-19:27*. Tradução: Donald S. Deer. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- BROWN, Raymond E. *The epistles of John*. Garden City: Doubleday, 1982.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- BRUEGGEMANN, Walter. *The prophetic imagination*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Theology of the Old Testament: testimony, dispute, advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- BUBER, Martin. *I and Thou*. Tradução: Walter Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.
- BUTLER, Judith. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso, 2004.
- CALCAGNO, Antonio. *The philosophy of Edith Stein*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2007.
- CHILDS, Brevard S. *The book of Exodus: a critical, theological commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo atual*. Cidade do Vaticano, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 4 set. 2026.
- CONGAR, Yves. *I believe in the Holy Spirit*. Tradução: David Smith. New York: Seabury Press, 1983. v. 2.
- DAVIES, William D.; ALLISON, Dale C. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew: Commentary on Matthew XIX-XXVIII*. Edinburgh: T&T Clark, 1997. v. 3.
- DE LUBAC, Henri. *Catholicism: Christ and the common destiny of man*. Tradução: Lancelot C. Sheppard; Elizabeth Englund. San Francisco: Ignatius Press, 1988.
- DUNN, James D. G. *Jesus remembered*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003.
- DUNN, James D. G. *The Acts of the Apostles*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996.
- ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores, 1990.
- FOSSION, André. *La catéchèse dans le champ de la communication: ses enjeux pour l'inculturation de la foi*. Paris: Cerf, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 4 set. 2026.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 4 set. 2026.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Tradução: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*: a virada hermenêutica da teologia. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*: perspectivas. Tradução: Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva; Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2000.

HAGNER, Donald A. *Matthew 14–28*. Dallas: Word Books, 1995. (Word Biblical Commentary, v. 33B).

HESCHEL, Abraham Joshua. *The prophets*. New York: HarperCollins, 2001.

HÖFFNER, Joseph. *Doutrina social cristã*. Tradução: Carlos Almeida Pereira. São Paulo: Loyola, 1986.

HOLLENBACH, David. *The common good and Christian ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HONNETH, Axel. *The struggle for recognition*: the moral grammar of social conflicts. Tradução: Joel Anderson. Cambridge: MIT Press, 1996.

HORRELL, David G. *Solidarity and difference*: a contemporary reading of Paul's ethics. London: T&T Clark International, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Cartesian meditations*: an introduction to phenomenology. Tradução: Dorion Cairns. Dordrecht: Springer, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*: second book: studies in the phenomenology of constitution. Tradução: Richard Rojcewicz; André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

JANZEN, Waldemar. *Old Testament ethics*: a paradigmatic approach. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.

JEREMIAS, Joachim. *The parables of Jesus*. 2. ed. Tradução: S. H. Hooke. New York: Charles Scribner's Sons, 1972.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*: pelo vigésimo aniversário da Populorum Progressio. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 4 set. 2026.

JOHNSON, Luke Timothy. *The Acts of the Apostles*. Collegeville: Liturgical Press, 1992.

KEENER, Craig S. *A commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LOHFINK, Gerhard. *Jesus of Nazareth: what he wanted, who he was*. Tradução: Linda M. Maloney. Collegeville: Liturgical Press, 2012.

LUZ, Ulrich. *Matthew 21–28: a commentary*. Tradução: James E. Crouch. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

MARCEL, Gabriel. *The mystery of being*: Reflection and mystery. Tradução: G. S. Fraser. London: Harvill Press, 1951. v. 1.

MARION, Jean-Luc. *Being given*: toward a phenomenology of givenness. Tradução: Jeffrey L. Kosky. Stanford: Stanford University Press, 2002.

MEIER, John P. *A marginal Jew*: rethinking the historical Jesus: Mentor, message, and miracles. New York: Doubleday, 1994. v. 2.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. Tradução: Donald A. Landes. London: Routledge, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *The visible and the invisible*. Tradução: Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

METZ, Johann Baptist. *Faith in history and society*: toward a practical fundamental theology. Tradução: David Smith. New York: Seabury Press, 1980.

MOLTMANN, Jürgen. *God in creation*: an ecological doctrine of creation. Tradução: Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

MOUNIER, Emmanuel. *Personalism*. Tradução: Philip Mairet. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1952.

NUSSBAUM, Martha C. *Love's knowledge*: essays on philosophy and literature. New York: Oxford University Press, 1990.

NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought*: the intelligence of emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1975. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 4 set. 2026.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em: https://press.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em: 4 set. 2026.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. *Diretório para a Catequese*. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília: CNBB, 2020.

RAD, Gerhard von. *Genesis: a commentary*. Tradução: John H. Marks. Philadelphia: Westminster Press, 1972.

RAD, Gerhard von. *Old Testament theology: The theology of Israel's historical traditions*. Tradução: D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row, 1962. v. 1.

RAD, Gerhard von. *Old Testament theology: The theology of Israel's prophetic traditions*. Tradução: D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row, 1965. v. 2.

RAHNER, Karl. *Foundations of Christian faith: an introduction to the idea of Christianity*. Tradução: William V. Dych. New York: Seabury Press, 1978.

Ricoeur, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução: Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.

RICOEUR, Paul. *The course of recognition*. Tradução: David Pellauer. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

RICOEUR, Paul. *The symbolism of evil*. Tradução: Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1967.

SAWICKI, Marianne. *Body, text, and science: the literacy of investigative practices and the phenomenology of Edith Stein*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

SCHELER, Max. *The nature of sympathy*. Tradução: Peter Heath. New Brunswick: Transaction Publishers, 2008.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *The Johannine epistles: introduction and commentary*. Tradução: Reginald Fuller e Ilse Fuller. New York: Crossroad, 1992.

SCHUTZ, Alfred. *The phenomenology of the social world*. Tradução: George Walsh; Frederick Lehnert. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução: João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1990.

SNODGRASS, Klyne R. *Stories with intent: a comprehensive guide to the parables of Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1994.

STEIN, Edith. *An investigation concerning the State*. Tradução: Marianne Sawicki. Washington: ICS Publications, 2006.

STEIN, Edith. *On the problem of empathy*. 3. ed. Tradução: Waltraut Stein. Washington: ICS Publications, 1989.

STEIN, Edith. *Philosophy of psychology and the humanities*. Tradução: Mary Catharine Baseheart; Marianne Sawicki. Washington: ICS Publications, 2000.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *The historical Jesus: a comprehensive guide*. Tradução: John Bowden. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

THISELTON, Anthony C. *New horizons in hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

THOMPSON, Marianne Meye. *1-3 John*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.

WALDENFELS, Bernhard. *Phenomenology of the alien: basic concepts*. Tradução: Alexander Kozin; Tanja Stähler. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

WALDENFELS, Bernhard. *The bodily self: lectures on phenomenology of the body*. Tradução: Regula Giuliani. Evanston: Northwestern University Press, 2000.

WALDENFELS, Bernhard. *The question of the other*. Albany: State University of New York Press, 2007.

WEIL, Simone. *Waiting for God*. Tradução: Emma Craufurd. New York: G. P. Putnam's Sons, 1952.

WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Waco: Word Books, 1987.

WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11: a commentary*. Tradução: John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.

WOJTYŁA, Karol. *The acting person*. Tradução: Andrzej Potocki. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ZAHAVI, Dan. *Self and other: exploring subjectivity, empathy, and shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ZIZIOULAS, John D. *Being as communion: studies in personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

Tiago de Fraga Gomes

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil, com estágio pela Ruhr-Universität Bochum (RUB), Bochum, Alemanha. Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS, Brasil.

Endereço para correspondência

Tiago de Fraga Gomes

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Escola de Humanidades

Programa de Pós-Graduação em Teologia
Av. Ipiranga, 6681
Partenon, 90619900
Porto Alegre, RS, Brasil

Como citar este artigo

de Fraga Gomes, T. A escuta da Palavra e o reconhecimento do outro. Teocomunicação, e50514. <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2026.150514>

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.