

# Hermenêuticas no Novo Testamento: olhares, experiências e temporalidades

Hermeneutics in the New Testament: perspectives, experiences and temporalities

Las hermenéuticas en el Nuevo Testamento: miradas, experiencias y temporalidades

Ailton de Souza Gonçalves Gonçalves

Danilo Dourado Guerra

Érika Rejane Rodrigues de Souza Fideles

## RESUMO

A pluralidade de olhares sob determinada mensagem de certa forma a torna refém do mundo e das subjetividades dos sujeitos interpretantes. No caso neotestamentário, a realidade hermenêutica começa muito antes da história escrita, na experiência de indivíduos e comunidades com o Cristo. A partir de pesquisas bibliográficas procurar-se-á nesse artigo estabelecer análises que evidenciam tanto as hermenêuticas dos autores bíblicos, ligadas as suas compreensões e versões de Cristo em seu mundo, quanto à pluralidade interpretativa dos leitores dessas obras que atravessam os tempos até os dias atuais.

**Palavras-chave:** Hermenêutica; cristianismo; conflito; gênero.

## ABSTRACT

The plurality of views under certain message somehow makes the world hostage and subjectivities of interpreting individuals. In the New Testament case, hermeneutics reality begins before written history in the experience of individuals and communities with the Christ. Through literature review will seek in this article evidentiate that both biblical authors hermeneutic, related to their comprehensions and versions of Christ in their world, as to interpretive plurality of their readers that cross time until current days.

**Keywords:** Hermeneutics; christianities; conflict; gender.

## RESUMEN

La pluralidad de puntos de vista en virtud de cierto mensaje de alguna manera hace el mensaje rehén de lo mundo e de las subjetividades del sujeto interpretante. En el caso del Nuevo Testamento, la realidad hermenéutica comienza mucho antes de que la historia escrita, en la experiencia de los individuos y las comunidades con el Cristo. A través de búsquedas bibliográficas se recabará en este artículo establecer análisis que destacan tanto la hermenéutica de los autores bíblicos vinculado sus entendimientos y versiones de Cristo en su mundo, como la pluralidad interpretativa de los lectores de estas obras que cruzan el tiempo hasta la actualidad.

**Palabras-clave:** Hermenéutica; cristianismos; conflicto; género.

## **Introdução**

Podemos conceituar hermenêutica como sendo a arte e a ciência da interpretação. Arte porque pressupõe a capacidade de virtuosismo do sujeito interpretante, e ciência porque engloba o conjunto de reflexões teóricas para a interpretação. Porém dentro desse processo performático e científico, aonde se encontram as veredas da verdade?

Observando o que vem a ser hermenêutica sobre o prisma teórico de Heidegger vemos um sistema complexo de reflexões sobre o ser, sua existência e seu mundo. Segundo Weischedel (2006) em obra *Ser e Tempo* Heidegger questionava o sentido do ser. Para ele, o ser se torna acessível ao homem pelo entendimento do ser e esse entendimento se expressa na linguagem e no cotidiano humano.

Falar em hermenêutica é discursar sobre elaborações e interpretações do pensamento humano. Weischedel (2006, p. 306) diz que “para Heidegger o pensamento não deve permanecer meramente em si mesmo, mas tem que intervir na existência, particular e pública, transformando-a”. A hermenêutica se relaciona com a capacidade de percepção, de instintividade a partir do que é subjetivo dentro de cada ser-no-mundo. Nesse sentido, devido à pluralidade de olhares preferimos tratar de hermenêuticas. Compreendemos que todo e meio de comunicação possui um produto hermenêutico que engloba tanto o sujeito portador da mensagem quanto o seu receptor, pois no processo hermenêutico, mesmo que em momentos distintos ambos são sujeitos interpretantes. O que conta ou escreve a mensagem é o primeiro a configurá-la segundo a sua própria interpretação de si mesmo e de seu mundo. Da mesma forma o receptor da mensagem a reinterpreta segundo sua vida e seu tempo. O que pretendemos nesse artigo é compreender como a pluralidade hermenêutica influenciou e continua influenciando histórias e pessoas ao longo dos tempos. Partindo do panorama neotestamentário, especificamente das análises sobre os Evangelhos de Mateus e João e da 1 Epístola à Timóteo, observaremos nas múltiplas comunidades e, portanto, nas várias versões de Jesus, o reflexo hermenêutico desses documentos em nossos dias.

### **1. A comunidade de Mateus sob a ótica do conflito**

Por meio do viés hermenêutico da leitura conflitual, a partir da perícope de Mateus 5.20, será apresentada uma justiça que extrapola aquela vivida por fariseus e escribas, que aponta para uma prática efetiva, característica do verdadeiro discípulo que se orienta em vista e para o Reino dos Céus.

“Os conflitos são expressão do poder desigual dos vários setores da divisão do trabalho” (FERREIRA, 2009, p. 49). Ao utilizar esse modelo de leitura sociológica da Bíblia, que “busca compreender o texto segundo

as relações, instituições e conflitos sociais pressupostos no momento em que foi escrito” (LARA, 2009, p. 57); tem-se uma (re) leitura que ajuda a comunidade marginalizada perceber a presença de Deus junto aos pobres, excluídos e marginalizados, os preferidos do Pai. Isso mostra a contradição entre exclusão e inclusão como palavras opostas, embora determinadas pelo contexto social em que são mencionadas. Dessa forma, o texto sagrado incentiva e fortalece a caminhada dos marginalizados ao longo dos séculos, pessoas que têm fome e sede de justiça (Mt 5.6). Para uma compreensão da perícopé, é necessário apresentar alguns dados da comunidade de Mateus: Quais os conflitos daquela época? Como era a vida econômica? Como se organiza a política? Quem são os marginalizados?

A história da comunidade de Mateus está concomitantemente ligada e influenciada pelo evento e movimento Jesus. A partir da vida, história e feitos desse profeta que se originaram diversos grupos, que surgiram com o intuito de propagar as palavras, ações e feitos desse profeta. Desde o início, o movimento não foi algo uniforme e estava inserido em um contexto maior que coexistia uma variedade de grupos judaicos, que se divergiam entre si. Porém, o Templo de Jerusalém servia como elemento unificador da identidade judaica. Com a destruição do Templo durante a Guerra Judaica (66-70 d.C.), houve mudanças no cenário religioso dessa comunidade que passou a buscar um novo marco referencial para unificar a vida cotidiana.

Com isso, surgem alguns conflitos, entre os que estavam à frente da comunidade. A liderança começa entrar em choque com grupos de base (nas margens). Esse é o cenário que compõe a comunidade que escreveu o evangelho de Mateus, marginalizada pelo judaísmo formativo<sup>1</sup>.

O texto de Mateus foi elaborado por uma maioria de participantes pertencentes a da comunidade mateana e provenientes do judaísmo formativo. O grupo de Mateus faz parte daqueles que foram expulsos, depois da reorganização de Jabne. A comunidade Mateana tem como propósito demonstrar que “Jesus de Nazaré é o Messias prometido no Antigo Testamento, e ansiosamente esperado pelo povo judeu” (SCHMID, 1973, p. 43). Assim, “insiste que a essência da revelação a Israel, especificamente a Lei continua plenamente válida” (KOESTER, 2005, p. 191). Porém, sua validade plena, está na interpretação e nos ensinamentos de Jesus, que apontam para a vivência da prática da justiça maior, que extrapola a dos outros ‘rabinos’. O conflito entre os dois grupos pode estar possivelmente situado na região da Síria.

---

<sup>1</sup> Konings (2000) fala desse “novo” judaísmo que surge pós-destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C, formado por rabinos da tendência farisaica de Hillel que reconstituem a comunidade judaica em torno da Torá, em Jabne/Jâmnia, perto da atual Tel-Aviv.

Há um conflito entre esses dois grupos que se encontram exilados e buscam elaborar uma identidade, todos buscam fazer uma releitura da sua prática de fé, a justiça então é um tema controverso entre os dois grupos.

Por volta do ano de 80 a.C., o judaísmo se reuniu na cidade de Jabne, não sendo somente este evento uma reunião, esse momento foi considerado um divisor de águas “na história do judaísmo, pelo fato de ter estabelecido os rabinos como o corpo autorizado e de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como a forma normativa do judaísmo” (OVERMAN, 1997, p. 48). Esse acontecimento de Jabne teve por objetivo unificar os vários grupos do judaísmo formativo. Nessa unificação, todos os grupos que não se adequaram foram expulsos da comunidade.

Os fariseus pertenciam à classe intermediária da sociedade judaica, antes da destruição do Templo, seriam “servidores como grupo religioso e como uma força política que interagia com a classe governante, influenciava muitas vezes a sociedade e às vezes obtinha o poder” (SALDARINI, 2005, p. 53). Embora esse grupo fosse formado por famílias que gozavam de certa tradição e de poder financeiro considerável, eram leigos e “gozavam de grande prestígio pelo povo, do qual eram verdadeiros líderes religiosos” (FRAINE, 1987, p. 558). Eles na maioria das vezes estão em conflito com os saduceus e o sinédrio.

No tempo de Jesus, os fariseus, possivelmente seria um dos grupos com prestígio religioso-político, pois estava inserido na vida cotidiana das aldeias e povoados. E em relação a Jesus, existe uma oposição irreconciliável, manifestada nas palavras escritas nos evangelhos. Na reorganização do judaísmo pós-70, os fariseus tiveram ascensão por que “eles já possuíam um programa abrangente de identidade social e religiosa que não exigia a presença do Templo” (OVERMAN, 1997, p. 45). Na tutela dos fariseus, o judaísmo desenvolveu um sistema centrado na aplicação das Leis de pureza no lar e à mesa. O dízimo, a observância do sábado e o estudo da Torah, que eram características marcantes na existência do grupo farisaico mesmo antes da destruição do Templo. Assim, proeminência que foi dada aos fariseus, reflete o conflito polêmico entre a comunidade mateana e a comunidade judaica pós-70, que eram dominadas por fariseus que se tornaram rabis (SALDARINI, 2005, p. 171).

Na reorganização do Judaísmo, os rabinos passaram a ser liderança e tinham as seguintes funções: “o estabelecimento das normas legais e sua derivação da Escritura, a consciência e administração da justiça” (ECHEGARY, 2000, p. 333), tornam-se assim, os responsáveis pela unificação da comunidade do judaísmo formativo.

Outro grupo que estava em conflito com a comunidade de Mateus era o do escriba, era chamado assim, todo aquele que é entendido na Lei, conhecido também como legis-perito ou doutore da Lei. Os escribas

eram educadores e oficiais maiores e menores e pertenciam assim ao estamento intermediário da organização social da época. A comunidade está num momento em conflito de autenticidade. A comunidade judaica, que passa a se formar no judaísmo formativo, e a comunidade judeu-cristã, ambas buscam elaborar uma nova identidade, frente à tragédia vivida pela destruição do templo de Jerusalém.

O problema enfrentado por esses grupos é a falta de sua pátria, pois perderam a sua terra e vivem em diáspora. Como estrangeiros, não gozam de uma estabilidade que favorecesse a eles um desenvolvimento digno. A economia no século primeiro gravitava em torno da agricultura, por isso um grande bem era a terra. “A terra é fundamentalmente comunitária e um bem de herança familiar. As famílias (hebraico: *bet ad*) eram unidades de produção e reprodução basicamente autossuficientes” (RICHTER REIMER; REIMER, 2010, p. 182-183). As duas comunidades se encontram em terras estrangeiras, a comunidade de Mateus era pobre e o judaísmo formativo era formado em sua maioria em ricos comerciantes de famílias tradicionais, seria a elite. Essa oposição entre os que têm e os outros faz com que os primeiros vivam marginalizados.

Outro ponto que favoreceu a marginalização da comunidade de Mateus foi à questão doutrinal, pois para ela, “Jesus é superior a Moisés, mediador da revelação do Sinai, com o qual, por outro lado tem em comum um destino de perseguições” (BARBAGLIO; MAGGIONI, FABRIS, 2002, p. 55). “A melhor maneira de compreender a comunidade mateana seria como um movimento reformador dentro do Judaísmo que se tornou uma ‘seita’ como reação à sua rejeição” (STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W., 2004, p. 258). Já a comunidade foi excluída do judaísmo em formação e sentiu-se obrigada a se reorganizar e criar uma identidade nova.

A acolhida da “Lei e sua aplicação nos atos de Justiça e misericórdia serão o grande fator que identificarão a comunidade” (ANDERSON; et al., 2005, p. 62). Este é o diferencial ou a identidade da comunidade mateana, o texto de Mateus nos oferece um viés, da justiça como proposta do reino dos Céus. Não qualquer justiça, mas uma que possibilita a “concretização de toda a ‘justiça’ divina, que consiste na fidelidade de Deus à sua Palavra, ou seja, em seu objetivo de ‘ser-para’ as pessoas” (ZEILINGER, 2008, p. 15). Aquilo foi vivido, testemunhado e ensinado por Jesus, é proclamado no evangelho escrito por esta comunidade.

Um dado deste escrito é que a justiça é bem enfatizada, pois este valor está ausente na vida da comunidade judeu cristã, que vive excluída e marginalizada, pelo judaísmo formativo. Assim, a sua esperança está no modo de vida em que o amor e a justiça norteiam a vida: essas são atitudes de Deus, ensinadas e vividas por Jesus. A justiça é um programa de vida que iguala todo mundo, não uma prática individual que garante

uma vida santa. Partir dos pobres dos fracos, que vão dar vez o novo tipo de sociedade e ajuda a dar eco às palavras dos excluídos, os quais são os primeiros do Reino dos Céus, uma vez que carecem de atenção por parte da comunidade humana.

## **2. Comunidade joanina: mensagens e interpretações sob o prisma de seu tempo**

Devido à complexidade, a amplitude e ao caráter não conclusivo das pesquisas sobre o Evangelho de João e sua comunidade, o presente artigo não pretende situar de forma normativa os contextos de formação e construção tanto da comunidade quanto do Evangelho joanino. De forma introdutória adotamos a reconstrução histórica da comunidade joanina dentro das quatro fases apresentadas por Brown<sup>2</sup> (2004). Apesar de algumas similaridades encontradas na relação entre os evangelhos sinóticos e a literatura joanina, a realidade simbólica e o contexto de formação dos escritos joaninos os tornam um caso hermenêutico singular.

De acordo com Eco (2005), a interpretação consiste em um processo de indefinições e deslocamentos de significados, a partir de uma relação dialética entre as intenções de autor, texto e leitor; sendo aberta a busca de sentidos do leitor modelo, porém, devendo estar ancorada no pano de fundo cultural e linguístico da obra. No caso dos escritos joaninos faremos o exercício de tentar compreender a intenção da obra a partir da busca pelo olhar interpretativo da comunidade joanina sobre a história oral do Cristo e por consequência a redação do quarto evangelho.

Dentro do panorama de interpretação entendemos que a hermenêutica joanina é produto do seu tempo e de experiências que envolveram a comunidade joanina e sua fé em Jesus Cristo. Nesse sentido, para compreendermos tais documentos, antes de utilizarmos prismas interpretativos que envolvem nosso tempo e nossas experiências, devemos considerar o olhar da comunidade produtora desse evangelho. Nesse caso, o olhar da comunidade joanina sobre sua história, sobre si mesma e o mundo ao seu redor e sobre sua fé cada dia reafirmada pelas circunstâncias. Alguns dados contextuais podem ser considerados na tentativa de uma reconstrução do olhar e da intenção autoral da comunidade joanina: a destruição do templo (70 d.C.), os conflitos com o judaísmo formativo,

---

<sup>2</sup> Segundo Brown (2004), a primeira fase precede o evangelho escrito, mas já modela o seu pensamento. Esta é marcada por conflitos e expulsão dos judeus cristãos da sinagoga (até os anos 70 ou 80). A segunda fase seria o momento onde o texto básico foi escrito, provavelmente na região de Éfeso, sob a luz de uma atmosfera helenista. A terceira fase é a da redação das epístolas de 1 e 2 João (por volta do ano 100 d.C.), um período em que a comunidade dividiu-se em duas. Já a quarta fase engloba a redação da Epístola de 3 João e a inserção do capítulo. 21 no evangelho de João. Estas seriam tentativas de inserção na "Igreja Católica".

a expulsão sinagoga, a perseguição romana, os conflitos internos em relação à interpretação cristológica e a tradição eclesiológica apostólica. Nesse sentido, entendemos que a alta cristologia joanina é fruto de sua interpretação sobre o próprio Cristo e seu relacionamento com ele mediante a fé dentro de sua própria história, bem como a expulsão da sinagoga como consequência de um conflito hermenêutico em relação à figura de Jesus.

Segundo Tepedino (1993), ser expulso da sinagoga era ser excluído da convivência religiosa o que acarretava consequências políticas, econômicas e sociais. A partir do momento que a sinagoga judaica expulsa os cristãos de seu meio, estes não são mais tidos como judeus. O que acarretou vários problemas externos. De acordo com Maia (2002, p. 235), o judaísmo era uma religião tolerada e, em princípio, “os judeus não eram forçados a tomar parte em atos públicos de cultos praticados no Império Romano». Assim, ao perder o respaldo da religião lícita judaica, a comunidade joanina se abre a tensões e possíveis perseguições vindas da parte do César. Segundo BROWN (apud MAIA, 2002, p. 235), “a não-adesão dos cristãos aos costumes pagãos e a não participação do culto ao Imperador criavam-lhes problemas legais”. Dessa forma, expulsos de seu espaço-mundo, se viam em conflito com o mundo romano. Tendo em vista essa realidade contextual, sob a perspectiva teórica do processo interpretativo propomos analisar ao uso hermenêutico das expressões reino e mundo empregadas dentro do evangelho de João.

O quarto evangelho foi concebido como fonte escrita após a destruição do Templo em Jerusalém nos anos 70 d.C. Esse é um dado importante no que se refere à expectativa de uma comunidade em relação às estruturas instituídas pela religião judaica, como o templo e a pregação sobre o reino de Deus frente a um suposto fracasso de um Messias crucificado e judaísmo que esperavam um rei de Israel que governasse sobre os Césares. Nesse sentido, dentro de um cenário em que as expectativas materiais e palpáveis sobre um templo e um reino na terra haviam sido silenciadas por Roma, como a comunidade joanina concebia o chamado reino de Deus? Nesse sentido, o significado de um reino divino estava em um ambiente no qual o que lhes restava era a fé em alguém que eles não viram, porém creram.

Um dado interessante é que na literatura sinótica fala-se muito em reino de Deus e pouco sobre o mundo dos seres humanos, em contrapartida, nos escritos joaninos fala-se muito sobre o mundo dos seres humanos e pouco sobre o reino de Deus. Segundo Tuñi e Alegre (1999), enquanto o vocábulo cosmos aparece 8 vezes em Mateus, 2 vezes em Marcos, 3 vezes em Lucas, aparece 78 vezes em João. Enquanto a palavra Basileia aparece 57 vezes em Mateus, 20 vezes em Marcos, 46 vezes em Lucas, aparece somente 5 vezes em João.



Mas por que se falou tão pouco em Reino de Deus no Evangelho joanino em relação aos evangelhos sinóticos? Em contrapartida porque se falou tanto em mundo na literatura joanina? Seria a intensidade das expressões em Reino e mundo em João fruto de uma hermenêutica daquela comunidade sobre seu tempo?

Segundo Richter Reimer (2003) panorama contextual do Novo Testamento aponta para o cenário histórico de um Império Romano forjado em uma estrutura ideológica quiriarcial-patrimonial. No evangelho de João, para Mateos e Barreto (1989), o Reino de Deus é uma criação terminada e estruturada pela capacidade de amar, em mundo é visto como um sistema pecaminoso e injusto de violência e de morte, uma ordem opressora com base no poder do dinheiro, e o chefe desta ordem é personificação do círculo de poder que o rege. Segundo Konings (2000) o mundo é visto como âmbito destinatário da salvação e âmbito que recusa a salvação oferecida. É o ambiente incrédulo que rejeita a Cristo, contudo, o problema não é o mundo, mas aquele quem o domina, em um contexto de dois poderes opostos, o de cá de baixo e o lá de cima. A realeza de Cristo é vista dentro do *eon* vindouro, no âmbito escatológico, porem não justifica fuga e alienação política, mas sim demanda foco em uma política superior gerada pelo reino da verdade. Para Brown (2004) mundo tornou-se o reino do mal pelo fato de rejeitar a Cristo, que não é rei de um reinado político.

Para Heidegger a matriz de toda interpretação está no compreender. Mas o que vem a ser o compreender? Segundo Heidegger (2006, p. 203-204), “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser”. Na relação entre presença e compreender, “o compreender sempre diz respeito a toda a abertura da presença como ser-no-mundo. É dentro dessa esfera ontológica que podemos vislumbrar a arte da interpretação, a partir dessa relação fenomênica entre o ser humano e a realidade em sua volta. Em João vemos um exercício de compressão sobre o Cristo e a transmissão dessa compressão na forma kerigmática de seus escritos. Segundo Schleiermacher (apud REIMER, 2010, p. 5) a hermenêutica “deve constituir-se como a arte do compreender em geral”. Dilthey (apud REIMER, 2010, p. 8) definiu hermenêutica como “arte de compreender as expressões da vida deixadas por escrito”. Vemos em ambos os teóricos a ênfase no compreender relacionado à práxis hermenêutica. A compreensão envolve em si a assimilação da mensagem e a capacidade de transmissão da mesma.

No panorama joanino vemos um processo hermenêutico de construção que culmina na confecção de sua realidade textual que envolve a intenção autoral de uma comunidade em relação aos destinatários de sua obra. Nesse aspecto percebemos a comunidade joanina como porta-



dora de uma mensagem de fé e sujeito interpretante de sua fé e de seu mundo. Dessa forma, a configuração contextual do sujeito interpretante influencia de alguma forma em sua compreensão de si mesmo e em sua cosmovisão. No caso joanino, vemos tanto seus conflitos externos com o judaísmo formativo sinagoga e as perseguições do Império Romano, quanto suas disputas hermenêuticas internas em relação às concepções cristológicas e a estrutura tradicional apostólica da igreja foram circunstâncias que ativaram, reafirmaram e ressignificaram tanto sua memória quanto sua fé em Jesus Cristo.

### **3. Um olhar feminista sobre 1 Timóteo 2.9-15**

A epístola pastoral, 1 Timóteo 2.9-15 indica como destinatário Timóteo em Éfeso, líder da igreja, responsável pela organização e supervisão da vida de comunidades cristãs (KOESTER, 2005, p. 317).

<sup>9</sup>Que do mesmo modo as mulheres se ataviem em traje honesto, com pudor e modéstia, não com tranças, ou com ouro, ou pérolas, ou vestidos preciosos,<sup>10</sup>Mas (como convém a mulheres que fazem profissão de servir a Deus) com boas obras.<sup>11</sup>A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição.<sup>12</sup>Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio.<sup>13</sup>Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva.<sup>14</sup>E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão.<sup>15</sup>Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação (1TIMÓTEO 2, 9-15).

A interpretação histórica da passagem determina que as mulheres crentes de Éfeso aprendam a doutrina cristã em silêncio, submetendo-se à autoridade dos que ensinam segundo o texto sagrado os homens (v.11). Deixando transparece como mensagem no texto, que as mulheres jamais poderiam assumir uma posição de autoridade. A justificativa apresentada pelo apóstolo na referida carta é que: Deus primeiro criou o homem, e depois a mulher (v.13). E a mulher foi iludida por Satanás e pecou (v.14).

No referido texto sagrado, a hierarquia sexual assume contornos definidos ao nível das tarefas sociais, religiosas e das relações de poder do homem e da mulher, tudo isso fundamentado no mito da Criação: “Não permito à mulher que ensine nem que se arrogue autoridade sobre o homem; convém que permaneça em silêncio, pois Adão foi formado primeiro e depois, Eva” (1Tm 2.13). Ideia segundo sexo.

Dessa forma a hierarquia sexual instalada em muitas esferas da nossa sociedade, bem como nas atitudes e práticas familiares, é uma consequência direta da narrativa da Criação utilizada por muitos como fundamento de interpretação teológica.

Para Stegemann (2004, p. 448-449), fica evidente que assim como muitas outras passagens bíblicas, 1 Timóteo 2 ss deve ser entendido como um mandamento amplo para mulheres: aprenderem em silêncio e subordinação. Ambos decorrem, da “fundamentação da posposição das mulheres (depois dos homens) e sua suposta suscetibilidade à tentação”.

Esses discursos legitimam a ordem estabelecida, justificam a hierarquização dos homens e do masculino e das mulheres e do feminino em cada sociedade determinada. São sistemas de crenças que especificam o que é característico de um e outro sexo, relação de gênero. E, a partir daí, determinam os direitos, os espaços, as atividades e as condutas próprias de cada sexo (SALZSMAN, 1992).

Na visão de Scott (1987), este aspecto relacional vem da preocupação de alguns de que os estudos femininos se centravam sobre as mulheres de maneira demasiado estreita, assim a noção de gênero daria conta de que as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e não poderiam ser entendidos separadamente. A análise das relações de gênero também implica a análise das relações de poder; e neste sentido, ressalta que essa relação permite a apreensão de duas dimensões, a saber:

O gênero como elemento constitutivo das relações sociais, baseado nas diferenças perceptíveis entre os sexos e o gênero como forma básica de representar relações de poder em que as representações dominantes são apresentadas como naturais e inquestionáveis (SCOTT, 1987, p. 106).

De acordo com Lemos (2005), gênero é a primeira forma de significar as relações de poder, o primeiro campo no qual o poder é articulado, o conceito de gênero estrutura a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social (LEMOS, 2005, p. 97).

Gebara (2007) afirma que na leitura de um texto bíblico, a função da hermenêutica é procurar o sentido que o texto faz para quem o lê. A teoria feminista propõe uma leitura hermenêutica da Bíblia, especialmente dos textos já calcificados por interpretações teologicamente conservadoras e opressoras, para explorar a reserva de sentido que o texto tem e que só se revela quando interpretado a partir de métodos específicos.

Ainda apoiando-se em Gebara (2007) a respeito de interpretação, a autora afirma que é uma forma de revelação do ser humano para si mesmo, uma forma de mostrar a compreensão que ele tem em si, utilizando os textos como mediação. Segundo a autora é por meio do entendimento e da interpretação de um texto, que manifestamos a compreensão que temos de nós mesmos e do nosso mundo. O texto torna-se, de certa forma, um pretexto para falarmos da nossa própria realidade histórica.

Gebara (2000) buscou reconfigurar posições teológicas acerca dos símbolos, a imagem de Deus, corporeidade, transcendências e tais experiências que resultam dessa interação, a partir de uma “ótica feminista inclusiva que leva em consideração o respeito à igualdade entre os seres”, e o repúdio a qualquer forma de discriminação, opressão e dominação sobre a mulher vinculada pelo sistema patriarcal adotado à época. Dessa forma, segundo a autora:

[...] o feminismo trouxe a subjetividade feminina como lugar de saber e lugar de poder. Começar a contar sua história é reconhecê-la como caminho importante e absolutamente imprescindível na construção de novas relações sociais (GEBARA, 2000, p. 108-109).

Para Fiorenza (1992, p. 26), os textos bíblicos não são revelações verbalmente inspiradas nem princípios doutrinários. São formulações históricas surgidas no contexto de determinada comunidade religiosa. É necessário, segundo a autora, questionar a neutralidade da interpretação da Bíblia, chamada por Fiorenza de “hermenêutica de suspeita”.

Ao falar da “teologia feminista”, Rosado Nunes (2000) procura mostrar que da herança das mulheres vem “o reconhecimento de que ‘nossa luta vem de longe’”, desmistificando o discurso da “submissão” e “passividade”, acrescentando-se da impotência resignada. Mas a autora também retrata a “dominação de que foram e de que continuam a serem, sem dúvida, vítimas”. Pensar os discursos da teologia feminista significa incorporar a palavra das mulheres nas “relações sociais de poder que se tecem entre os sexos”

[...] dizem respeito a toda a sociedade e a todas as suas instituições, inclusive as religiosas. Desvendá-las, deixando aparecer à resistência das mulheres, tanto quanto o jogo de sua opressão, é resgatar essa nossa preciosa herança e fazer dela incentivo para a luta hoje (ROSADO NUNES, 2000, p. 22 - 26).

Na visão de Richter Reimer, a Teologia Feminista é,

[...] interação dialógica que o presente mantém com o passado, a Teologia Feminista visibiliza história de personagens bíblicos, sujeitos históricos silenciados durante milênios em suas experiências de opressão, mas também de resistência, protagonismo, libertação e transformação em suas relações culturais, ideológicas, sociopolíticas e econômicas (RICHTER REIMER, 2005, p. 12).

Para ressaltar a importância da leitura feminista da Bíblia, Richter Reimer destaca dois aspectos:

1º- Ela se torna importante porque evidencia que a teologia precisa aprofundar sua reflexão e ação feministas, questionando e rompendo com os parâmetros patriarcais e androcêntricos das ciências sociais e teológico-pastorais. Pois neles a mulher, além de ser desqualificada na sua humanidade e capacidade, também é desapropriada de sua dignidade e silenciada em sua experiência e resistência. O sistema patriarcal – e, portanto as ciências que trabalham com paradigmas patriarcais - é dualista, sexista e hierárquico, no qual o homem poderoso/branco é o princípio organizativo e normativo de todas as coisas.

2º- A categoria de gênero possibilita que nossas experiências cotidianas sejam levadas a sério como fonte e reflexão teológicas, como processo de conhecimento e como autoridade nos processos decisórios de exercício de cidadania. Nosso cotidiano é como uma rede ou como um tecido, no qual se cruzam diversos mecanismos de desigualdades de gênero, sociais, econômicas, culturais, religiosas, étnicas e de idade. Partir desse cotidiano de nossos corpos significa romper com o silenciamento e invisibilização de mulheres como agentes em processos fundantes e fundamentais da vida humana e social, desmascarando e denunciando práticas e discursos que desconsideram as diferenças ou fazem delas elementos fundantes e legitimadores de desigualdades definidas então como “naturais” (RICHTER REIMER, 2000, p. 20-23).

Nesse sentido, compreendemos que a Teologia Feminista tem a função não só de criticar o passado e buscar histórias perdidas de mulheres, mas também de reconstruir a teologia recriando e revisando categorias teológicas, usando as experiências de opressão e as lutas de libertação das mulheres como articuladoras de saber.

## **Conclusão**

A realidade interpretativa neotestamentária está ligada a uma conexão de olhares e temporalidades que envolvem autores/autoras e leitores/leitoras da obra. No que se refere à esfera interpretativa, esta se vincula as subjetividades do indivíduo ou da comunidade interpretante a partir de sua experiência relacionada à mensagem comunicada. Sob a perspectiva neotestamentária interpretam-se os documentos a partir de vários referenciais teóricos que articulam seus olhares a partir de suas próprias convicções. Nesse sentido temos a pluralidade hermenêutica, que nos aponta tanto para as possibilidades hermenêuticas utilizadas pelas próprias comunidades nos cristianismos originários, como exemplo de Mateus e João, quanto para a multiplicidade hermenêutica do/da leitor/leitora intérprete das Escrituras Sagradas. No caso das comunidades cristãs, sua hermenêutica sobre o Cristo é reflexo de seu tempo, seus anseios, seu cotidiano. Ao compreender na figura de Jesus sua própria realidade interpreta-se a história oral e o passado em detrimento das cir-

cunståncias e conflitos de sua vida presente. No caso dos nossos dias, o sujeito interpretante tem a sua disposiçaõ diversos olhares sob um mesmo foco Escriturístico. Nesse sentido a hermenêutica do conflito e a feminista sãõ alternativas para novos horizontes capazes de modificar pressupostos e criticar dogmas estabelecidos por opiniões corretas de interpretaçaõ.

## Referências

- ANDERSON, A. F., et al. *A história da palavra*. São Paulo: Paulinas, 2005. v. 2.
- BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. v. 1.
- BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.
- ECO, U. *Interpretação e superinterpretação*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ECHEGARY, J. G., et al. *A Bíblia e seu contexto*. 2. ed. São Paulo: Ave Maria, 2000.
- FERREIRA, J. A. *Paulo, Jesus e os marginalizados: Leitura conflitual do novo testamento*. Goiânia: PUC Goiás/América, 2009.
- FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 26.
- FRAINE, J. de. "Fariseus". In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 557-559.
- GEBARA, I. *A mobilidade da senzala feminina: Mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000.-
- \_\_\_\_\_. *O que é Teologia feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.
- KONINGS, J. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2000.
- LARA, V. L. *A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica*. São Paulo: Paulus, 2009.
- LEMONS, C. T. *Religião, Gênero e sexualidade: o lugar da mulher camponesa*. Goiânia: UCG, 2005.
- LUZ, U. *El evangelio segun san Mateo, 1-7*. Salamanca: Siguem, 1993. v. 1.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.
- MAIA, F. H. R. O acontecer da fé no Evangelho de João. *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza; n.3, p. 224-300 (2002).
- OVERMAN, A. *O evangelho de Mateus e o Judaísmo formativo, o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.
- REIMER, H. *Da crítica à autoridade por trás do texto à intentio auctoris*. Goiânia, 2010.

RICHTER REIMER, I.; REIMER, H. *Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica*. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, SP, v. 25, n. 40, p.181-197 (jan./jun. 2011).

REIMER, I. R. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005 (Coleção Teologias Bíblicas, v. 8).

\_\_\_\_\_. *O belo, as feras e o novo tempo*. São Leopoldo/Petrópolis: CEBI/Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, I. Terra, relações de poder e mulheres: realidades, símbolos e sonhos no contexto do Novo Testamento. *Caminhos*, Goiânia, v.1, n.1, p. 55-68, jan./jun. 2003.

ROSADO NUNES, M. J. F. “De mulheres e deuses”. In: BUENDÍA, J. (Org.). *Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista*. Cadernos n. 4, São Paulo: CDD, 2000. p. 7-44.

SALZSMAN, J. Equidad y género: una teoría integrada de estabilidad y cambio. Trad. María Coy.Madri: Cátedra, 1992.

SALDARINI, A. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHMID, J. *El evangelio según San Mateo*. Barcelona: Herder, 1973.

SCOTT, J. W. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica: Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 71-99, (jul./dez. 1988).

STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/ Paulus, 2004.

TEPEDINO, A. M. A. L. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. (Tese de Doutorado), PUC/RJ, 1993.

TUÑI, J.; ALEGRE, X. *Escritos joaninos e cartas católicas*. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo: Ave-Maria, 1999.

WEISCHEDEL, W. *A escada dos fundos da filosofia*. Tradução de Edson Dognaldo Gil. São Paulo: Angra, 2006.

ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra*, comentário ao sermão da montanha (Mt 5-7). São Paulo: Paulinas, 2008.