

# O HOMEM NO JARDIM E A CRIAÇÃO DA MULHER (GÊNESIS 2)

## DIA 7: DESCANSOU DEUS DE SUA CRIAÇÃO (2:1-3)

**<sup>1</sup>Assim, pois, foram acabados os céus e a terra e todo o seu exército. <sup>2</sup>E, havendo Deus terminado no dia sétimo a Sua obra, que fizera, descansou nesse dia de toda a Sua obra que tinha feito. <sup>3</sup>E abençoou Deus o dia sétimo e o santificou; porque nele descansou de toda a obra que, como Criador, fizera.**

Não há nenhuma razão plausível para a separação entre 1:31 e 2:1-3, porque a descrição da criação continua até 2:3. Esta seção deveria estar incluída no capítulo 1 após o sexto dia como a conclusão de tudo o que Deus fez no início da criação.

**Versículo 1.** A ERA diz: **Assim, pois, foram acabados os céus e a terra e todo o seu exército**, uma tradução literal do texto hebraico. Todavia, em vez de “todo o seu exército”, a NVI traz: “e tudo o que neles há”. Esta versão parece sugerir que “o exército” incluía não só o sol, a lua e as estrelas nos “céus”, como alegam alguns estudiosos, mas também o homem e todas as criaturas sobre “a terra”, dispostas em suas ordens segundo a sua espécie, conforme comentado no capítulo 1. É difícil apurar tudo que se deve entender neste versículo, visto que o termo “exército” (צְבָאֵי יְהוָה, *tseba’ am*) tem vários usos no Antigo Testamento. Ele refere, principalmente, um conjunto organizado, disciplinado, composto por categorias ou subdivisões. Pode significar um exército terreno armado contra o inimigo (21:22; Juízes 4:2) ou “o exército do céu”, constituído pelos anjos de Deus (1 Reis 22:19). Quando Deus lutou por Israel, Ele usou os exércitos do céu, e o anjo que apareceu a Josué com sua espada desembainhada identificou-se como “príncipe do exército do Senhor”

(צְבָאֵי יְהוָה, *tseba’ Yahweh*; Josué 5:14). Outro uso do termo “exército” faz referência aos corpos celestiais que eram adorados como deuses no Oriente Próximo antigo (Deuteronômio 4:19; 17:3; 2 Reis 17:16; 21:3). Quer a afirmação em 2:1 incluía o homem, quer não o incluía, é claro que o autor não estava afirmando que o exército do céu era formado por deuses que deveriam ser reverenciados e temidos. Eles eram simplesmente parte da criação do Senhor e receberam ordens para cumprir funções especiais nos céus, segundo o Seu decreto.

**Versículo 2.** O texto diz: **havendo Deus terminado no dia sétimo a Sua obra, que fizera**. A interpretação geralmente atribuída a esta frase é que a ação criativa de Deus continuou pelo sétimo dia e, então, em algum momento desse dia, Ele a concluiu e descansou. Essa sugestão não se harmoniza com o contexto porque, no fim do capítulo 1, Deus já havia criado o universo e todas as coisas nele existentes. Quando Deus contemplou a Sua criação, Ele declarou que tudo era “muito bom”. No término no sexto dia, o leitor não espera uma “criação adicional, mas a procriação e a autoperpetuação”<sup>1</sup>, segundo o desígnio que o Criador estabeleceu para o universo e todas as suas criaturas.

Em vez de “havendo Deus terminado no dia sétimo... toda a Sua obra”, a NVI optou pela tradução do verbo כָּלַח (*kalah*) como um mais que perfeito composto: “No sétimo dia Deus já havia concluído a obra que realizara”, e nesse dia descansou. O autor já afirmara em 2:1 que Deus acabara (terminara) a criação dos céus e da terra. Certamente, ele não se contradisse dizendo que o Senhor só terminou Sua

<sup>1</sup>Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1—17*, The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990, p. 142.

criação em algum momento do sétimo dia, como sugerem algumas versoes: “No sétimo dia acabou Deus a obra que tinha feito” (Sociedade Bíblica Britânica). Em outras ocorrências desse verbo no Pentateuco nessa mesma forma (17:22; 49:33; Êxodo 40:33), a ação está definitivamente acabada e algumas traduções usam o mais que perfeito composto<sup>2</sup>.

Deus **descansou nesse dia** [o sétimo] **de toda a Sua obra que tinha feito**. O termo “descansou” não implica que Deus estava fatigado, como estaria o homem após seis dias de “trabalho”; antes, sugere que Deus “cessou” ou “deixou” toda a Sua atividade criativa no sétimo dia. O verbo hebraico traduzido por “descansou” em 2:2, 3 vem de שָׁבַת (*shabath*) e sua forma nominal, ou substantivo, é שַׁבָּת (*shabbath*), transliterado por “sabá” ou “sábado”. O autor hebreu estava lembrando os israelitas que eles deveriam imitar a Deus descansando de seus afazeres no sétimo dia. De fato, o descanso de Deus é a base lógica apresentada nos dez mandamentos para a observância do sábado: “Porque, em seis dias, fez o Senhor os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso, o Senhor abençoou o dia de sábado e o santificou” (Êxodo 20:11).

Diversos estudiosos já tentaram atribuir a origem da observância israelita do “sétimo dia” a um dia análogo na Mesopotâmia antiga. Os babilônios chamavam o décimo quinto dia do mês – o dia da lua cheia – *sab/pattu*, e o consideravam “um dia de mau agouro”. Todavia, mesmo se fosse possível achar uma ligação semântica entre o *sab/pattu* acadiano e o *shabbath* hebraico, o dia mau desses povos pagãos não era o sétimo dia ou o décimo quarto dia, mas a metade do mês (o quinto dia). De fato, os babilônios consideravam o sétimo, o décimo quarto, o décimo nono, o vigésimo primeiro e o vigésimo oitavo dia do mês “dias maus”, e não dias santos, como era cada sábado em Israel<sup>3</sup>.

Além disso, é impossível encaixar uma semana de sete dias num calendário lunar de vinte e nove dias e meio, pois o mês baseado nas fases da lua não pode ser dividido em períodos de sete dias completos. Além da Mesopotâmia, outras regiões já foram sugeridas como lugares onde o sábado judaico teria sua origem. Entretanto, nenhuma dessas regiões fornece provas suficientes de que esse dia tenha se

originado em outra coisa que não seja o descanso divino na conclusão de Sua obra criativa.

**Versículo 3.** A natureza especial do dia de sábado é enfatizada na declaração: **abençoou Deus o dia sétimo e o santificou**. Tudo que Deus fez durante os seis dias de criação foi qualificado como “muito bom” (1:31), mas só “santificou” o dia de sábado. O termo שְׁרָפָה (*qadesh*) aqui usado significa algo que pertence à esfera do sagrado ou santo; separado e diferenciado do que é comum ou profano<sup>4</sup>. O sábado era um memorial do descanso divino após concluir Seus poderosos atos de criação. Isto seria algo relevante para Israel, um povo que, enquanto escravizado, não tinha nenhum dia regular de descanso do árduo trabalho no Egito. Todavia, Deus os livrou dessa servidão. Agora eles conseguiriam descansar, renovar-se e adorar o Senhor como um povo novo (criação), a quem Ele concedeu filiação (Êxodo 4:22, 23). Moisés não só endossou a ordem do sábado com o ato divino da criação (Êxodo 20:8–11), mas também o relacionou teologicamente à libertação de Israel da escravidão no Êxodo. Sua admoestação foi esta:

Porque te lembrarás que foste servo na terra do Egito e que o Senhor, teu Deus, te tirou dali com mão poderosa e braço estendido; pelo que o Senhor, teu Deus, te ordenou que guardasses o dia de sábado (Deuteronômio 5:15).

### “A GÊNESE DOS CÉUS E DA TERRA...” (2:4)

<sup>4</sup>**Esta é a gênese dos céus e da terra quando foram criados, quando o Senhor Deus os criou.**

**Versículo 4.** Na conclusão da história da criação, chegamos à primeira das dez frases תּוֹלְדוֹת (*toledoth*) citadas em Gênesis: **Esta é a gênese dos céus e da terra quando foram criados**.

*Toledoth* pode ser traduzido por “relato”, “gerações” ou “história do que indivíduos ou povos são por essa expressão designados. Pode-se afirmar que, neste caso, *toledoth* marca uma conclusão do que já foi afirmado a respeito da criação em 1:1—2:3. Todavia, visto que, no livro, o termo na maioria das vezes serve de introdução ao que vem a seguir, parece mais apropriado entendê-lo neste sentido aqui. (Veja “As Divisões *Toledoth*” na página 5.)

O texto não fornece nenhuma indicação de que o autor de Gênesis estivesse iniciando em 2:4–25

<sup>2</sup>Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary, vol. 1. Waco, Tex.: Word Books, 1987, p. 35.

<sup>3</sup>Victor P. Hamilton, “שַׁבָּת” em *DITAT*, p. 1521.

<sup>4</sup>Thomas E. McComiskey, “שְׁרָפָה” em *DITAT*, p. 1324.

outro relato diferente (ou contraditório) da criação, ao declarar: **quando o Senhor Deus os criou**. Ao contrário disso, ele parece ter usado um procedimento literário comumente aceito de se descrever primeiramente um fato (a criação) de um modo panorâmico (1:1—2:3) e depois retomar a descrição com os detalhes do fato mais relevantes para a mensagem teológica que ele desejava comunicar (2:4—25)<sup>5</sup>.

O uso do título “o Senhor Deus” (יהוה אֱלֹהִים, *Yahweh 'Elohim*), no lugar da simples designação “Deus” (que ocorre em 1:1—2:3), indica um autor ou fonte diferente para 2:4—25, como afirmam alguns. ‘*Elohim*’ é o termo comum para Deus no Antigo Testamento, mas *Yahweh* é Seu nome pessoal, usado unicamente por Israel. Portanto, a partir de 2:4, quando o escritor descreveu o relacionamento íntimo que Deus estabeleceu com o primeiro homem e a primeira mulher no jardim do Éden, ele usou naturalmente o nome divino composto – *Yahweh 'Elohim*. Ao juntar esses dois termos, ele provavelmente tinha o propósito teológico de insistir que Deus, conforme revelado nesta história, é o Criador do universo e também o Deus de Israel. Este mesmo fato é óbvio em Êxodo 9:30, em que a praga de grânizo foi idealizada para demonstrar ao Faraó e aos egípcios que eles deveriam “temer o Senhor Deus” (*Yahweh 'Elohim*). Deveriam entender que “Iavé não é meramente a divindade nacional de Israel, mas o soberano Deus que controla toda a criação”<sup>6</sup>.

A afirmação “os céus e a terra quando foram criados” tem levantado algumas perguntas sobre o significado de “quando” (מִיָּוֶם, *yom*). Isso contradiz 1:1—2:3, que diz que a criação aconteceu em seis dias? A resposta é não.

O termo hebraico *yom* pode ter vários significados dependendo do contexto<sup>7</sup>. No capítulo 1, quando ele veio acompanhado de um numeral (“primeiro”, “segundo”, “terceiro” e assim por diante), a palavra referia um período de 24 horas (1:5, 8, 13, 19, 23, 31). A combinação de *yom* com um numeral aparece comumente em todo o Antigo Testamento com este significado. Além disso, a frase que acompanha esses versículos, “houve tarde e

manhã”, reflete a forma hebraica de calcular o tempo de um dia literal. Os leitores originais do livro teriam entendido que o texto diz seis dias literais de criação seguidos por um sétimo dia de descanso de Deus, o que era a base deles para trabalharem seis dias e descansarem no sábado (Êxodo 20:8—11).

Outro significado de *yom* conforme citado no capítulo 1 é luz do dia, quando é contrastado com trevas ou noite (1:5, 14, 16, 18). Evidentemente, a quantidade exata de luz do dia varia, dependendo da estação do ano e da distância da linha do equador. Portanto, nestes versículos, *yom* representa um período menor do que o dia de 24 horas contadas, que incluía tanto o período de luz como o período de trevas ou escuridão (1:5, 8, 13, 19, 23, 31).

Em Gênesis 2:4, *yom* obviamente refere um período mais geral, englobando os seis dias de criação no capítulo 1. O texto hebraico tem מִיָּוֶם (*beyom*), traduzido por “no dia” (veja 2:17; 3:5; 5:1, 2). Considerando *yom* no sentido genérico, a NVI, assim como a ERA, verteu a passagem para: “Quando o Senhor Deus fez a terra e os céus” (grifo meu).

Alguns relutam em aceitar a ideia de que *yom* pode ter sido usado de um modo mais geral na declaração da criação de 2:4, temendo que essa admissão abra a oportunidade de se interpretar os primeiros três dias da criação (1:1—13) como algo que não seja dias de vinte e quatro horas literais<sup>8</sup>. Essa interpretação, ao que se pensa, poderia abrir as comportas para evolucionistas que argumentam que os dias da criação poderiam se estender a centenas de milhões de anos. Isto poderia fornecer tempo suficiente para as forças cegas do acaso atuarem, juntamente com a seleção natural, na produção do mundo como o conhecemos. Entretanto, interpretar *yom* de modo a propiciar tempo suficiente para se inserir centenas de milhões de anos de evolução é uma tentativa dogmática de extrair da história da criação uma interpretação predeterminada estranha a ela.

A solução é “deixar o texto falar por si mesmo”. O termo *yom* deve ser interpretado de acordo com o contexto. Em 2:4, ele refere um período que incluía todos os seis dias da criação. De modo algum esse entendimento propicia uma abertura válida para a inserção de teorias evolucionárias no texto.

<sup>8</sup>Poderíamos argumentar que os primeiros três dias não consistiam de períodos mais longos, tendo acontecido antes da criação do sol e da lua, os quais governam o dia e a noite (1:16, 18). Todavia, o texto jamais implica uma diferenciação na duração dos dias da criação.

<sup>5</sup>John T. Willis, *Genesis, The Living Word Commentary*. Austin, Tex.: Sweet Publishing Co., 1979, p. 98.

<sup>6</sup>Wenham, p. 57.

<sup>7</sup>Dez entradas separadas aparecem relativas ao termo *yom* em Ludwig Koehler e Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. de estudo, trad. e ed. M. E. J. Richardson. Boston: Brill, 2001, vol. 1, pp. 399—401.

O autor afirmou que, no processo de criação, Deus só teve de emitir a palavra para o mundo passar a existir. Então, à medida que Ele continuou a falar, os mares, os céus e a terra transbordaram de vida, culminando na criação do homem. Não levou centenas de milhares de anos para Deus operar o processo de testar e errar, combinações fortuitas da matéria, mutações genéticas e progressos acidentais para criar este mundo maravilhoso com todas as suas formas de vida. Nas palavras do escritor de Hebreus: “Pela fé, entendemos que foi o universo formado *pela palavra de Deus*, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem” (Hebreus 11:3; grifo meu).

### O JARDIM DO ÉDEN E O HOMEM (2:5–7)

**<sup>5</sup>Não havia ainda nenhuma planta do campo na terra, pois ainda nenhuma erva do campo havia brotado; porque o Senhor Deus não fizera chover sobre a terra, e também não havia homem para lavrar o solo. <sup>6</sup>Mas uma neblina subia da terra e regava toda a superfície do solo. <sup>7</sup>Então, formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente.**

**Versículo 5.** Afirmam alguns que outro escritor teria apresentado aqui um relato da criação diferente (contraditório) do que foi narrado no capítulo 1, especificamente, com a ideia de que não existia nenhuma planta ou vegetação na terra quando o homem foi criado. Ao contrário disso, o autor de Genesis simplesmente retrocedeu a fim de fazer um relato mais detalhado do que aconteceu no terceiro dia, antes de Deus criar o homem no sexto dia (1:26–28). Então, 1:29 afirma que Deus deu ao homem cada planta e cada árvore frutífera para fornecer alimento para sustentá-lo e isto, naturalmente, pressupõe que as plantas já haviam começado a crescer e a produzir alimento antes da criação do homem.

Alguns sugerem que, no versículo 5, o autor pretendeu levar o leitor de volta até antes do terceiro dia, quando “a terra... estava sem forma e vazia”<sup>9</sup>. Mesmo se não fosse esse o caso, no terceiro dia, quando a porção seca surgiu, houve evidentemente um tempo em que **não havia ainda nenhu-**

**ma planta do campo na terra, pois ainda nenhuma erva do campo havia brotado.**

Dois tipos diferentes de plantas são mencionados aqui. O primeiro tipo é a “planta” (שִׁיחַ, *siach*) do deserto selvagem, que só aparece aqui e em outros dois trechos do Antigo Testamento. Em Gênesis 21:15, *siach* refere ao arbusto no deserto em que Hagar deixou Ismael sem comida nem água até que um anjo veio e supriu suas necessidades. A última ocorrência do termo é onde Jó comparou sua situação à de um tolo lançado nos arbustos (*siach*) do deserto, arrastando-se pelo solo árido carente e faminto e clamando, angustiado, por ajuda (Jó 30:4, 7).

O termo para a outra planta é עֵשֶׂב (*eseb*) e a distinção parece residir em ser ou não comestível. *Eseb* geralmente é usado para “ervas” comestíveis (2:5); entre as plantas equivalentes estão vegetação, plantas verdes, erva e grama dos quais os animais se alimentavam no pasto<sup>10</sup>. Isto pode implicar que o tipo de planta que não existia antes da criação do homem era a planta cultivada. O autor deu duas razões para essa situação: **o Senhor Deus não fizera chover sobre a terra, e também não havia homem para lavrar o solo.** A primeira afirmação, sobre a falta de chuva sobre a terra, é confusa, a menos que se refira somente à região sul da Mesopotâmia, onde estava evidentemente localizado o Éden. Essa região não recebe chuvas<sup>11</sup>.

**Versículo 6.** Em vez de chuva, o versículo 6 diz que **uma neblina** (אָרַם, *ed*) **subia da terra e regava toda a superfície do solo.** Gênesis 2:6 e Jó 36:27 são as duas únicas passagens do Antigo Testamento em que esse termo é usado, e em ambas as ocorrências a versão mais comum é “neblina”. A ARIB e a ACRF usam o termo “vapor” e a NVI, “água”. A palavra hebraica *ed* parece derivar do termo acadiano *edu*, que referia a cheia anual do rio Eufrates que inundava a antiga Babilônia<sup>12</sup>; por isso, a NVI optou por “água”. As “cheias” ou “águas” que irrigavam o jardim poderiam vir não só de águas superficiais como as águas dos rios Tigre e Eufrates, mas também de fontes subterrâneas como mananciais que borbulhavam para prover água ao solo. Qualquer que seja a explicação, a falta de uma vegetação apropriada sobre a terra parecia ser por causa da ausência do homem; pois sem ele para irrigar a terra, os mananciais eram de pouca utilidade.

<sup>9</sup>Derek Kidner, *Gênesis: introdução e comentário*, Série Cultura Bíblica. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: Vida Nova & Mundo Cristão, 1979, p. 44.

<sup>10</sup>Ronald B. Allen, “שִׁיחַ” em *DITAT*, p. 1178.

<sup>11</sup>Robert L. Alden, “אָרַם” em *DITAT*, p. 26.

<sup>12</sup>Ibid.

**Versículo 7.** A esta altura, o autor inspirado apresentou um relato mais detalhado da criação do **homem**, afirmando que Deus o **formou do pó da terra**. A palavra “formou” (יָצַר, *yatsar*) encontra-se numa variedade de contextos do Antigo Testamento. Ela é vividamente adequada para uma analogia da criação porque é, mais tarde, usada com respeito a um oleiro moldando um vaso de barro (Jeremias 18:1–6). Este oleiro simbolizava Iavé, o Criador divino e a modelagem do barro pelo oleiro simbolizava a criação do homem por Deus (ou posteriormente, como Ele formou Israel)<sup>13</sup>. O retrato que se faz é que Deus, o oleiro divino, estava intimamente envolvido em moldar e capacitar o homem para ser uma criatura feita à Sua própria imagem.

Ocorre um jogo de palavras no texto hebraico quando se diz que Deus formou o “homem” (אָדָם, *‘adam*) do pó da “terra” (אֲדָמָה, *‘adamah*). A linguagem indica que o homem está intimamente relacionado não só com Deus, mas também com a terra. O termo “pó” (עָפָר, *‘apar*) é sinônimo de “terra” neste texto, como no capítulo 3. Embora uma maldição tenha caído sobre a terra por causa do pecado do homem em 3:17, ele mesmo não escapou; pelo contrário, teria de “retornar à terra”, da qual Deus o fez. Deus concluiu: “Porque tu és pó, e ao pó tornarás” (3:19).

Quando 2:7 diz que Deus **soprou nas narinas o fôlego de vida**, isto enfatiza que o homem é mais do que um pedaço de terra moldado por Deus. Ele muito mais do que uma combinação acidental de elementos químicos, glândulas e impulsos elétricos. Ele possui dentro de si o dom da vida que só Deus pode conceder. O fôlego divino que foi “soprado” nas “narinas” do homem é identificado como “o fôlego [נְשָׁמָה, *neshamah*] de vida” e tem seu paralelo mais próximo na pregação de Ezequiel durante o cativeiro babilônico (Ezequiel 37:1–10). Embora seja verdade que o profeta usou para “espírito” (רוּחַ, *ruach*) uma palavra diferente da usada em Gênesis 2:7 (*neshamah*), é evidente que os dois termos são usados alternadamente numa série de passagens: “Há um espírito [*ruach*] no homem, e o sopro [*neshamah*] do Todo-Poderoso o faz sábio” (Jó 32:8; veja Gênesis 7:22; Jó 27:3; 33:4; 34:14; Isaías 57:16).

Deus mandou o profeta Ezequiel falar ao povo de Israel, o qual perdera a esperança após anos no

exílio. Ele deveria dizer o seguinte a eles: “Ossos secos, ouvi a palavra do Senhor” (Ezequiel 37:4). Depois, através da palavra falada, o Senhor afirmou: “Eis que farei entrar o espírito [*ruach*] em vós, e vivereis” (Ezequiel 37:5). Deus disse ao profeta: “Profetiza ao espírito [*ruach*]... e dize-lhe [a *ruach*]: Assim diz o Senhor Deus: Vem... ó espírito [*ruach*], e assopra sobre estes mortos, para que vivam” (Ezequiel 37:10).

Nesta narrativa, a Babilônia representava a morte de Israel, e os exilados eram como cadáveres jazendo num vale de ossos secos e inanimados sem esperança alguma. Ezequiel emitiu-lhes uma palavra de esperança, que envolvia uma ressurreição espiritual e um retorno à terra da qual foram exilados. Assim que receberam esta mensagem, o espírito (*ruach*) de Deus entrou neles e os trouxe à vida. O paralelismo entre Ezequiel 37:1–10 e Gênesis 2:7 é evidente, mas é intensificado quando se entende que *ruach* é traduzido por “espírito” e também significa “sopro” ou “vento”, dependendo do contexto. A associação do Espírito (sopro) de Deus com Sua palavra falada é evidente na conclusão da passagem sobre a ressurreição espiritual de Israel ao sair do cativeiro. Disse Deus: “Porei em vós o meu Espírito [*ruach*, sopro], e vivereis, e vos estabelecerei na vossa própria terra. Então, sabereis que eu, o Senhor, disse isto e o fiz” (Ezequiel 37:14; grifo meu).

A íntima ligação entre o Espírito e a palavra falada de Deus também é evidente nos dois primeiros capítulos de Gênesis. Em 1:1–3, o Espírito (*ruach*, “sopro” ou “vento”) de Deus se movia sobre as trevas da face do abismo (águas). Quando Deus falou, aquilo que era sem forma e sem vida começou a adquirir forma. A vida começou a florescer enquanto Deus falava. Finalmente, no ápice da criação, Deus falou novamente: “Façamos o homem à nossa imagem” (1:26). Se relacionarmos isto com 2:7, veremos que a palavra falada de Deus (1:26) envolveu o fôlego (*neshamah*) de Deus que foi soprado nas narinas do homem para que este se tornasse um ser vivente.

A proximidade de “soprou” é “calorosamente pessoal, com a intimidade do contato face a face de um beijo e com o significado de que este era um ato de dar, bem como de formar, e de dar-se a si mesmo”<sup>14</sup>. Isto também é corroborado num ato de Jesus, quando Ele apareceu aos apóstolos após a

<sup>13</sup>B. Otzen, “יָצַר” em *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. David E. Green, ed. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990, vol. 6, pp. 259, 262.

<sup>14</sup>Kidner, p. 57.

ressurreição. João 20:22 diz: “E, havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo”. O sopro (Espírito) do Senhor ressurreto concedeu vida nova e esperança ao corpo de discípulos que se tornaria o núcleo de uma nova comunidade (uma nova criação) – o corpo espiritual de Cristo.

A expressão em 2:7, afirmando que **o homem passou a ser alma vivente** (נֶפֶשׁ חַיִּיָּה, *nepesh chayyah*), geralmente é mal entendida por causa dessa tradução da ERA (“alma vivente”). A sugestão de alguns estudiosos é que esta afirmação se refere à parte imortal que vive após a morte, que o diferencia dos animais. O problema é que *nepesh chayyah* não é usado exclusivamente para o homem no Antigo Testamento. Também é usado para peixes e toda espécie de criatura marinha em 1:20, 21; animais terrestres em 1:24, bem como feras, aves e outros animais em 1:30. Esta passagem não está dizendo que o homem tem uma “alma”<sup>15</sup> imortal em contraste com os animais. Tais ensinamentos aguardam pela revelação mais completa de Jesus Cristo, o qual “trouxe à luz a vida e a imortalidade, mediante o evangelho” (2 Timóteo 1:10). Jesus admoestou especificamente os Seus discípulos a não “temerem os que matam o corpo e não podem matar a alma” (Mateus 10:28). Ainda que o assunto de Gênesis 2:7 não seja a imortalidade da alma, o livro certamente ensina que, apesar de o homem e os animais serem ambos “seres viventes”, o homem é a única criação de Deus que tem intimidade direta com Ele porque somente o homem é feito à imagem de Deus (1:26, 27).

### A VIDA DO HOMEM NO JARDIM (2:8–17)

O capítulo 2 prossegue descrevendo o jardim do Éden. Visando enfatizar que Deus proveu tudo ao homem no seu primeiro lar na terra, o escritor apresentou o jardim como um lugar bem irrigado, revestido de plantas e de todos os tipos de árvores.

<sup>15</sup>O Antigo Testamento contém uma série de enigmas sobre a vida e a morte, e sobre a alma e/ou o espírito do homem. A plenitude da verdade sobre esses assuntos só veio por meio de Jesus Cristo. Sendo assim, através dEle, podemos ter certeza de que a morte não é o fim e que existe no homem uma parte que sobrevive após a morte do corpo. Os seguintes textos derramam a luz necessária sobre este assunto: Mateus 10:28; Lucas 16:19–31; 20:37, 38; 23:43; João 11:25, 26; Atos 2:30, 31; 2 Coríntios 4:16–5:8; Filipenses 1:21–23; 1 Pedro 1:3; Apocalipse 6:9–11.

### O Jardim do Éden (2:8, 9)

**<sup>8</sup>E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden, na direção do Oriente, e pôs nele o homem que havia formado. <sup>9</sup>Do solo fez o Senhor Deus brotar toda sorte de árvores agradáveis à vista e boas para alimento; e também a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal.**

**Versículo 8.** Argumenta-se que 2:7 coloca a criação do homem antes da criação das plantas e que este texto contradiz o relato da criação apresentado no capítulo 1. Embora seja verdade que a ordem em que eles são mencionados é inversa em relação ao capítulo anterior, 2:8, 9 não refere a criação das primeiras plantas na terra. Esses versículos falam de Deus preparando um lugar especial que se tornaria o lar terreno do homem. Assim como Deus é descrito simbolicamente na criação do homem como um oleiro que moldou o homem do pó da terra (2:7), Ele é descrito aqui como um agricultor que cuidou muito bem da preparação de um lar terreno para o homem. Ele proveu um ambiente perfeito para o homem ao **plantar um jardim no Éden, na direção do Oriente.**

A palavra hebraica para “jardim” (גַּן, *gan*) refere-se a uma área de terra cercada para cultivo e geralmente protegida por um muro ou uma cerca. Era um lugar onde cresciam flores, frutos e vegetais de vários tipos<sup>16</sup>. O fato de ter Deus plantado esse jardim “na direção do Oriente” significa evidentemente, da perspectiva dos leitores originais, que ele ficava a leste da terra de Israel. A expressão “no Éden” sugere que a região onde ficava o jardim foi chamada originalmente de “Éden”, provavelmente situada no grande vale da Mesopotâmia.

Estudos do Oriente Próximo antigo sugeriram que o termo hebraico para “Éden” עֵדֵן (*‘eden*), pode derivar de uma palavra sumeriana que significava “planície” ou “estepe”; porém, dados mais recentes apontam para uma raiz semítica ocidental que tem a ver com “magnificência, abundância, deleite ou exuberância”<sup>17</sup>. Os tradutores da LXX relacionaram a palavra com a raiz hebraica אָדָם (*‘adan*), que significa “desfrutar, ter prazer em”. Entendiam eles que Éden é um “jardim das delícias” onde Deus pôs o

<sup>16</sup>James E. Smith, “גַּן” em *DITAT*, p. 278.

<sup>17</sup>Howard N. Wallace, “Eden, Garden of” em *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman. Nova York: Doubleday, 1992, vol. 2, p. 281.

primeiro **homem**. O equivalente grego da palavra hebraica para “jardim” era *παράδεισος* (*paradeisos*), e isso acabou por sugerir uma ligação simbólica do jardim do Éden literal de Gênesis com o Paraíso celestial do Novo Testamento (Lucas 23:43; 2 Coríntios 12:4; Apocalipse 2:7)<sup>18</sup>.

**Versículo 9.** Deus fez provisões abundantes para o homem fazendo **brotar** toda sorte de **árvores** no jardim. Eram na maioria **agradáveis à vista e boas para alimento**, mas Ele fez menção especial de duas árvores plantadas **no meio do jardim: a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal**. A segunda também é mencionada em 3:3 como estando no “meio” do jardim.

A primeira árvore é identificada como “a árvore da vida”, uma expressão que aparece em Gênesis somente em 2:9 e 3:22 e 24. Embora fosse uma árvore real da qual o homem poderia apanhar o fruto (3:22), ela parece representar a vida infinita que só procede de Deus. Sendo assim, quando o homem e a mulher pecaram, eles foram excluídos do jardim porque não podiam desfrutar do presente da vida eterna de seu Criador enquanto vivessem em rebelião contra Ele (3:24).

A expressão “árvore da vida” ocorre diversas vezes em Provérbios (Provérbios 3:18; 11:30; 13:12; 15:4); mas em todas essas passagens, ela representa sabedoria, viver com retidão, esperança preenchida e aquele que diz palavras que curam com sua língua. Em outras palavras, “uma árvore de vida” simboliza a vida de Deus no indivíduo que demonstra “temor ao Senhor” na verdadeira “sabedoria” (Provérbios 3:18; 9:10). O “fruto” de “uma árvore de vida” (sabedoria) é demonstrado na vida “justa” (Provérbios 11:30), que é uma bênção para os outros através de palavras que acalmam, elevam e cumprem o desejo (esperança) de outros (Provérbios 13:12; 15:4). No Novo Testamento, “uma árvore de vida” representa a vida abundante (uma existência edênica) que Deus proverá para os remidos no céu (Paraíso) por toda a eternidade (Apocalipse 2:7; 22:2, 14, 19).

A segunda árvore é identificada como “a árvore do conhecimento do bem e do mal”. Qual é o significado dessa árvore? Várias interpretações já foram apresentadas.

1. Uma perspectiva alega que o conhecimento obtido pelo primeiro casal foi sexual porque a reação deles ao consumo do fruto proibido foi “per-

ceberem que estavam nus” (3:7). Antes de pecarem o homem e a mulher estavam nus e não se envergonhavam; mas depois da transgressão, sentiram vergonha. Para alguns, isto parece indicar que o conhecimento do bem e do mal significa que se tornaram conscientes de suas diferenças sexuais<sup>19</sup>.

Entretanto, certos fatores tornam esta perspectiva insustentável. Primeiro, visando a coerência com o entendimento de que o novo conhecimento de Adão e Eva era uma conscientização sexual, é preciso atribuir a sexualidade a Deus. Após Adão pecar, o Senhor disse: “Eis que o homem se tornou *como um de Nós*, conhecedor do bem e do mal” (3:22; grifo meu). No mundo antigo era comum acreditar que as divindades pagãs participavam de atividades sexuais, e os cultos à fertilidade envolviam os adoradores em intercurso sexual com prostitutas sagradas em seus santuários pagãos. Todavia, sugerir que “o Senhor Deus” é um ser físico possuidor de uma natureza sexual que precisa ser expressa como a do homem é forçar a interpretação<sup>20</sup>. Tal conceito é totalmente inexistente na Bíblia e degrada tanto a Deus como ao homem.

Segundo, se a frase “o conhecimento do bem e do mal” referisse sexualidade, por que Deus o proibiria ao homem e à mulher, os quais Ele criou como seres sexuais? A ordem divina para Adão e Eva antes de pecarem era que se “multiplicassem, e enchessem a terra” (1:28). Isto implica conhecimento do sexo, assim como a admoestação para o homem “deixar pai e mãe e unir-se à suas mulher” e “tornar-se uma só carne” com ela (2:24). Tudo isto sugere a possibilidade de intercurso sexual antes de Adão e Eva comerem do fruto proibido porque foi precisamente isto que Deus ordenou<sup>21</sup>.

2. Outro ponto de vista é que a frase “o conhecimento do bem e do mal” significava que o homem e a mulher teriam vasto conhecimento como Deus, onisciência virtual (saber tudo). A tentação da serpente: “Sereis conhecedores do bem e do mal” (3:5), soa muito mais compatível com este sentido. Uma ilustração disso se acha na história da desavença de Davi com Absalão, quando Joabe enviou uma mulher de Tecoa para rogar ao rei que permitisse que seu filho voltasse para Jerusalém, mesmo tendo assassinado seu irmão Amnom. A mulher astuta

<sup>19</sup>E. A. Speiser, *Genesis*, The Anchor Bible, vol. 1. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1964, p. 26.

<sup>20</sup>Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1—17*, pp. 163–64.

<sup>21</sup>Willis, p. 106.

<sup>18</sup>Carl Schultz, “עֵדֵן” em *DITAT*, p. 1079.

elogiou Davi afirmando que ele era como “o anjo de Deus” por ser capaz de “discernir entre o bem e o mal”; alguns versículos adiante, ela afirmou que o rei tinha “a sabedoria de um anjo de Deus, para entender tudo o que se passa na terra” (2 Samuel 14:17, 20).

Ainda assim, este argumento falha em persuadir pelo menos por duas razões. Primeiramente, a mulher de Tecoa obviamente estava exagerando no conhecimento de Davi, pois ele não tinha todo conhecimento de tudo o que se passa na terra. Em segundo lugar, segundo a história bíblica, Adão e Eva não obtiveram um conhecimento universal; de fato, eles pareciam saber muito pouco sobre Deus, a serpente ou a vida em si. Se o apóstolo Paulo – milhares de anos depois – só pôde dizer que sabia “em parte” (1 Coríntios 13:9), quanto mais a respeito de Adão e Eva no início da peregrinação da humanidade na terra!

3. Um terceiro ponto de vista é que “o conhecimento do bem e do mal” denotava a capacidade de discernir entre o bem e o mal sem a qual os indivíduos não são responsáveis por seus atos. No deserto, Deus disse para os israelitas que eles não entrariam em Canaã por causa de sua rebeldia; porém aqueles dentre eles que soubessem “distinguir entre bem e mal” (Deuteronômio 1:39) um dia poderiam entrar na boa terra e possuí-la. Uma afirmação semelhante também foi feita pelo velho Barzilai muito tempo depois na história de Israel. Quando Davi ofereceu a Barzilai um lugar em sua corte real como conselheiro, ele fez uma pergunta que já previa “não” como resposta: “Poderia eu discernir entre o bom e o mau?” (2 Samuel 19:35). Aos oitenta anos, ele se julgava velho demais para discernir entre o bom e o mau conselho que daria ao rei. Suas faculdades mentais e físicas evidentemente se deterioraram a ponto de ele recusar o convite do rei<sup>22</sup>.

Todavia, nenhum dos exemplos acima é aplicável à situação de Adão e Eva no jardim. Deus não castigou os meninos, que não haviam atingido a idade da razão, responsabilizando-os pela rebeldia de Israel no deserto, tivessem ou não participado dela. No caso de Barzilai, ele era velho demais para agüentar a pressão das difíceis questões e ter a clareza de pensamento que o habilitasse a dar um bom conselho ao rei. Em contraste com esses exemplos, Adão e Eva não eram jovens demais, nem velhos demais para entender a proibição de Deus para não

comerem da árvore do conhecimento do bem e do mal. Eles entenderam o aviso de que, se comessem desse fruto, certamente morreriam; por isso foram totalmente responsabilizados pela desobediência.

Qualquer tentativa de determinar a significância da árvore do conhecimento do bem e do mal precisa levar em conta a declaração da serpente: “...no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal” (3:5). Há uma dose de verdade na alegação da serpente. Após a queda, Deus exclamou: “Eis que o homem se tornou como um de Nós, conhecedor do bem e do mal” (3:22). No contexto da tentação e do primeiro pecado do homem, o único sentido em que o homem veio a se tornar “como” Deus foi quanto à conscientização do pecado e do mal. O sábio escreveu: “O temor do Senhor é o princípio do saber, mas os loucos desprezam a sabedoria e o ensino” (Provérbios 1:7). Isto sugere que “a única postura adequada do homem que almeja ser verdadeiramente sábio e ter uma vida plena é ter fé em Deus e não uma professa autossuficiência de conhecimento”<sup>23</sup>.

Ezequiel 28:1–19 fornece um paralelo próximo da narrativa de Gênesis. Numa linguagem altamente simbólica, o profeta descreveu como o rei de Tiro foi expulso do jardim de Deus (Éden) porque seu coração levitava de orgulho. O rei se julgava mais sábio do que Daniel e pensava ser um deus (Ezequiel 28:1–6, 12–17). O orgulho e arrogância desse rei de Tiro remetiam à atitude do homem no jardim do Éden; pois ao desejar sabedoria (conhecimento) de uma fonte que não seja Deus, o indivíduo se torna seu próprio deus declarando autonomia moral e determinando o que é certo ou errado sem considerar a vontade revelada de Deus. Só Deus, que criou todas as coisas e não é limitado pelo tempo e pelo espaço, tem a capacidade de saber o que é realmente bom e o que é mau para a vida do homem. Contudo, para seres humanos fracos e limitados, a tentação é uma ocasião para usurpar essa prerrogativa divina.

### Os Quatro Rios (2:10–14)

<sup>10</sup>E saía um rio do Éden para regar o jardim e dali se dividia, repartindo-se em quatro braços.

<sup>11</sup>O primeiro chama-se Pison; é o que rodeia a ter-

<sup>22</sup>Ibid., p. 107.

<sup>23</sup>Bruce Vawter, *On Genesis: A New Reading*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1977, p. 73.



ra de Havilá, onde há ouro. <sup>12</sup>O ouro dessa terra é bom; também se encontram lá o bdélio e a pedra de ônix. <sup>13</sup>O segundo rio chama-se Giom; é o que circunda a terra de Cuxe. <sup>14</sup>O nome do terceiro rio é Tigre; é o que corre pelo oriente da Assíria. E o quarto é o Eufrates.

**Versículo 10.** O jardim já era bem irrigado por um rio que saía do Éden, ou seja, a região maior chamada “Éden” (veja os comentários sobre 2:8). O rio fluía para regar o jardim; e dali se dividia, repartindo-se em quatro braços. A palavra hebraica vertida para “braços” (רִאשִׁים, *ro’shim*) deriva da raiz ראש (ro’sh), cujo sentido básico é “cabeça”<sup>24</sup>. Todavia, não está claro como o termo deve ser traduzido neste contexto. A NVI afirma que “no Éden nascia um rio” que “depois se dividia em quatro [nascentes de rio]”, mas as versões ACRF, ARIB, BJ, assim como a ERA, optaram por “quatro braços”, enquanto a *Bíblia Judaica*, preferiu “quatro riachos” (grifo meu).

Percebendo a dificuldade linguística no versículo 10<sup>25</sup>, alguns estudiosos comentaram que o autor fazia aqui uma descrição mitológica de uma Utopia Edênica, que foi o primeiro lar da raça humana. Todavia, esta hipótese pode ser rapidamente descartada, visto que o autor localizou o jardim na região da Mesopotâmia através da qual os rios “Tigre” e “Eufrates” fluem (2:14).

Outros estudiosos entenderam corretamente a linguagem como uma descrição literal, e identificaram duas possíveis localizações para o jardim do Éden. Por um lado, considerando que *ro’shim* significa “nascente de rio”, o jardim estaria situado nas montanhas da Turquia ocidental (Armênia), onde nascem os rios Tigre e Eufrates<sup>26</sup>. Por outro lado, considerando que o termo significa “braços”, o jardim estaria situado no sul do Raque ou Kuwait, ao norte do Golfo Pérsico (ou abaixo dele, presumindo que os níveis de água se elevaram com o tempo). Esta segunda hipótese, que localiza o jardim do Éden próximo (ou abaixo) do golfo, parece ser sustentada por mais evidências.

**Versículos 11 e 12.** O primeiro rio mencionado

<sup>24</sup>William White, “ראש” em *DITAT*, p. 1387.

<sup>25</sup>Além de se descobrir o sentido correto de *ro’shim* neste contexto, muito se questiona a respeito da direção dos quatro rios afluentes e da perspectiva geográfica do autor ao fazer sua descrição.

<sup>26</sup>Esta é a mesma localização geral sugerida para “as montanhas de Ararate”, onde a arca de Noé repousou (8:4).

na narrativa de Gênesis não pode ser identificado com precisão. Ele era chamado de **Pisom** e rodeava a terra de Havilá, onde havia ouro. A dificuldade reside no fato de “Pisom” não ter outra citação no Antigo Testamento, e no fato de os estudiosos não terem certeza de sua raiz hebraica. Alguns o identificam com o rio Indo ou o Ganges da Índia, embora estes rios estejam localizados longe do Tigre e Eufrates. Outros sugerem o rio Karun no Irã, que flui para o Eufrates, ou possivelmente um rio na Arábia por causa da referência à terra de Havilá e seu ouro. Na Tabela das Nações, o nome Havilá está associado a grupos de pessoas que se estabeleceram nas regiões da África (10:6, 7) e Arábia (10:29; veja 25:18).

Considerando que o ouro, o bdélio e a pedra de ônix são mencionados em conexão com Havilá, e todos estes se encontram ao longo do mar Vermelho, na Arábia Saudita, a referência também pode indicar uma região na Arábia. Hoje, uma das minas mais ricas da Arábia Saudita, localizada perto de Medina, é Mahd adh-Dhahab, que significa “Berço de Ouro”; esta região também foi extensamente rica na antiguidade. Pode ser que a nascente do rio Pisom estivesse nas adjacências. Fotografias de padrões de areia do Deserto Árabe tiradas por satélite revelaram um antigo leito de rio que fluía em direção ao “nordeste pela Arábia Saudita saído das montanhas de Hijaz, perto de Medina, até o Golfo Pérsico, no Kuwait, perto da foz do Tigre e do Eufrates”<sup>27</sup>. Este leito seco, parcialmente escondido pelas dunas e parcialmente exposto (o Wadi al-Batin), tem sido batizado de rio Kuwait.

**Versículo 13.** O segundo rio era o Giom, que circundava a terra de Cuxe. A localização desse rio também é muito discutida porque todas as demais referências a Giom no Antigo Testamento remetem à nascente de águas frescas que fluía por baixo da Cidade de Davi até o vale de Cedrom. Esta era a única fonte de água fresca de Jerusalém nos tempos do Antigo Testamento (1 Reis 1:33, 38, 45; 2 Crônicas 32:30; 33:14). Considerando que o rio Giom contornava a terra de Cuxe, não é possível identificá-lo com esta nascente em Jerusalém.

Alguns identificam o Giom com um rio na Índia ou com o Nilo na África, mas estas sugestões

<sup>27</sup>John H. Walton, Victor H. Matthews e Mark W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000, p. 31; veja James A. Sauer, “The River Runs Dry”, *Biblical Archaeology Review* 22, no. 4, Julho–Agosto de 1996, pp. 52–57, 64.

são questionáveis. Aqueles que localizam o Éden na Turquia ocidental (Armênia) identificam o Giom com um rio dessa região. A principal dificuldade em determinar o rio específico referido em 2:13 está no significado de “terra de Cuxe”. Geralmente, no Antigo Testamento, sobretudo nos Profetas, “Cuxe” (כּוּשׁ, *Kush*) refere ou a Etiópia ou Núbia no na região superior do Nilo na África. Todavia, um dos filhos de Cam era Cuxe, pai de Ninrode, o qual começou a ser poderoso com “Babel, Ereque, Acade e Calné, na terra de Sinar”. Dali, ele foi “para a Assíria e edificou Nínive” e várias outras cidades (10:6–11).

As genealogias de Gênesis refletem, então, uma situação anterior à dispersão dos descendentes de Cuxe para a região da África ao sul do Egito – num tempo em que o termo “Cuxe” (*Kush*) estava ligado às grandes cidades do vale da Mesopotâmia. Evidentemente, foi por isso que o termo hebraico *Kush* às vezes equivale à palavra acadiana *kashshu*, que designa a terra montanhosa dos cassitas localizada no Norte da Mesopotâmia, pela qual passa o rio Tigre. Além disso, essa parece ser a razão por que Cuxe é considerado ancestral dos cassitas, tendo governado a Babilônia até o décimo segundo século a.C.<sup>28</sup> Visto que o rio Giom circundava a terra de Cuxe (os cassitas), o rio adentrava o vale da Mesopotâmia desde o leste até o rio Tigre. Essa possibilidade também é sugerida no Pentateuco Samaritano, que substitui “Giom” por ‘*Asqop*, uma referência ao rio Coaspes (conhecido como Kerkha), o qual descia para o leste do rio Tigre<sup>29</sup>.

**Versículo 14.** Os demais rios constantes na descrição são bem conhecidos. **O nome do terceiro rio era Tigre.** “Tigre” é uma transliteração do nome grego Τίγρις encontrado na LXX, ao passo que “Hidéquel” (ERC) é uma transliteração do nome hebraico חִדְדֵּקֶל (*Chiddeqel*) no Texto Massorético (TM). Alguns questionam a afirmação de que o Tigre **corre pelo oriente da Assíria**, pois o Tigre fluía pelo centro daquele país. Uma das explicações é que o nome hebraico traduzido por “Assíria” (אַשּׁוּר, ‘*Ashshur*) também pode ser vertido para “Ashur” (*Bíblia Judaica*). Portanto, o nome poderia referir-se ao país ou a cidade que deu nome ao país. A cidade de Ashur, que foi antiga capital da Assíria, estava situada na margem oeste do Tigre. Por isso, seria correto dizer que o Tigre corria “pelo lado leste da Assíria” (NVI).

<sup>28</sup>Speiser, pp. 66, 72.

<sup>29</sup>Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, p. 170.

**E o quarto rio era o Eufrates.** “Eufrates” é uma transliteração do nome grego Εὐφράτης encontrado na LXX; o nome hebraico é פְּרָת (*Perath*). O Eufrates é citado pelo nome diversas vezes na Bíblia. Ele também é chamado de “o grande rio” (Gênesis 15:18; Deuteronômio 1:7; Josué 1:4; Apocalipse 9:14; 16:12) porque era o maior do sudoeste da Ásia. Às vezes ele é simplesmente denominado “o rio” (Josué 24:2, 3, 14, 15). O Eufrates no oeste e o Tigre no leste demarcavam “a terra entre os rios”, ou a “Mesopotâmia”.

## O Papel do Homem no Jardim (2:15–17)

<sup>15</sup>Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar. <sup>16</sup>E o SENHOR Deus lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente, <sup>17</sup>mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás.

**Versículo 15. O jardim do Éden** não continha nenhuma magia mitológica. As plantas e árvores do jardim não podiam cuidar de si mesmas, nem o homem podia miraculosamente cuidar delas. Deus jamais pretendeu que esse paraíso fosse um lugar de sossego passivo e ócio infundável. Nem deveria ser ele, como no relato da criação babilônico, um lugar em que o homem foi criado basicamente para efetuar as tarefas dos deuses, de modo que estes fossem aliviados de suas responsabilidades e não tivessem de trabalhar tão arduamente<sup>30</sup>. Ao contrário disso, Deus não dependia do homem – mas o jardim do Éden sim. O homem deveria trabalhar no jardim como um mordomo ou administrador responsabilizado por cuidar dele. Isto não beneficiava só o jardim, mas também o próprio bem-estar mental e físico do homem. É por isso que, mesmo antes da queda, **tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim... para o cultivar e o guardar.**

A palavra vertida para “cultivar” (עָבַד, ‘*abad*) significa “trabalhar” ou “servir” no cultivo do solo (2:5; 3:23; 4:2, 12). Ela também é usada no sentido religioso de servir e adorar a Deus (Êxodo 3:12; 4:23; 7:16; Deuteronômio 6:13; 10:12; 11:13; 13:4). Em passagens sobre o sacerdócio, este verbo e um substantivo derivado descrevem os deveres religiosos dos

<sup>30</sup>O *Épico da Criação* 6.8, 34–37.

levitas no tabernáculo e mais tarde na adoração no templo (Êxodo 38:21; Números 3:7, 8; 4:23, 24, 26; 18:6; 1 Crônicas 24:3, 19; 2 Crônicas 8:14).

Semelhantemente, o termo traduzido por “guardar” (שמר, *shamar*) também significa “zelar”. Pode ser usado num sentido secular, como guardar o caminho até a árvore da vida (3:24), proteger (guardar) um irmão do perigo (4:9) ou salvar um rebanho de ovelhas de predadores (30:31)<sup>31</sup>. O uso mais comum, porém, é pertinente à observância religiosa, como em guardar a aliança divina da circuncisão, a qual Deus impôs a Abrão e seus descendentes (17:9, 10).

Deus ordenou que Israel guardasse Seus estatutos e mandamentos; ou seja, o estilo de vida deles deveria ser oral e eticamente superior ao dos egípcios e cananeus (Levítico 18:3–5). Os levitas tinham uma importante responsabilidade religiosa de guardar o tabernáculo de intrusões por indivíduos não autorizados (Números 1:51–53), além de cuidar de sua mobília (Números 3:8).

A terminologia no versículo 15 torna-se paradoxal porque o termo hebraico “colocou” (נח, *nuach*) significa “descansar”<sup>32</sup> e o verbo está na forma causativa de *nuach*, que significa literalmente que Deus “fez [o homem] descansar” quando o colocou no jardim para trabalhar. É o mesmo tipo de paradoxo ocorrido em Êxodo 20:10 e 11, onde Deus proibiu os israelitas de realizarem qualquer “trabalho” no dia de sábado. Em vez disso, deveriam imitar a Deus, o qual “descansou” (*nuach*) no sétimo dia, após seis dias de criação. Deus obviamente não pretendia que Israel cessasse todas as atividades no sábado mais do que Ele mesmo cessou as Suas. Quando Jesus foi condenado por curar um paraplégico no sábado, Ele disse: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também” (João 5:17). O conceito afirmado por Jesus era que Deus continua a trabalhar, mesmo no sábado, para sustentar Sua criação, abençoar a vida do Seu povo e responder suas orações. Por isso Cristo continuou a fazer boas obras de cura que glorificavam a Deus no sétimo dia.

Este mesmo princípio se aplica debaixo da lei de Moisés. O povo de Deus só deveria deixar de trabalhar no sábado (basicamente para si mesmos) naquilo que visava safras maiores, aumentar os bens ou lucrar mais com a compra e venda (veja Êxodo 31:13–17; Neemias 13:15–18; Isaías 58:13, 14;

Amós 8:4–6). Todavia, deveriam continuar a realizar obras que abençoassem a vida das pessoas e glorificassem a Deus, como demonstrou Jesus posteriormente. Gênesis sugere que o trabalho não foi só divinamente ordenado à humanidade, mas que os seres humanos, diferente dos animais, nunca terão verdadeiro “descanso” (uma sensação de paz, satisfação e bem-estar após realizarem algo significativo na vida) sem que estejam envolvidos em atividades construtivas e benéficas que sejam uma bênção para os seus semelhantes.

**Versículos 16 e 17.** A história de vida no jardim do Éden continua com a descrição que o autor apresenta das provisões generosas de Deus aos seres humanos. A ordem do Senhor foi tanto permissiva quanto proibitiva. Em 2:9, a narrativa afirma que o jardim continha árvores que produziam todo tipo de alimento agradável aos olhos e bom para se comer, particularmente “a árvore da vida”. Deus reiterou generosamente ao homem a permissão de comer **de toda árvore do jardim**; a essa altura, porém, disse-lhe para não comer **da árvore do conhecimento do bem e do mal**. Embora o homem desfrutasse de grande liberdade no jardim, essa liberdade não significava isenção de proibição. O homem tinha de admitir que – sendo ele criatura, e não o Criador – estava limitado. E a limitação que Deus impôs ao homem não era grande porque Ele só o proibiu de comer de uma única árvore: a árvore do conhecimento do bem e do mal.

Uma observação importante aqui é que Deus dirigiu-se ao homem pessoalmente. Diferente dos animais, o homem tinha o privilégio de ouvir o Senhor falar como uma pessoa. Só ele foi feito à imagem de Deus e podia ter comunhão com o seu Criador, mas ele também era o único que tinha de escolher entre obedecer ou não aos mandamentos divinos. A linguagem empregada está na forma de uma ordem; pois o que estava em questão era a confiança do homem em Deus, se ele confiaria em Deus mesmo quando Sua ordem não parecesse fazer sentido (veja 3:6).

A proibição foi estritamente direta: **Não comerás**. O texto hebraico usa o mesmo tipo de construção que começa com o termo negativo לא (*lo'*), encontrado mais tarde nos Dez Mandamentos (Êxodo 20:1–17). Em vez de “Não comerás”, a NVI optou por “não coma”.

Uma oração causal iniciada por כי (*ki*, “porque”) explica a consequência da desobediência: **porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás**.

<sup>31</sup>John E. Hartley, “שמר” em *DITAT*, p. 1587.

<sup>32</sup>Leonard J. Coppes, “נח” em *DITAT*, p. 936.

Esta advertência divina é difícil de ser interpretada porque o homem não morreu *no dia* em que comeu da árvore proibida. Uma explicação proposta para isso é que, visto que a Bíblia diz que um dia para o Senhor é como mil anos (2 Pedro 3:8; veja Salmos 90:4), Deus queria dizer que o homem morreria antes de chegar a mil anos de idade – e, obviamente, ele morreu. Esta, porém, é uma interpretação fantasiosa não convincente.

Uma segunda sugestão, semelhante à primeira, é que o termo “dia” deve ser entendido num sentido genérico, e não como um período de vinte e quatro horas. “No dia” (יָמִים, *bejom*) é a mesma expressão que aparece em 2:4, em que a referência é aos seus dias de criação (veja os comentários sobre 2:4). Todavia, parece incomum esse termo ser usado para representar centenas de anos.

Uma terceira explicação é que Deus estava advertindo o homem de que, no dia em que ele comesse da árvore proibida, ele se tornaria mortal. Esta interpretação permite a dedução de que Deus criou o homem imortal, embora nada no texto sugira isso. O homem recebeu a vida de Deus, e a perpetuação dessa vida dependia dele comer da árvore da vida. Quando esta já não estava mais disponível ao homem, o resultado inevitável foi a morte. Além disso, segundo 1 Timóteo 6:16, a imortalidade é uma qualidade distinta que só pertence a Deus.

Uma quarta interpretação é que no dia em que eles comessem seriam “condenados à morte”<sup>33</sup> ou “certamente morreriam” um dia. Em outras palavras, não se tratava de uma ameaça de morte imediata, mas um aviso de que a desobediência a Deus “por fim resulta em morte”<sup>34</sup>. Não era esse o entendimento de Adão e Eva, pois a serpente contradisse a mulher dizendo: “É certo que não morreréis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal” (3:4, 5). Em vez de morrer no “dia” em que comeram, seus olhos foram abertos nesse “dia” e eles conheceram o bem e o mal (3:22). Tanto a ameaça quanto a promessa haveriam de acontecer no mesmo “dia”, e não centenas de anos no futuro.

Uma quinta ideia é que Adão e Eva morreram espiritualmente quando comeram o fruto proibido porque se tornaram separados de Deus. Embora

haja certa verdade nisso, não é o que o contexto de Gênesis aponta. O texto não diz que eles continuaram num estado de morte espiritual após serem expulsos do jardim; a separação da árvore da vida significou morte espiritual para eles (3:22, 24). As consequências do pecado que acompanharam Adão e Eva por toda a vida foram primeiramente físicas: mais dores de parto para a mulher, trabalho árduo para cultivar plantas para o homem e morte física para ambos. Esta também foi a interpretação de Paulo do primeiro pecado: “Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Romanos 5:12).

A última possibilidade, que parece encontrar poucas dificuldades, é que Deus advertiu o homem de que a morte física lhe sobreviria no dia em que comesse da árvore proibida. Não devemos esquecer que duas árvores especiais foram plantadas no jardim: a primeira, a árvore da vida, não deu vida espiritual, mas sustentaria a vida física do homem enquanto ele tivesse acesso a ela. Semelhantemente, a segunda árvore, a árvore do conhecimento do bem e do mal, não destruiu a vida espiritual do homem porque o arrependimento e a confissão a Deus propiciariam sua renovação. O que ela fez, porém, foi fazer Adão e Eva perderem o acesso à árvore da vida; e, conseqüentemente, a morte física sobreveio a eles e a toda a raça humana.

O problema persiste porque a morte física não sobreveio a Adão e Eva no dia em que comeram da árvore. Bem ao contrário disso, Adão viveu por centenas de anos antes que a morte finalmente o ceifasse. Não devemos pensar que Deus não quis dizer o que Ele disse ou que Ele não estava disposto a executar o castigo predito em Sua advertência. Isto simplesmente quer dizer que vemos aqui o primeiro exemplo bíblico de graça em meio a um julgamento. O homem merecia morrer naquele dia; mas Deus, por Sua misericórdia, deixou-o continuar a viver – ainda que à sombra da morte. O homem não pode pecar impunemente, pensando que Deus sempre lhe dará suspensão de execução. Por outro lado, o incidente provê esperança. Apesar de sabermos que “o salário do pecado é a morte” e que todos nós merecemos morrer, Deus permite que continuemos a viver porque Ele é “longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento” (2 Pedro 3:9).

<sup>33</sup>Speiser, p. 17.

<sup>34</sup>Ronald Youngblood, em *Bíblia de Estudo NVI*, ed. Kenneth Barker. Nota de rodapé. São Paulo: Editora Vida, 2003, p. 9.

## NENHUMA AUXILIADORA IDÔNEA PARA O HOMEM ENTRE OS ANIMAIS (2:18–20)

<sup>18</sup>Disse mais o SENHOR Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea. <sup>19</sup>Havendo, pois, o SENHOR Deus formado da terra todos os animais do campo e todas as aves dos céus, trouxe-os ao homem, para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a todos os seres viventes, esse seria o nome deles. <sup>20</sup>Deu nome o homem a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selváticos; para o homem, todavia, não se achava uma auxiliadora que lhe fosse idônea.

**Versículo 18.** Em contraste com Seus pronunciamentos anteriores – que foram todos observações positivas sobre o que foi criado ser “bom” ou “muito bom” – a esta altura, Deus exclamou: **Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea.** Assim como a criação do homem em 1:27 foi precedida por uma afirmação divina, “Façamos o homem” (1:26), Deus observou, antes de criar a mulher, que não era bom para o homem estar sozinho. Sendo assim, Ele decidiu lhe fazer uma auxiliadora idônea. Foi só depois de criar a mulher em 1:27, que Deus, contemplando toda a criação, fez o sublime comentário: “Eis que era muito bom” em 1:31.

O fato de Deus declarar que o homem sozinho não era bom alerta o leitor para a necessidade de companheirismo. Considerando que “nenhum homem e uma ilha”<sup>35</sup>, o Senhor decidiu fazer-lhe uma auxiliadora idônea. Alguns entendem que a palavra “auxiliadora” é um termo degradante que retrata a mulher como sendo inferior ao homem. Para eles, a palavra soa como se ela pudesse ser comparada a uma serva que ajuda sua ama com várias tarefas domésticas. Outra analogia traçada deste vocábulo é de um aprendiz não qualificado que acompanha um electricista, um carpinteiro ou um encanador patentado, a fim de ajudar no serviço. O aprendiz poderia ser solicitado para executar certas tarefas, mas lhe faltam a instrução e a experiência necessárias para assumir aspectos mais técnicos de um projeto.

<sup>35</sup>John Donne, “Meditation XVII” em *The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne & the Complete Poetry of William Blake*, ed. Robert Silliman Hillyer, John Hayward e Geoffrey Langdon Keynes. Nova York: Modern Library, Random House, 1941, p. 332 (tradução livre).

O uso bíblico do termo “auxiliadora” (עֲזֵרָה, ‘ezer) é muito diferente dessas ideias. Basicamente, denota qualquer um que presta assistência a outra pessoa, grupo ou nação fazendo algo que este não poderia fazer sozinho. Carrega a ideia de “ação comum ou cooperação de [sujeito] e [objeto] quando a força de um é insuficiente”<sup>36</sup>. Geralmente, o auxiliador é superior a quem está sendo auxiliado, como na ocasião em que uma nação fraca como Judá pediu ajuda ao Egito para lutar contra os babilônios (Isaías 31:1–3). A superioridade do auxiliador sobre quem é auxiliado é evidente em cerca de quarenta ocorrências no Antigo Testamento, em que Deus é retratado como o “auxiliador” (‘ezer) de Seu povo (veja Êxodo 18:4; Deuteronômio 33:26; 1 Crônicas 12:18; 2 Crônicas 26:7; Salmos 10:14; 46:5; 54:4; 79:9; 119:173; Isaías 41:10, 13, 14; 44:2; 49:8)<sup>37</sup>. De modo algum Deus poderia ser considerado inferior ao homem porque Ele Se inclinou para ajudar, libertar e salvar os que confiam nEle e O invocam na hora da necessidade.

A mulher, a auxiliadora do homem, nem é superior nem é inferior a ele; antes, ela deve ser sua companheira e compartilhar igualmente com ele de uma vida em comum. Um homem e uma mulher possuem temperamentos diferentes e trazem para o casamento dons e qualidades diferentes. Cada um tem um papel a desempenhar à medida que os dois edificam uma vida juntos; mas seus diferentes papéis se complementam (se preenchem e se completam), suprimindo o que falta na outra pessoa e fortalecendo áreas que podem estar fracas. O resultado é que cada um se torna uma pessoa melhor ao ser suprido com atributos e habilidades trazidos pelo outro para o casamento. Evidentemente, o autor de Gênesis só estava descrevendo a criação da mulher, a qual deveria ser uma auxiliadora do homem, mas o princípio se aplica a todo relacionamento marido/mulher (Mateus 19:3–6; Efésios 5:25–33; 1 Pedro 3:1–7).

Além de ser uma auxiliadora do homem, a posição da mulher é ainda mais definida por ser ela “idônea” (נְגִידָה, *neged*) para ele, ou literalmente “perante” ele. O termo carrega em si a conotação de “proeminência” ou “ser evidente”; mas em 2:18 e

<sup>36</sup>U. Bergmann, “עֲזֵרָה” em *Theological Lexicon of the Old Testament*, trad. Mark E. Biddle, ed. Ernst Jenni e Claus Westermann. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1997, vol. 2, p. 872.

<sup>37</sup>Esta contagem inclui passagens em que foi usado o verbo correlato “ajudar” ou “auxiliar” (עָזַר, ‘azar).

20, sugere que ela “corresponde a” o homem<sup>38</sup>. O hebraico contém uma expressão composta preposicionada que significa literalmente que a mulher é “como o oposto dele”<sup>39</sup>. Em outras palavras, ele não precisa de alguém exatamente como ele, mas como ele em alguns aspectos e diferente dele em outros aspectos. O homem precisa de mais do que apenas alguém que o auxilie em sua rotina diária de trabalho ou criação de filhos. Embora esses papéis possam estar incluídos, ele também precisa de apoio espiritual, psicológico e físico mútuos do sexo oposto que só o companheirismo íntimo com uma esposa proporciona<sup>40</sup>. Não bastou ter Deus criado um ambiente perfeito em que o homem habitasse ou ter Deus criado o homem para ter comunhão com seu Criador; o Senhor também fez o homem como um ser social para ter relacionamentos com outros seres humanos, especialmente com uma esposa. Quando Deus observou que a solidão do homem não era boa, Ele estava dizendo essencialmente que o homem só pode ter realmente “vida quando amar, dar de si mesmo... a outro ser no seu mesmo nível”<sup>41</sup>.

**Versículo 19.** A criação de **todos os animais do campo e todas as aves dos céus** é relatada a seguir. Alguns consideram este posicionamento do texto contraditório a 1:20–25, onde Deus trouxe essas criaturas à existência antes do homem. Todavia, como já vimos, o capítulo 1 é um relato cronológico, ao passo que o capítulo 2 é mais temático e teológico, revelando não só o que Deus fez na criação, mas por que e como Ele fez essas coisas. O que é apresentado aqui é que Deus estabeleceu um relacionamento entre Si e o homem mais pessoal e íntimo do que com o reino animal por causa da própria natureza deles (2:7–9, 15–17). O autor, então, revelou que o mesmo se aplicava ao relacionamento entre o homem e a mulher, idealizado por Deus para ser mais íntimo do que jamais poderia ser entre o ser humano e os animais (2:18–25).

O relato observa primeiramente a semelhança entre a criação do homem e dos animais inferiores. **Deus formou** tanto o homem como as criaturas **da terra**, ou do pó; e chamou ambos de **seres viventes** (2:7, 19). Apesar de ter Deus identificado a necessidade do homem de uma fiel auxiliadora que cor-

respondesse a ele, Ele demorou para providenciar isto. Antes, o Senhor levou os animais do campo e as aves até o homem para que ele lhes desse nomes. **E o nome que o homem desse** a cada um deles, **esse seria o nome deles**. Nessa conjuntura, o homem começou a cumprir a diretiva divina em 1:26 e 28 para ele dominar sobre o reino animal. Falando de uma posição de autoridade, Adão conferiu nomes a todos os animais.

**Versículo 20.** À medida que a história continua, fica claro que, embora Deus tenha formado tanto o homem como os animais da terra, havia uma diferença qualitativa entre eles no sentido de que o homem tinha consciência de si mesmo. Enquanto olhava para cada animal e lhe dava um nome, o homem evidentemente começou a pensar se poderia encontrar entre eles uma companheira adequada para si. Ele começou a experimentar a solidão, ainda que cercado de animais. O problema era que ele estava sozinho porque **não se achava uma auxiliadora que lhe fosse idônea**, nenhuma contraparte com quem ele pudesse partilhar a vida num nível mais profundo.

#### A CRIAÇÃO DA MULHER PARA O HOMEM (2:21–25)

<sup>21</sup>Então, o SENHOR Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas e fechou o lugar com carne. <sup>22</sup>E a costela que o SENHOR Deus tomara ao homem, transformou-a numa mulher e lha trouxe. <sup>23</sup>E disse o homem:

Esta, afinal, é osso dos meus ossos  
e carne da minha carne;  
chamar-se-á varoa,  
porquanto do varão foi tomada.

<sup>24</sup>Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne. <sup>25</sup>Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam.

**Versículo 21.** Nenhuma tradição no Oriente Próximo antigo contém um relato separado da criação da mulher. Somente na narrativa bíblica ela não é simplesmente classificada abaixo do homem a quem ela correspondia. Em 1:27, diz-se que Deus criou macho e fêmea que teriam a Sua imagem, mas agora o texto nos informa a ordem dos fatos e os processos que Deus usou. O autor afirmou que **Deus formou** o homem primeiro do pó da terra e

<sup>38</sup>Leonard J. Coppes, “גִּבּוֹר” em *DITAT*, p. 1103.

<sup>39</sup>Wenham, p. 68.

<sup>40</sup>Ibid.

<sup>41</sup>Kidner, p. 63.

depois fez cair pesado sono sobre o homem. O termo usado para “pesado sono” é תַּרְדֵּמָה (*thardemah*)<sup>42</sup>. Algumas vezes, esse tipo de sono foi induzido por Deus (1 Samuel 26:12; Isaías 29:10); de vez em quando ele tinha o propósito de uma revelação divina (Gênesis 15:12) ou de uma visão da noite (Jó 4:13; 33:15). Aqui, obviamente, o sono profundo visava a uma operação no corpo do homem enquanto ele dormecia. O Senhor tomou uma das suas costelas do seu lado e “moldou-a” numa mulher (2:22).

O termo traduzido por “costelas” em hebraico deriva de צֵלַע (*tsela*’), que na verdade significa “lado”. Pode referir o lado de diversas coisas, como um monte, um edifício, uma sala, o templo ou uma peça de mobília<sup>43</sup>. De fato, Genesis 2:21 e 22 é o único lugar do Antigo Testamento em que esta palavra é vertida para “costela”. Esta tradução, que se harmoniza com o contexto, é seguida pela maioria das versões portuguesas.

Em vez de “tomou uma das suas costelas”, uma nota de rodapé na NVI fornece uma leitura alternativa para *tsela*’: “[Deus] tomou parte do lado do homem” (grifo meu). Esta tradução corresponde mais plenamente à afirmação de que o homem despertou após o procedimento cirúrgico. Quando Deus lhe trouxe a mulher, ele imediatamente exclamou: “Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne” (2:23), implicando que tanto a carne como o osso haviam sido removidos de seus corpo e transformados na mulher.

Alguns dos antigos rabinos ensinavam que o primeiro homem (Adão) era originalmente andrógono, ou seja, tinha características físicas ou natureza de ambos os sexos. Desenvolveram essa hipótese de Gênesis 5:1 e 2, que diz: “No dia em que Deus criou o homem, à semelhança de Deus o fez; homem e mulher os criou, e os abençoou, e lhes chamou pelo nome de Adão [אָדָם, ‘adam], no dia em que foram criados”. Em décadas recentes, as feministas relacionaram esta noção rabínica com 2:21 e 22, alegando que, originalmente, o nome do homem e da mulher era “Adão” (“Homem”).

Todavia, é evidente em 1:27 e 28, que é a base do relato genealógico em 5:2, que duas pessoas são citadas nesses versículos e não uma só pessoa com sexualidade dupla. Além disso, 1:27 usa o plural “os” referindo as duas pessoas e as identifica como homem e mulher em contraste com o singular “o”

(gênero masculino). Nada na narrativa sugere que o primeiro homem fosse fisicamente bissexual<sup>44</sup>. De fato, a palavra hebraica ‘adam empregada em 1:26 e 27 é simplesmente o uso genérico do termo que significa “humanidade” e inclui tanto o homem como a mulher. É em 3:17 que “Adão” é usado pela primeira vez como o nome pessoal do macho, em contraste com a fêmea, chamada de “Eva” em 3:20.

**Versículo 22.** À medida que a narrativa continua, explica-se como a costela que... tomou ao homem, [Deus] transformou-a numa mulher. O vocábulo hebraico “transformou” (בָּנָה, *banah*) significa literalmente “construiu” e toma Deus como seu sujeito, visto que Ele é o mestre artesão que criou a mulher. Em outros trechos, diz-se que Deus construiu uma série de coisas, como o “tabernáculo caído de Davi” (Amós 9:11), a casa (família e filhos) (Salmos 127:1, 3–5) e “Seu santuário” (Salmos 78:69)<sup>45</sup>. Quando o escritor descreveu a criação dos seres humanos (macho e fêmea) em 1:26, 27, ele usou os verbos בָּרָא (*bara*’, “criar”) e עָשָׂה (*asah*, “fazer”). Aqui, referindo somente a mulher, ele escolheu uma palavra que retrata Deus como um “construtor” habilidoso. O verbo *banah*, por sua própria definição, implica que o produto da atividade divina – mulher – era uma criatura de “beleza, estabilidade e durabilidade”<sup>46</sup>.

Quando Deus trouxe [a mulher] para o homem, Ele agiu como o “cupido” ou como o pai da noiva que conduz a mulher até o futuro marido. Isto se encaixa naturalmente na sociedade patriarcal antiga, em que a maioria dos casamentos eram arranjos. Tendo Deus criado tanto o homem como a mulher, Ele sabia exatamente o tipo de companheira de que o homem precisava; mas quando Deus levou a mulher até o homem, Ele permitiu que o homem descobrisse por si mesmo como aquele presente divino era maravilhoso.

**Versículo 23.** Quando o homem encontrou sua companheira e contraparte perfeita, ele experimentou uma alegria súbita e inexprimível. Sua empolgação é registrada<sup>47</sup> em versos poéticos, enquanto

<sup>44</sup>Kenneth A. Mathews, *Genesis 1—11:26*, The New American Commentary, vol. 1A. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996, pp. 216–17.

<sup>45</sup>Siegfried Wagner, “בָּנָה” em *Theological Dictionary of the Old Testament*, trans. John T. Willis, ed. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975, vol. 2, pp. 166–68, 173.

<sup>46</sup>Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1—17*, p. 179.

<sup>47</sup>Esta é a primeira fala do homem registrada. Em 2:19 e 20, ele deu nome aos seres viventes, mas esses nomes não são relatados.

<sup>42</sup>William White, “תַּרְדֵּמָה” em *DITAT*, p. 1403.

<sup>43</sup>John E. Hartley, “צֵלַע” em *DITAT*, p. 1289.

ele explodiu: **Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne.** Deus finalmente proveu exatamente o que o homem precisava. De fato, em sua exuberância, ele usou a palavra “esta” três vezes na forma feminina (אֵתָּהּ, *zo'th*): “Esta, afinal, é osso dos meus ossos...”; “[esta] **chamar-se-á varoa...** [‘esta] **do varão foi tomada.** Finalmente, o homem havia encontrado sua verdadeira “alma gêmea”.

A afirmação do homem sobre a mulher ser osso dos seus ossos e carne da sua carne é semelhante a uma expressão hebraica comum de relacionamento ou parentesco próximo (29:14; Juízes 9:1, 2; 2 Samuel 19:12, 13). Em alguns contextos, também pode comunicar uma firme lealdade (2 Samuel 5:1–3; 1 Crônicas 11:1).

A última parte da exclamação de alegria proferida pelo homem contém um jogo de palavras: “Chamar-se-á varoa [אִשְׁשָׁה, *‘ishshah*], porquanto do varão [אִישׁ, *‘ish*] foi tomada”. Ambas as palavras hebraicas são de etimologia incerta, mas funcionam aqui como um trocadilho porque têm sons parecidos. Depois de inspecionar os animais e dar-lhes nomes, o homem estava ciente de como ele (sendo um ser humano) era diferente daqueles seres viventes. Então, quando Deus lhe trouxe a mulher, ele reconheceu que, pela primeira vez, ele estava na presença de uma criatura que era da mesma natureza (um ser humano) que a dele – mas ela também era sexualmente diferente<sup>48</sup>. Então, ele a chamou de “varoa [‘ishshah], porquanto do varão [‘ish] foi tomada”. Em outras palavras, o homem viu uma semelhança mas também uma diferença entre si mesmo e a mulher, de modo que ele usou duas designações que refletem isso: *‘ish* e *‘ishshah*.

Considerando que a mulher foi tirada do homem, o relato sugere que a vida da mulher dependeu do homem e o fato de o homem ter-lhe dado nome implica que ele tinha autoridade sobre ela da mesma maneira que tinha sobre as aves e animais ao dar-lhes nomes (2:19, 20). Todavia, a autoridade do marido sobre a mulher e a sujeição dela a ele não devem ser entendidas como uma espécie de autoridade dominadora que desrespeite ou rebaixe a mulher. Ao contrário disso, quando Paulo interpretou isso no Novo Testamento (1 Coríntios 11:3, 8–12; Efésios 5:22–33), a autoridade do marido sobre a mulher deve ser como a que Jesus demons-

trou para com a igreja: com amor, serviço e sacrificial. Em outras palavras, ele deveria se dispor a fazer qualquer coisa por ela – até dar a vida pelo bem-estar dela, como fez Jesus pela igreja.

**Versículo 24.** Este versículo não é uma continuação da fala do homem, mas o comentário do autor, que Jesus veio a atribuir a Deus (Mateus 19:4, 5). O narrador inspirado estava aplicando o princípio que ele viu no primeiro casamento a todo casamento: **Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne.** Esta afirmação sobre o homem deixar pai e mãe é enigmática para os comentaristas porque o costume em sociedades patriarcais antigas era a mulher deixar o lar e começar uma nova vida com o marido na casa dos pais dele ou nas proximidades. Evidentemente, havia exceções a essa regra: Jacó permaneceu em Harã na Mesopotâmia superior morando com Labão, seu sogro, por vinte anos (29:1–31:38) e Moisés cuidou do rebanho de Jetro, pai de sua esposa Zípora, por quarenta anos, no deserto do Sinai (Êxodo 2:15–3:1; Atos 7:29, 30).

Estas, porém, não eram práticas normativas. O versículo pode referir a separação emocional e psicológica do homem, e não a física. Um velho adágio pode ser aplicável aqui: “Um filho é filho até achar uma esposa; uma filha é filha por toda a vida”. Uma mulher recém-casada tende a ser mais apegada aos pais do que o marido; por isso, no casamento, o homem deixa os pais enquanto a mulher jamais se separa totalmente dos seus pais<sup>49</sup>. O autor supôs que numa sociedade patriarcal, quando uma mulher acompanhava o marido e passava a fazer parte da família dele, era vital que o marido rompesse os laços de dependência de seus pais. A esposa já havia feito isso, até certo ponto, ao ser tirada da casa dos pais; e os dois deveriam depender um do outro e construir uma nova vida juntos.

O verbo usado no versículo 24 para “deixar” (אַזַּב, *‘azab*) geralmente tem uma conotação adicional de abandonar algo. É usado neste sentido mais de duzentas vezes no Antigo Testamento, geralmente em ligação com abandonar a Deus por causa de ídolos. Isto não se encaixa no contexto de Gênesis 2:24, visto que o escritor obviamente não estava exortando os homens que se casam a abandonar os pais.

Uma tradução melhor do vocábulo hebraico provavelmente seria “abandonar” como numa sé-

<sup>48</sup>N. P. Bratsiotis, “אִשְׁשָׁה” em *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. John T. Willis, ed. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974, vol. 1, pp. 223–26.

<sup>49</sup>Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, p. 180.



rie de passagens que referem o abandonar a Deus e a Sua aliança por causa de idolatria (Deuteronômio 28:20; 29:25; Juízes 10:10; 1 Reis 19:10, 14; Jeremias 1:16; 2:13, 17, 19; 5:7; 16:11; 17:13; 19:4; 22:9). Todavia, assim como no caso da tradução “deixar”, o significado absoluto de “abandonar” não pode ser o que o autor tinha em mente aqui. Pelo contrário, o uso do termo *‘azab* relacionado ao homem deixar os pais deve ser entendido num sentido relativo. A ideia parece ser de que quando um homem casa, suas prioridades devem mudar. Antes de tomar a esposa, sua primeira responsabilidade era para com os pais, mas depois do casamento, a esposa deve vir primeiro<sup>50</sup>.

Em sociedades ocidentais, em que as responsabilidades para com os pais são muitas vezes minimizadas, a ideia principal do autor aqui pode não parecer relevante. Todavia, em sociedades tradicionais mais antigas, em que honrar a Deus é a única prioridade acima de honrar os pais, este comentário sobre deixar os pais pode parecer impactante<sup>51</sup>. O valor do impacto provavelmente equivale ao das palavras de Jesus sobre odiar pai e mãe, o que na verdade significava que devemos amar o Senhor mais do que amamos nossos pais (Lucas 14:26; veja Mateus 10:37). Sem dúvida, o mesmo se aplica a este texto porque ocorre no casamento uma mudança de responsabilidades. Embora o marido ainda honre os pais (Êxodo 20:12; Deuteronômio 5:16), ao se casar, ele precisa por a esposa adiante deles.

Após a afirmação sobre o homem deixar os pais, o escritor disse que ele “se une [דָּבַק, *dabaq*] à sua mulher”. Este verbo hebraico significa “apegar-se a” ou “aderir a” e geralmente é usado no sentido de “chegar” ou “achegar-se” a Deus (Deuteronômio 10:20; 11:22; 13:4; 30:20; Josué 23:8), a objetos (Deuteronômio 13:17) e a nações (Josué 23:12), bem como a um cônjuge. Também é usado em relacionamentos pessoais, como em Gênesis 34:3, onde se diz que Siquém “se apegou a Diná”. O texto hebraico diz literalmente que “sua alma se apegou” a ela. Outra ilustração tocante do uso de *dabaq* está na história de Rute: quando Noemi estava para voltar para Belém, suas duas noras moabitas choraram e Orfa retornou ao seu povo; porém “Rute se apegou a ela” (Rute 1:14, 16)

A ideia de “unir-se” assim como “tornar-se os

<sup>50</sup>Wenham, pp. 70–71.

<sup>51</sup>John E. Hartley, *Genesis*, New International Biblical Commentary. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2000, p. 63.

dois uma só carne” indica que marido e mulher participam de um relacionamento firmado numa aliança<sup>52</sup> que envolve um voto de fidelidade e permanência. Essa aliança suplanta todos os demais compromissos familiares. O casamento não diz respeito só a um indivíduo em particular; mas, nele, dois indivíduos (homem e mulher) declaram a suas famílias, amigos e sociedade que estão se unindo da forma mais íntima para constituir uma nova unidade ou núcleo familiar. Quando o homem e a mulher tornam-se um, eles adquirem potencial para cumprir o primeiro mandamento do Criador: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra” (1:28). A ênfase básica da expressão “tornar-se uma só carne” pode não estar na relação sexual ou em ter filhos juntos, embora essas expressões não estejam excluídas da união. Antes, o principal foco parece estar “na unidade espiritual e social do novo casal”<sup>53</sup>. Tornar-se uma só carne com a esposa cria um vínculo mais íntimo do que o de sangue, e os dois se sentem completos e preenchidos de uma maneira que nenhuma outra relação humana pode prover.

**Versículo 25.** O capítulo encerra com a observação de que **um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam**. Isto prepara o palco para as cenas do capítulo 3, em que o homem e a mulher se tornam cientes de sua nudez somente depois de comerem da árvore proibida. Com essa descoberta, eles experimentaram vergonha pela primeira vez. Originalmente, o homem e a mulher “não se envergonhavam”. Deve-se notar aqui que o vocábulo hebraico בֹּשָׁת (bosh) não implica necessariamente culpa pessoal por causa do pecado, como tende a sugerir a palavra “vergonha”. No Antigo Testamento, *bosh* é às vezes vertido para “vergonha” em contextos em que o pecado ou a culpa não estão envolvidos na narrativa; em vez disso, o termo indica um sentimento de “ansiedade” ou “inquietação”. Em Juízes 3:25 é traduzido por “aborreceram-se de esperar”. De fato, *bosh* geralmente parece ter uma conotação passiva de algo que uma pessoa suporta ou experimenta que não é primariamente “orientado para vergonha sexual”<sup>54</sup>.

<sup>52</sup>Ainda que o termo “aliança” (בְּרִית, *berith*) não seja usado em Gênesis 2:22–24, ele certamente está implícito. Mais tarde, *berith* é usado para a aliança conjugal entre um homem e uma mulher (Provérbios 2:17; Malaquias 2:14). A aliança conjugal é comparada ao relacionamento entre Deus (o marido) e Israel (a noiva), com quem Ele “casou” no êxodo (Jeremias 31:32; Ezequiel 16:8).

<sup>53</sup>Hartley, *Genesis*, p. 64.

<sup>54</sup>Horst Seebass, “בֹּשָׁת” em *Theological Dictionary of the Old*

Os significados mais comuns do termo sugerem que indivíduos ou comunidades são “desonrados”, “humilhados” ou “ridicularizados” na presença dos que testemunham suas ações (Isaías 1:29; 20:5; Jeremias 2:36; 48:13)<sup>55</sup>.

Até o momento em que pecaram, afirma o texto, Adão e Eva tinham vivido num estado ideal, capazes de olhar para si mesmos e para sua sexualidade com integridade e inocência (como as criancinhas) porque sua nudez era uma expressão de sinceridade e confiança. Quando perderam a inocência através do pecado, experimentaram vergonha e perceberam a necessidade de proteger sua vulnerabilidade se vestindo (3:7)<sup>56</sup>. Eles se cobriram com folhas de figueira e tangas e tentaram se esconder entre as árvores quando ouviram Deus Se aproximar.

Isto não significa que Gênesis 2:25 está glorificando a nudez como um estado saudável e natural que homens e mulheres deveriam experimentar hoje na sociedade. Apesar de contestações ao contrário disso, é impossível voltar o relógio para sermos como crianças, a desfrutar da inocência edênica como Adão e Eva quando não se envergonhavam da nudez. Após a queda do homem, as Escrituras presumem que é indecente descobrir os órgãos sexuais em público (Êxodo 20:26; 28:42, 43). Semelhantemente, era imperdoável fitar os olhos na nudez de outro

membro da família, mesmo se este fosse do mesmo sexo (9:20–27). Por causa da tentação do incesto, era absolutamente proibido descobrir a nudez de membros que eram do sexo oposto. Aparentemente, “descobrir a nudez” era às vezes usado como uma expressão idiomática hebraica para o ato sexual. A expressão aparece com frequência em Levítico 18:6–17, que proíbe um homem de cometer incesto com parentes do sexo feminino<sup>57</sup>.

<sup>57</sup>Em Levítico 18:6–17, a tradução literal seria “descobrir a nudez”. Várias versões, porém, sugerem como significado dessa expressão idiomática “ter relações sexuais” ou algo semelhante (como as versões inglesas NIV; NLT; NCV; TEV; CEV; NJB; NEB; REB).



*Testament*, vol. 2, p. 52.

<sup>55</sup>Ibid., vol. 2, pp. 52–60.

<sup>56</sup>Bruce K. Waltke, *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishers, 2001, p. 90.

Autor: Bill Grasham  
© A Verdade para Hoje, 2016  
TODOS OS DIREITOS RESERVADOS