



DE VOLTA ÀS ORIGENS:
uma leitura da mulher à luz de Gênesis 1–3

BACK TO THE ORIGINS:
a reading of woman in the light of Genesis 1–3

DE VUELTA A LOS ORÍGENES:
una lectura de la mujer a la luz de Génesis 1–3

Diego R. Moraes Albuquerque*

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Engenheiro Coelho, SP, Brasil
E-mail: diego_m_albuquerque@hotmail.com
ORCID: [0009-0001-3404-6600](https://orcid.org/0009-0001-3404-6600)

Jeanete Lima de Souza Pinto**

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Engenheiro Coelho, SP, Brasil
E-mail: jeanete.lima@adventistas.org
ORCID: [0009-0009-8499-0235](https://orcid.org/0009-0009-8499-0235)

Eduardo Rueda Neto***

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Engenheiro Coelho, SP, Brasil
E-mail: eduardo.rueda.neto@gmail.com
ORCID: [0000-0003-0180-3895](https://orcid.org/0000-0003-0180-3895)

Flávio Prestes Neto****

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Engenheiro Coelho, SP, Brasil
E-mail: prestes.neto@gmail.com
ORCID: [0009-0004-0755-5946](https://orcid.org/0009-0004-0755-5946)

RESUMO

O artigo propõe um retorno a Gênesis 1–3 como eixo hermenêutico para compreender a condição feminina no horizonte bíblico compartilhado por judaísmo e cristianismo. Sustenta-se que leituras históricas sobre a mulher, embora frequentemente apresentadas como bíblicas, foram repetidas vezes moldadas por condicionamentos socioculturais e por pressupostos interpretativos que, em diversos momentos, reforçaram restrições e narrativas de inferiorização. Ao situar o debate na

* Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Especialista em Filosofia da Religião pela Faculdade Dom Alberto e em Administração Eclesiástica pela Faculdade Adventista do Paraná. Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de Ensino do Nordeste.

** Especialista em Aconselhamento Familiar e Educacional pela Faculdade da Sociedade Paranaense de Ensino e Informática. Graduada em Pedagogia pelo Centro Universitário Campos de Andrade. Mestranda em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo.

*** Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Teologia pela Universidad Peruana Unión. Especialista em Linguística e Produção Textual pelo Instituto Brasil de Ensino e em Antropologia e Ciências da Religião pela Universidade Cândido Mendes. Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário ETEP e em Letras pela Faculdade de Educação Paulistana. Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília e em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo.

**** Doutor em Teologia pela Andrews University, Estados Unidos, com convalidação no Brasil pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Divindade pela Andrews University. Especialista em Interpretação Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade Tuiuti do Paraná.

relação de continuidade entre judaísmo e cristianismo e na centralidade da Torá para ambas as tradições, o estudo destaca o contraste entre a visão predominante do judaísmo do primeiro século e a postura de Jesus, cuja prática e ensino elevaram a dignidade feminina, em consonância com os relatos da criação. A leitura integrada de Gênesis 1–2 é apresentada como afirmação da *imago Dei* em “macho e fêmea”, do mandato compartilhado e da complementaridade, enquanto Gênesis 3 é interpretado à luz da esperança de restauração do propósito criacional, e não como legitimação de dominação masculina. Conclui-se que uma teologia coerente com a Escritura deve traduzir igualdade e mutualidade em ética, vida familiar, organização comunitária e testemunho público.

Palavras-chave: mulher; Gênesis 1–3; *imago Dei*; mutualidade; hermenêutica.

ABSTRACT

The article proposes a return to Genesis 1–3 as a hermeneutical axis for understanding the condition of women within the biblical horizon shared by Judaism and Christianity. It argues that historical readings of women, although often presented as biblical, have repeatedly been shaped by sociocultural constraints and interpretive presuppositions that, at various moments, reinforced restrictions and narratives of inferiority. By situating the discussion within the relationship of continuity between Judaism and Christianity and the centrality of the Torah for both traditions, the study highlights the contrast between the predominant view of first-century Judaism and the posture of Jesus, whose practice and teaching elevated women's dignity in harmony with the creation accounts. The integrated reading of Genesis 1–2 is presented as an affirmation of the imago Dei in “male and female,” of the shared mandate, and of complementarity, while Genesis 3 is interpreted in light of the hope for the restoration of the creational purpose, rather than as a legitimation of male domination. The article concludes that a theology coherent with Scripture must translate equality and mutuality into ethics, family life, communal organization, and public witness.

Keywords: woman; Genesis 1–3; *imago Dei*; mutuality; hermeneutics.

RESUMEN

El artículo propone un retorno a Génesis 1–3 como eje hermenéutico para comprender la condición femenina en el horizonte bíblico compartido por el judaísmo y el cristianismo. Se sostiene que las lecturas históricas sobre la mujer, aunque con frecuencia se presenten como bíblicas, han sido reiteradamente moldeadas por condicionamientos socioculturales y por presupuestos interpretativos que, en distintos momentos, reforzaron restricciones y narrativas de inferiorización. Al situar el debate en la relación de continuidad entre judaísmo y cristianismo y en la centralidad de la Torá para ambas tradiciones, el estudio destaca el contraste entre la visión predominante del judaísmo del primer siglo y la postura de Jesús, cuya práctica y enseñanza elevaron la dignidad femenina, en consonancia con los relatos de la creación. La lectura integrada de Génesis 1–2 se presenta como afirmación de la imago Dei en “varón y hembra”, del mandato compartido y de la complementariedad, mientras que Génesis 3 se interpreta a la luz de la esperanza de la restauración del propósito creacional, y no como legitimación de la dominación masculina. Se concluye que una teología coherente con la Escritura debe traducir la igualdad y la mutualidad en ética, vida familiar, organización comunitaria y testimonio público.

Palabras clave: mujer; Génesis 1–3; *imago Dei*; mutualidad; hermenéutica.

1 INTRODUÇÃO

É inegável que a compreensão acerca da mulher — sua essência, sua natureza e seu papel — varia amplamente de cultura para cultura. Entretanto, ainda hoje, em muitos contextos sociais, “as mulheres ainda são tratadas como propriedades, não são consultadas sobre o próprio destino ou são submetidas a abuso” (Stott, 2014, p. 341-342). Em face dessa

realidade, a emergência dos direitos humanos e os movimentos em prol da valorização feminina introduziram a categoria de gênero em distintas esferas, inclusive no domínio religioso e, conseqüentemente, nos estudos teológicos (Colares, 2023), o que tem viabilizado o debate e ações concretas a respeito do tema.

Meyers (1988) observa que as pesquisas acadêmicas sobre a mulher e sua relação com a religião impactam diretamente diversas questões que transcendem o âmbito religioso e se projetam para outras dimensões da vida social. Tais investigações impuseram à teologia bíblica a necessidade de uma reflexão mais abarcante, suscitando novas abordagens e interpretações teológicas sobre a mulher.

Essa constatação se relaciona ao fato de que há um nexos profundo entre o desenvolvimento cultural e a religião. Mangalwadi (2012) demonstra como a cosmovisão cristã exerceu papel determinante na formação do mundo ocidental. Habermas (2006), por sua vez, ressalta que os ideais de liberdade, consciência, direitos humanos e democracia constituem herança direta da ética judaico-cristã — valores nos quais a sociedade ocidental está enraizada e dos quais não consegue se dissociar. Nessa mesma linha, Stark (1997) evidencia o impacto do cristianismo no contexto greco-romano e sua perene relevância social em diversas áreas, incluindo sua influência sobre a concepção da feminilidade.

Assim, ao reconhecer o papel central das Escrituras no desenvolvimento religioso e cultural do Ocidente, Meyers (1988, p. 6) enfatiza a relevância dos estudos bíblicos sobre a feminilidade, dado que estes possuem implicações diretas nos papéis desempenhados pela mulher no âmbito religioso, familiar e social. Trata-se, portanto, de pesquisas que se debruçam “sobre o problema das atitudes gerais em relação às mulheres, geradas pela compreensão tradicional dos textos bíblicos” e que detêm potencial de promover transformações positivas no modo como a mulher é percebida. Ao refletir sobre o dinamismo das mudanças socioculturais, Hurley (2002) igualmente aponta a necessidade de reavaliar os estudos teológicos relacionados à mulher e sua pertinência para a sociedade contemporânea. Nesse sentido, levanta uma questão fulcral que incide no cerne das discussões teológicas sobre o tema: A Bíblia faz distinções entre os sexos? Afinal, o que efetivamente as Escrituras afirmam sobre a mulher?

Considerando a estreita relação entre judaísmo e cristianismo, bem como sua leitura comum da Bíblia Hebraica, ambas as tradições “têm repetidamente recorrido aos relatos bíblicos da criação para prescrever padrões de ordem social e postular a ‘natureza’ da masculinidade e da feminilidade” (Kvam *et al.*, 1999, p. 2). À luz disso, os autores deste estudo se propõem a oferecer uma leitura interpretativa da figura da mulher, com base em

Gênesis 1–3, reconhecendo que esse livro se apresenta como fundamento da visão bíblica acerca da condição feminina.

Reconhece-se, além disso, que toda interpretação teológica está condicionada a pressupostos e inevitavelmente sofre influência dos contextos históricos e culturais (Canale, 2011). Por essa razão, este trabalho pretende também refletir sobre a possível continuidade ou descontinuidade nas leituras teológicas acerca da mulher, conforme as perspectivas gerais do judaísmo e do cristianismo. Estudos dessa natureza podem repercutir de forma significativa, não apenas no âmbito religioso, mas também na atuação das mulheres em diversos espaços sociais.

Metodologicamente, este estudo, de natureza bibliográfica e abordagem qualitativa, procede, em primeiro lugar, a uma breve revisão do debate sobre a relação entre judaísmo e cristianismo e sobre a formação histórico-cultural de suas leituras teológicas acerca da mulher. Em seguida, realiza uma análise comparativa dessas interpretações, a fim de identificar continuidades, descontinuidades e condicionamentos socioculturais. Por fim, empreende-se uma leitura sincrônica e exegética de Gênesis 1–3, com atenção a elementos literários e filológicos do texto, concentrando-se nas perícopes diretamente pertinentes à criação e às implicações da Queda, de modo a fundamentar na narrativa bíblica uma compreensão teológica da condição feminina e suas repercussões para a vida religiosa, familiar e social.

2 CONTINUIDADE E/OU DESCONTINUIDADE

Antes de proceder a uma análise comparativa das interpretações do judaísmo e do cristianismo acerca da mulher, é imprescindível considerar brevemente a relação intrínseca entre ambas as tradições. A esse respeito, a literatura especializada apresenta diferentes posicionamentos, que se distribuem, em linhas gerais, entre as categorias de continuidade e de descontinuidade (Becker, Reed, 2007). É inegável que, apesar das peculiaridades interpretativas, há consenso quanto às raízes do cristianismo no seio do judaísmo. O propósito aqui, portanto, é evidenciar a existência de elementos comuns que iluminam a compreensão de ambos os sistemas religiosos sobre a condição feminina.

Embora muitos estudiosos reconheçam a origem comum, predomina a tese de que o cristianismo operou uma ruptura irreversível com o judaísmo, constituindo-se como um novo caminho que se distanciou definitivamente da tradição israelita. Todavia, Becker e Reed (2007, p. 2) advertem que, mesmo após o século II, “os desenvolvimentos em ambas

as tradições continuaram a ser moldados pelos contatos entre judeus e cristãos, bem como por seus contextos culturais compartilhados”. Na mesma direção, Boyarin (2012, p. 1) recorda que houve uma “época em que a questão da diferença entre judaísmo e cristianismo simplesmente não existia como existe agora”.

Nessa perspectiva, Doukhan (2004) critica veementemente a concepção da chamada teologia da substituição, segundo a qual a Igreja teria herdado todas as promessas feitas a Abraão, relegando ao povo judeu apenas maldições e juízos. Tal postura, segundo o autor, gera distorções teológicas, abusos eclesiais e políticos, além de fomentar tendências antissemitas. Em contrapartida, Doukhan (2002, p. 1) insiste na continuidade, lembrando que “os primeiros cristãos eram judeus”. De modo semelhante, González (2011, p. 38) ressalta:

Os primeiros cristãos não criam que pertenciam a uma nova religião. Eles eram judeus, e a principal diferença que os separava do restante do judaísmo era que criam que o Messias tinha vindo, enquanto os demais judeus ainda aguardavam o seu advento. Sua mensagem aos judeus não era, portanto, que tinham de deixar de ser judeus, mas, ao contrário, agora a idade messiânica havia sido inaugurada e, dessa forma, deviam ser melhores judeus. De igual modo, a primeira pregação aos gentios não foi um convite para aceitar uma religião recém-criada, mas foi o convite de fazer-se participante das promessas feitas a Abraão e sua descendência.

Importa ressaltar que, no primeiro século, o judaísmo não era homogêneo em suas perspectivas, crenças e expectativas. Boyarin (2012) afirma que o judaísmo não se configurava como uma religião no sentido moderno, mas antes como um estilo de vida que integrava, nas palavras de Wright (2023, p. 134), “identidade étnica, região geográfica, história compartilhada, costumes e tradições”. Após o declínio da dinastia asmoneia e a ascensão do domínio romano, diversas correntes judaicas emergiram, divergindo em aspectos específicos, mas mantendo em comum fundamentos essenciais (González, 2011).

De acordo com Wright (2023), tais fundamentos incluíam o apego à Torá, a observância do calendário festivo, a centralidade do Templo como espaço da presença divina e a convicção da importância teológica da terra de Israel. Esses elementos orbitavam em torno de três eixos basilares: o monoteísmo ético, a consciência da eleição e a esperança escatológica (Wright, 2023; González, 2011), todos intrinsecamente vinculados à Torá.

Doukhan (2014) reafirma essa relação indissociável, ao sustentar que é por meio da Torá que os judeus encontram sua identidade e se relacionam com Deus. Reconhece que, historicamente, o cristianismo tomou rumos que implicaram tensões com a Torá, mas insiste que a autenticidade da fé cristã depende de suas raízes judaicas. Boyarin (2012, p.

22) também reforça: “hoje em dia, quase todos reconhecem que o Jesus histórico era um judeu que seguia os antigos costumes judaicos”. Nesse sentido, Doukhan (2002, p. 8) acrescenta que praticamente todas as tradições cristãs preservam ecos dos escritos e práticas judaicas.

De fato, Hasel (2007) sustenta a existência de padrões históricos e teológicos consistentes entre Antigo e Novo Testamento. Assim, é plausível afirmar que os primeiros cristãos compartilhavam com os demais judeus as mesmas Escrituras, e que o Novo Testamento está enraizado na tradição veterotestamentária (Beale, Carson, 2014). Davidson (1994, p. 16) chega a afirmar que os escritores do Novo Testamento eram “exegetas cuidadosos, representando fielmente o significado contextual claro e original dos textos do AT para os leitores do NT”.

Esse dado é corroborado pela análise da postura de Jesus. Boyarin (2012, p. 103) refuta a ideia de que Jesus teria rompido com a Torá, sustentando que ele foi, ao contrário, “um firme defensor da Torá”. Do mesmo modo, Paulo, cujas cartas refletem intensamente seu perfil como judeu, mostra-se profundamente enraizado nas Escrituras Hebraicas (Boyarin, 1994).

Tal percepção das conexões profundas entre judaísmo e cristianismo é essencial para esta pesquisa, pois abre espaço para refletir se as concepções de ambos sobre a mulher compartilham elementos comuns. Nesse sentido, torna-se fundamental comparar a postura de Jesus em relação às mulheres com a posição predominante no judaísmo do primeiro século, no qual a mulher era geralmente considerada inferior ao homem (Bailey, 2016).

Os Evangelhos demonstram que, em contraste com a visão predominante de sua época, Jesus ensinava “sobre o relacionamento homem-mulher em quatro áreas: casamento, divórcio, celibato e luxúria. Em cada uma delas, Jesus se coloca em marcante contraste com o pensamento de sua época” (Hurley, 2002, p. 93). Para Coleman (2017, p. 102), “Jesus introduziu uma nova postura em relação às mulheres, o que representou um grande avanço em comparação à de seus contemporâneos”. Sua atitude foi, de fato, revolucionária, pois elevou a dignidade da mulher, defendendo sua igualdade ontológica diante de Deus (Jeremias, 2010).

Consequentemente, é natural que os primeiros discípulos tenham preservado tal visão. De fato, a reflexão prática sobre o papel da mulher foi ulteriormente desenvolvida no interior da Igreja, notadamente nas cartas paulinas (Grenz, 1995). Paulo exerceu influência decisiva na propagação dos ensinamentos de Cristo, abordando temas como a relação conjugal, a participação feminina na comunidade de fé e sua dignidade social (Boyarin, 1994). A

declaração de que “em Cristo não há homem nem mulher” (Gl 3,28) constitui uma ruptura sem precedentes com o mundo antigo, com implicações transformadoras para a condição feminina (Witherington III, 1988).

Apesar de a postura de Jesus contrastar com a tradição judaica majoritária do primeiro século, é crucial ressaltar que sua visão estava profundamente enraizada nas Escrituras Hebraicas. Tanto Jesus quanto Paulo recorreram reiteradamente aos capítulos iniciais do Gênesis como fundamento para suas afirmações sobre a relação entre homens e mulheres (Hurley, 2002, p. 204).

Em Mateus 19,1-6, por exemplo, Jesus recorre ao relato da criação para discutir o divórcio, utilizando o princípio do *in principio*, ou seja, “o mais original, o mais correto” — um método rabínico de argumentação (Carson, 2007; Jeremias, 2010). Paulo, de modo semelhante, remete a Gênesis 1–3 ao tratar de temas como a libertinagem sexual (1Cor 6,16), a postura das mulheres na assembleia (1Cor 11,7-12; 14,34), a relação matrimonial (Ef 5,28-31), a participação feminina no ensino público (1Tm 2,8-14) e a igualdade de gênero na nova criação (Gl 3,28) (Keener, 2012; Hurley, 2002; Beale, Carson, 2014).

Torna-se patente, portanto, que a interpretação cristã acerca da mulher encontra raízes na Torá, em especial no relato do Gênesis. Nesse sentido, como já citado, Kvam *et al.* (1999, p. 2) observam que intérpretes judaicos e cristãos “têm repetidamente recorrido aos relatos bíblicos da criação para prescrever padrões de ordem social e postular a ‘natureza’ da masculinidade e da feminilidade”. Meyers (1988, p. 3) lembra que Eva, primeira mulher na narrativa bíblica, “simboliza todas as mulheres”, configurando-se como paradigma teológico da condição feminina.

À vista disso, Grenz (1995) conclui que, para compreender a posição bíblica sobre a mulher, é imprescindível regressar ao relato da criação em Gênesis. Por conseguinte, a presente pesquisa procederá a uma análise teológica da mulher à luz de Gênesis 1–3, a fim de lançar luz sobre sua condição original e suas implicações posteriores.

3 INTERPRETAÇÕES SOBRE A MULHER: PERSPECTIVAS GERAIS DO JUDAÍSMO E DO CRISTIANISMO

A compreensão acerca da mulher, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, é atravessada por tensões entre o reconhecimento de sua dignidade intrínseca e os condicionamentos socioculturais que limitaram sua atuação. Desde a narrativa fundacional da criação em Gênesis, a mulher é apresentada como portadora da *imago Dei*. Contudo, ao

longo da história, seu papel foi condicionado por fatores religiosos, culturais e hermenêuticos. Nesse sentido, Coleman (2017) observa que as opiniões sobre a mulher oscilaram entre o reconhecimento de seu valor e de sua capacidade de liderança e a imposição de normativas que restringiam sua plena igualdade em relação ao homem.

A sociedade hebraica era inegavelmente patriarcal, estruturada em torno da autoridade do pai — o *ba'al*, senhor da casa —, responsável pelo sustento, pela transmissão da fé e pela instrução dos filhos. Embora essa centralidade masculina evocasse disciplina e respeito, a vida familiar não se reduzia à rigidez legalista: vínculos de afeto e lealdade permeavam a dinâmica doméstica. Nesse horizonte, a mulher era instruída desde a infância para o matrimônio e a maternidade, sendo sua realização pessoal majoritariamente aferida pelo êxito nessas funções. Ainda assim, muitas lograram destaque social (Coleman, 2017).

De Vaux (2003) evidencia que a mulher israelita não herdava bens do marido ou do pai quando havia descendentes homens, e seus votos requeriam ratificação paterna ou conjugal. Todavia, sua condição era distinta da de uma escrava: ela desempenhava funções pesadas no lar, cuidava de rebanhos, tecia e produzia pão — atividades que lhe conferiam estima e respeito. Embora sua posição social e jurídica fosse inferior à das mulheres egípcias ou babilônicas, que podiam adquirir propriedades e atuar em tribunais, relatos familiares sugerem que a esposa era amada e consultada pelo marido.

A despeito da cultura androcêntrica do antigo Oriente Próximo, a visão depreciativa sobre a mulher em Israel não era absoluta. Narrativas bíblicas testemunham relações de cooperação e mutualidade (cf. Gn 21,12; 24,57-58), além do exercício de liderança no lar. Portanto, havia espaço para a agência e a influência femininas, sinalizando que a liderança masculina não se confundia necessariamente com tirania ou desrespeito. Ainda há o registro de certo protagonismo feminino, como nos casos de Miriã (Ex 15,20), Débora (Jz 4,4-5), Hulda (2Rs 22,14-20) e Ester (Est 4,16). E, por fim, experiências teofânicas foram concedidas a Hagar (Gn 21,17) e à mãe de Sansão (Jz 13,3.9).

Feldman (2006) assinala que, a partir do final do período do Primeiro Templo e no exílio, as relações de gênero passaram por transformações significativas: as mulheres passaram a ser vistas como potenciais agentes de desordem e sedução, devendo ser vigiadas e confinadas ao espaço doméstico. Esse movimento se intensificou no judaísmo do Segundo Templo e, sob influência helenística e romana, foi incorporado ao Talmude, restringindo severamente a vida pública e religiosa feminina. Entretanto, nem todos os rabinos compartilhavam dessa rigidez; alguns reconheciam a inteligência, a perseverança e o valor moral das mulheres.

No que diz respeito à vida religiosa e civil, de modo geral, no judaísmo do primeiro século, a mulher enfrentava profundas restrições. Entre elas, destacam-se: a exclusão do estudo formal da Torá, a dispensa de determinadas atividades religiosas nas esferas privada e pública e, em muitos casos, a ausência do direito de prestar testemunho em tribunais, sendo frequentemente considerada mentirosa (Jeremias, 2010). Jeremias (2010, p. 493) reconhece que a situação social da mulher no judaísmo do primeiro século, ao menos “do ponto de vista religioso, acha-se inferior ao homem”. Hurley (2002) confirma que, em muitos círculos, até mesmo dialogar publicamente com uma mulher era considerado um ato irreverente.

Jeremias (2010) detalha como o caráter patriarcal da sociedade definia rigidamente a vida familiar e religiosa feminina. A mulher vivia sob estrito controle social: deveria sair de casa velada, sob risco de divórcio se descumprisse tal regra. O pai detinha autoridade quase absoluta até a adolescência da filha, controlando seu dote e decidindo seu casamento, muitas vezes precoce, transferindo-a da tutela paterna à conjugal. No lar, seus direitos eram limitados; devia obediência reverente ao esposo, que detinha o direito de divórcio. Sua formação restringia-se a tarefas domésticas, vedado o acesso à educação formal. Nas práticas religiosas, ocupava posição passiva, sem direito a ensinar, testemunhar ou exercer funções litúrgicas, considerada espiritualmente inferior.

É nesse contexto que emerge o ministério de Jesus, em franco contraste com a tradição segregacionista. Ele dialogou com mulheres em público (Jo 4,28-30), ensinou em suas casas (Lc 10,38-42) e as defendeu diante das normas religiosas e sociais (Jo 8,1-11; Lc 7,36-50; Mc 5,25-34). Além disso, valorizou sua participação no discipulado (Mt 27,55-56), aceitou apoio financeiro de mulheres em sua missão (Lc 8,1-3) e confiou-lhes a primazia do testemunho pascal (Jo 20,17-18). Quando todos os discípulos o abandonaram (Mc 14,50; Mt 26,56), “as mulheres foram as primeiras a chegarem ao túmulo, as primeiras a ver o Jesus ressurreto e a quem foi confiada a notícia de que ele ressuscitou dentre os mortos” (Wright, 2015, p. 75). Bauckham (2002, p. 200) ressalta que o movimento por parte das mulheres, especialmente como testemunhas da ressurreição, aponta “para a impressionante afirmação da radical igualdade de homens e mulheres na comunhão que Jesus criou”.

Por sua vez, Ribeiro (2020) acrescenta que, após a ressurreição, as mulheres mantiveram atuação ativa na igreja primitiva, exercendo funções de liderança e serviço além do que a tradição posterior reconheceu (At 1,14). Em comunidades paulinas, mulheres como Cloé e Lídia assumiram papéis de coordenação e autonomia socioeconômica. Paulo mesmo cita colaboradoras — Febe, Priscila, Maria, Trifena, Trifosa e Pérside — elogiando-as por sua

dedicação ao evangelho como diaconisas, profetisas e mestras (Rm 16).

Não obstante, a recepção dos escritos paulinos gerou tensões. Alguns Pais da Igreja reforçaram leituras depreciativas. Tertuliano (c. 155-220) descreveu a mulher como “porta do diabo”; Agostinho de Hipona (354-430) reconheceu sua igualdade espiritual, mas sustentou sua sujeição; Tomás de Aquino (1225-1274), sob influência aristotélica, classificou-a como “um homem defeituoso”.

Essas concepções moldaram a tradição ocidental, marginalizando a mulher no espaço eclesial. Todavia, tais leituras não correspondem integralmente ao testemunho bíblico, que apresenta modelos de liderança e protagonismo feminino. Como adverte Keener (2024, p. 6), “todas as passagens bíblicas podem ser para todos os tempos, mas nem todas as passagens bíblicas são para todas as circunstâncias”. Westfall (2025, p. 16) acrescenta que interpretações tradicionais, sobretudo de 1 Timóteo 2,12, foram moldadas por categorias filosóficas helênicas e contextos sociais, não refletindo necessariamente a teologia de Paulo ou de Jesus.

Outros intérpretes contemporâneos propuseram releituras. Hurley (2002) ressalta que restrições como as de 1 Coríntios 11 devem ser compreendidas em seu contexto cultural, frisando que Paulo não considerava a mulher “sem valor”, mas “vice-regente da criação”. Stott (2014, p. 347) afirma que “o domínio do homem sobre a mulher é devido à queda, não à criação”, e reforça que Gênesis 1 estabelece igualdade e Gênesis 2 complementaridade, não inferioridade (2014, p. 351, 354). Para ele, a noção de *cabeça* em Efésios 5 denota responsabilidade de amor sacrificial, não autoritarismo (2014, p. 361).

No debate contemporâneo, a questão da ordenação feminina e das perspectivas de gênero polariza-se entre a hermenêutica igualitária, que defende a plena igualdade ontológica e funcional, e o complementarismo, que sustenta distinções de papéis como expressão da vontade divina (Westfall, 2025, p. 75).

Colares (2023, p. 168) critica vigorosamente o complementarismo, caracterizando-o não como leitura teológica legítima, mas como dispositivo de legitimação patriarcal, perpetuando desigualdades sob a roupagem da *ordem divina*. Para a autora, o chamado *projeto original* invocado por tal perspectiva converte-se em justificativa teológica para a subordinação feminina, mascarando relações de poder. Em alternativa, propõe uma hermenêutica feminista crítica, voltada a desvelar e rejeitar elementos de violência e alienação patriarcal, ao mesmo tempo que resgata, nos textos bíblicos, dimensões libertadoras e igualitárias.

Malheiros e Meira (2020), por sua vez, contrapõem-se à leitura feminista que

identifica a Bíblia como legitimação do patriarcado. Ao rejeitarem a hermenêutica da suspeita e a teoria do patriarcado como chave interpretativa, os autores sustentam que as estruturas bíblicas não podem ser compreendidas como formas de dominação, mas devem ser lidas à luz da autoridade das Escrituras e do caráter revelado de Deus, o que permite compreender a autoridade familiar não como opressão, mas como responsabilidade espiritual e cuidado.

Constata-se, portanto, que o cristianismo historicamente oscilou entre leituras depreciativas, muitas vezes culturalmente condicionadas, e interpretações restauradoras, enraizadas no evangelho. Se, por um lado, a tradição patrística reforçou desigualdades, por outro, a mensagem bíblica, quando devidamente contextualizada, aponta para a dignidade plena da mulher e sua vocação no propósito redentor de Deus.

4 UMA BREVE ANÁLISE DE GÊNESIS 1–3

Os capítulos 1 e 2 de Gênesis apresentam um duplo relato da criação, frequentemente interpretado como portador de visões distintas sobre a posição da mulher em relação ao homem. Kvam *et al.* (1999) observam que a duplicidade narrativa suscitou inúmeros questionamentos teológicos, sobretudo no que concerne à igualdade ou não dos sexos. Todavia, ao examinar a estrutura literária de Gênesis, Prestes (2023) argumenta que as narrativas são complementares e revelam diversos elementos estruturais e conceituais que apontam para a sua unidade. Nessa mesma direção, Doukhan (2016) identifica paralelismos significativos entre ambas, ressaltando especialmente o ritmo de sete passos que organiza o processo criativo. Hamilton (2005), por sua vez, interpreta os relatos como narrativas com focos distintos, mas igualmente centradas no relacionamento de Deus com a humanidade, sem qualquer antagonismo essencial.

Stott (2014, p. 351) sintetiza essa complementaridade ao afirmar:

Sem dúvida, é por uma providência cuidadosa de Deus que nos foram dadas duas histórias distintas da Criação. O capítulo 2 de Gênesis completa e enriquece o capítulo 1 [...]. O que é revelado nessa segunda história da criação é que, apesar de Deus ter feito homens e mulheres iguais, ele também os fez diferentes [...]. O capítulo 1 declara a igualdade dos sexos. O capítulo 2 esclarece que igualdade não significa identidade, mas complementaridade.

Dessa forma, a intenção do autor bíblico parece ser a de vincular a criação do universo à criação da humanidade, mostrando sua interdependência teológica. À luz dessa premissa, a análise da mulher antes da queda (Gn 1–2) deve ser conduzida considerando a estrutura

literária e a intenção teológica do texto. Para este estudo, serão destacados apenas os versículos diretamente relacionados à criação da mulher e às implicações posteriores da queda: Gênesis 1,26-27; 2,18.21-24; 3,16.

4.1 Uma análise de Gênesis 1

A estrutura literária de Gênesis 1 revela o propósito divino de atribuir à humanidade um papel específico na ordem criada, com destaque para o domínio sobre os demais seres (Prestes, 2023). Esse aspecto torna-se ainda mais evidente em 1,26, quando Deus expressa sua intenção de criar o ser humano para exercer autoridade sobre toda a criação (Hamilton, 2005). Nesse sentido, é precisamente no exercício desse domínio que a humanidade reflete a imagem e a semelhança do Criador (Wolff, 2007).

Em 1,26-27, o termo hebraico *ʾādām* não designa, como em capítulos posteriores, o indivíduo Adão, mas a humanidade como um todo, entendida como ápice da criação divina (Harris, 1998). Em 1,27 o autor usa o verbo *bārāʾ* (criar) de forma tripla e enfática para a criação da humanidade, reforçando o verbo *ʾāsāh* (fazer) de 1,26. Essa ênfase destaca a ação soberana de Deus na criação da humanidade como *macho e fêmea*. Tal duplicidade é expressa, no hebraico, pelas palavras *zākār* e *neqēbāh*, que ampliam o conceito de *ʾādām* ao assinalar a dimensão sexual da humanidade. Kvam *et al.* (1999) destacam ainda que a estrutura quiástica do versículo 27 reforça a ideia de que a humanidade, em sua duplicidade de sexos, constitui a imagem de Deus (Doukhan, 2016).

Além disso, em 1,28 a humanidade recebe a bênção divina e o encargo de dominar a criação. Os verbos e pronomes no plural indicam claramente que a tarefa foi atribuída simultaneamente ao homem e à mulher (Prestes, 2023). Essa igualdade de função se confirma também no versículo 29, quando as instruções alimentares são igualmente dirigidas a ambos. Como sintetiza Stott (2014, p. 346), “ao retornar à história da criação, fica claro que desde o primeiro capítulo da Bíblia, a igualdade fundamental dos sexos é afirmada”.

4.2 Uma análise de Gênesis 2

Apesar de muitos intérpretes recorrerem a Gênesis 2 para sustentar uma visão de sujeição da mulher ao homem — baseada na ordem da criação, na procedência da mulher a partir do homem e no ato de nomeação (Grenz, 1995, p. 161) —, uma leitura atenta do texto

revela que o relato visa, na verdade, destacar a complementaridade e a igualdade essencial entre ambos.

A narrativa de Gênesis 2 é marcada por um movimento da incompletude para a completude: ausência de planta, de chuva, de homem e, sobretudo, de uma parceira adequada (2,5.18). A cada lacuna, a ação criadora de Deus intervém para conduzir a criação à sua plenitude. Essa dinâmica reflete o mesmo padrão já evidenciado em Gênesis 1, onde a ordem cósmica é progressivamente preenchida até sua conclusão (Prestes, 2023).

O versículo 18 apresenta a conhecida expressão hebraica *lō' tōb* (não é bom), em contraste com o repetido *tōb* (bom) de Gênesis 1 (Sarna, 1989). Essa ruptura linguística acentua a necessidade de criar um ser que correspondesse ao homem, de modo que somente com a criação da mulher a obra divina pôde ser considerada *tōb mē'ōd* (muito boa, Gn 1,31). Doukhan (2016, p. 80) interpreta corretamente esse paralelismo ao afirmar que “a criação de uma companheira humana também está sujeita à mesma exigência da imagem de Deus”.

A expressão *ēzer kēnegdō* (2,18), frequentemente traduzida como *auxiliadora idônea*, merece especial atenção. Alter (1996, p. 10) critica a redução do termo *ēzer* a uma função subalterna, enfatizando que seu sentido é de “intervenção ativa em favor de alguém”, muitas vezes aplicado ao próprio Deus. Assim, longe de indicar inferioridade, o termo atribui à mulher um papel de parceria indispensável ao cumprimento do propósito divino (Mathews, 1996). O complemento *kēnegdō* — junção de *kē* (como/segundo) e *nēgēd* (em frente a/face a) — expressa a ideia de correspondência, apresentando a mulher como parceira equivalente (Doukhan, 2016).

Essa interpretação é corroborada pelo versículo 20, quando se afirma que entre os animais “não se achava ajudadora que lhe correspondesse” (*lō' māšā' ēzer kēnegdō*). O texto acentua, assim, a singularidade da mulher, destacando sua dignidade em contraste com os animais (Hamilton, 2005).

Nos versículos 21-24, a narrativa descreve a criação da mulher a partir de *šēlā'*, termo que Prestes (2023) propõe traduzir como *lado* em vez de *costela*, sublinhando a igualdade ontológica entre homem e mulher.¹ A reação de Adão, expressa em forma poética, reforça essa paridade: “osso dos meus ossos e carne da minha carne”. O jogo linguístico entre *īš* (homem) e *īššā* (mulher) indica que ambos compartilham da mesma essência (Sarna, 1989; Prestes, 2023).

¹ Embora *šēlā'* possa ser traduzido como *costela*, fora de Gênesis 2 tem o sentido de *lado* e, por essa razão, parece natural interpretar que aqui tenha o mesmo significado. Tal leitura respeita tanto o sentido literal quanto o aspecto simbólico que também está presente no texto.

Importa ainda ressaltar que, no versículo 23, os verbos *qārā'* (chamar) e *lāqaḥ* (tomar) encontram-se no modo passivo, o que pode sugerir que Adão não é o sujeito da ação. Assim, diferentemente dos animais, a mulher não é nomeada pelo homem, mas reconhecida como igual em dignidade e natureza (Doukhan, 2016).

O relato culmina no versículo 24, que sintetiza a união matrimonial como expressão da unidade ontológica: “serão uma só carne” (*lěbāsār 'eḥād*). Tal declaração não apenas ratifica a igualdade essencial entre homem e mulher, mas também aponta para o projeto divino de complementaridade e parceria no exercício do domínio sobre a criação (Prestes, 2023).

A análise de Gênesis 1–2 demonstra que, longe de sustentar a inferioridade da mulher, os relatos da criação afirmam sua plena igualdade em dignidade, natureza e propósito em relação ao homem. A mulher é apresentada como parceira indispensável, criada à imagem de Deus, com funções compartilhadas no mandato cultural e no projeto divino para a humanidade. Tal compreensão se torna essencial para a leitura teológica da condição feminina em toda a Escritura, bem como para sua aplicação na vida religiosa e social contemporânea.

4.3 Uma análise de Gênesis 3

Meyers (1988, p. 95) é categórica ao asseverar que Gênesis 3,16 constitui o versículo mais problemático das Escrituras no tocante à posição da mulher, uma vez que esta é “retratada em um relacionamento subordinado aos homens”. McCabe (2009), por sua vez, enfatiza que inúmeros teólogos incorreram em leituras distorcidas do texto de Gênesis, projetando sobre ele concepções que relegaram a mulher a uma condição inferior e a responsabilizaram pela irrupção do pecado. Nessa mesma direção, Grenz (1995) observa que alguns intérpretes consideram Gênesis 3,16 uma confirmação da subordinação feminina ao homem, enquanto outros a percebem como resultado da Queda. Apesar das nuances distintas, ambos os enfoques convergem no reconhecimento de uma condição subordinada da mulher.

Doukhan (2016, p. 104) salienta que tais compreensões éticas a respeito da mulher acarretaram graves implicações históricas e sociais, tornando-se, portanto, imprescindível “uma análise cuidadosa do texto a fim de descobrir sua intenção genuína, isto é, na medida do possível, livre de nossos preconceitos ou concepções culturais equivocadas”. Meyers (1988, p. 98) acrescenta que:

Uma análise minuciosa, palavra por palavra, das declarações divinas dirigidas à mulher nesse versículo constitui o método mais adequado para avaliar a exatidão das traduções tradicionais. Não se deve pressupor, apenas pela leitura da tradução, que o significado se apresenta de forma autoevidente.

Diante disso, revela-se crucial considerar a estrutura literária de Gênesis 3 e sua articulação com os capítulos antecedentes. Prestes (2023) aponta para o consenso acadêmico de que Gênesis 2 e 3 devem ser lidos como uma unidade literária, articulada em estrutura quiástica, cujo ápice encontra-se em 2,23-25, passagens que revelam o desígnio original de Deus para a humanidade.

O capítulo 3, em específico, descreve o desvio da humanidade em relação a esse propósito divino. O discurso divino, inicialmente dialogal (v. 8-13), transforma-se em monólogo (v. 13-19), o que, segundo Hamilton (2005), marca o eixo central da perícope. Prestes (2023) ressalta que o oráculo divino se organiza em sete declarações em forma quiástica, cujo centro se situa na sentença contra a serpente (v. 14-15). Em seguida, o versículo 16 introduz a mulher como destinatária, primeiramente em prosa e, logo após, em poesia, disposta em quatro linhas paralelas que configuram duas unidades para expressar a sentença proferida (Meyers, 1988).

Para Mathews (1996), o versículo 16 incide diretamente sobre os dois papéis fundamentais da mulher — a gestação e a relação conjugal. Ao agir de maneira independente de seu marido, a mulher recebe como penalidade a dependência dele. Ainda assim, Mathews aponta uma peculiaridade: ao contrário do homem e da serpente, a mulher não é objeto da expressão *maldição*. Quanto a isso, Doukhan (2016) nota que, na verdade, a maldição não cai nem sobre o homem nem sobre a mulher, mas apenas sobre a serpente e sobre a terra.

Meyers (1988), por sua vez, propõe uma análise filológica de Gênesis 3,16 e argumenta que o substantivo *ʾiṣṣāḇôn* — frequentemente traduzido como *sofrimento* — deve ser compreendido como trabalho penoso (*toil*, em inglês), em consonância com seu uso em Gênesis 3,17 e 5,29, onde o termo designa esforço produtivo árduo, e não dor física. Com base nisso, a autora sugere que a primeira linha do versículo pode ser traduzida como “Aumentarei grandemente o teu trabalho penoso e as tuas gestações”, entendendo *hērôn* como referência à concepção e à gravidez, e não ao parto. Na segunda linha, embora haja uma mudança sintática, o paralelismo poético é preservado por meio de uma ampliação semântica complementar: a expressão *bē ʿeṣeb tēlēḏī* retoma o mesmo campo lexical do labor árduo e indica que a maternidade, agora quantitativamente intensificada, será vivenciada sob condições de trabalho contínuo e exigente, com desgaste existencial, social e emocional,

e não com ênfase no processo fisiológico do parto ou em dor biológica.

Nessa perspectiva, a sentença divina não cria uma nova condição existencial, mas intensifica aspectos já intrínsecos à experiência feminina — o labor produtivo e a procriação (Meyers, 1988, p. 105). Prestes (2023, p. 173) corrobora, assinalando que o texto “parece preparar e equipar mulheres e suas famílias para terem sucesso fora do jardim”.

Essa leitura é reforçada por Doukhan (2016), que destaca as estreitas conexões literárias e teológicas entre os versículos 15 e 16, sustentando que o oráculo à mulher deve ser interpretado à luz do horizonte da salvação e da esperança de restauração do propósito original (p. 105).

A segunda parte do versículo 16, frequentemente alvo de intensos debates, concentra-se na expressão “o teu desejo” (*těšûqātēk*), cujo significado permanece ambíguo (Sarna, 1989). Wenham (1987), entretanto, argumenta que tal formulação deve ser lida em consonância com o propósito original da criação, e não como imposição de subordinação feminina.

Nesse mesmo sentido, Prestes (2023, p. 176-177) analisa *těšûqāh* em relação ao verbo *māšal* (governar), concluindo que “a *těšûqāh* da mulher (afeição e respeito que implicam confiança e lealdade) seria para seu marido (como planejado originalmente), não para a serpente, que foi capaz de ganhar a confiança da mulher”. Assim, o governo do homem não deve ser entendido como tirania, mas como expressão de serviço benevolente e proteção cuidadosa.

Por conseguinte, interpretar Gênesis 3,16 como legitimação da tirania masculina equivale a uma distorção do texto e de sua macronarrativa (Mathews, 1996). À luz da leitura de Doukhan (2016), que vincula o versículo 16 ao 15 e ao tema da restauração, Prestes (2023, p. 178) conclui que o oráculo divino pressupõe uma relação de mutualidade: “assim como a mulher deve respeitar/confiar/desejar (*těšûqāh*) o homem, o homem deve cuidar e proteger a mulher (*māšal*)”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação bíblica nunca ocorre em um vácuo cultural: leituras históricas moldaram concretamente os papéis femininos na religião, na família e na sociedade. Por isso, a hermenêutica exige critérios rigorosos, a fim de discernir entre o núcleo teológico e as distorções históricas que reforçaram desigualdades e silenciaram vozes femininas. O retorno a Gênesis 1–3, enquanto ponto hermenêutico originário, revela a mulher como

portadora da imagem divina em plena igualdade e corresponsabilidade com o homem, vocacionada ao domínio da criação e à vida de parceria. Tal fundamento evita reduções culturalistas e sustenta uma reavaliação teológica da dignidade e missão femininas.

O compartilhamento das Escrituras, da linguagem teológica e o horizonte ético evidenciam, dentre outras coisas, que o judaísmo e o cristianismo possuem uma estreita relação de continuidade. Assim, embora, historicamente, as tradições tenham oscilado em suas percepções teológicas sobre diversos assuntos, incluindo a mulher, uma hermenêutica responsável se fundamenta em princípios teológicos permanentes em vez de meramente em elementos socioculturais. No que diz respeito a uma teologia sobre a mulher, o relato da criação, como registrado na Bíblia Hebraica, torna-se uma fonte em comum para ambas as vertentes religiosas.

É evidente que os dois relatos de Gênesis se complementam: o primeiro afirma igualdade ontológica e mandato compartilhado; o segundo explicita complementaridade relacional sem instituir hierarquia. Já Gênesis 3 deve ser lido não como maldição, mas como convite à restauração do propósito criacional. Assim, qualquer teologia da mulher coerente com a Escritura deve conjugar igualdade e parceria.

Se criação e redenção afirmam igualdade e parceria, então a práxis judaico-cristã deve traduzir tais princípios em ética pessoal, vida familiar, organização eclesial e testemunho público. Liderança confundida com dominação trai a lógica da revelação, ao passo que mutualidade, serviço e justiça corporificam a vontade de Deus. Reformas na liderança, formativas e institucionais, não constituem mera opção, mas desdobramento da própria teologia da criação e da nova criação.

Portanto, superar narrativas de inferiorização implica reafirmar a identidade feminina na *imago Dei*. Isso legitima sua plena agência espiritual, intelectual e vocacional, invalidando leituras devocionais que associam submissão à virtude. Tal dignidade exige engajamento público contra a violência, pela equidade de gênero, pela autonomia econômica e pela educação. De fato, a interpretação teológica deve impulsionar práticas e culturas transformadoras.

Assim, a leitura integrada de Gênesis 1–3, em diálogo com as tradições judaica e cristã, confirma a mulher como imagem de Deus e parceira indispensável na missão. As distorções históricas exigem reforma hermenêutica e prática, a fim de resgatar a vocação feminina. Igreja, família e sociedade são convocadas a encarnar igualdade, mutualidade e serviço, como expressão concreta do Reino inaugurado em Cristo, no qual “não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos [somos] um em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert. **Genesis**: translation and commentary. New York: W. W. Norton & Company, 1996.
- BAILEY, Kenneth E. **Jesus pela ótica do Oriente Médio**: estudos culturais sobre os Evangelhos. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- BAUCKHAM, Richard. **Gospel Women**: studies of the named women in the Gospels. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (org.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BECKER, Adam H.; REED, Annette Y. (ed.). **The Ways That Never Parted**: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- BOYARIN, Daniel. **A Radical Jew**: Paul and the politics of identity. Berkeley: University of California Press, 1994.
- BOYARIN, Daniel. **The Jewish Gospels**: the story of the Jewish Christ. New York: New Press, 2012.
- CANALE, Fernando. **O princípio cognitivo da teologia cristã**: um estudo hermenêutico sobre revelação e inspiração. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2011.
- CARSON, Donald A. **O comentário de João**. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.
- COLARES, Karen de Souza. **Efésios 5,21-33**: análise ético-feminista da retórica de submissão da mulher nas obras da Editora Fiel. 2023. Tese (Doutorado) — Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2023. Disponível em: https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/05/Tese_Karen-de-Souza-Colares.pdf. Acesso em: 28 set. 2026.
- COLEMAN, William L. **Manual dos tempos bíblicos**. Curitiba: Editora Betânia, 2017.
- DAVIDSON, Richard M. New Testament use of the Old Testament. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 5, n. 1, p. 14-39, 1994. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/jats/vol5/iss1/2/>. Acesso em: 28 set. 2026.
- DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- DOUKHAN, Jacques B. (ed.). **The Three Sons of Abraham**: interfaith encounters between Judaism, Christianity and Islam. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 2014.
- DOUKHAN, Jacques B. **Genesis**. Nampa: Pacific Press Publishing Association; Review & Herald Publishing Association, 2016. (Seventh-day Adventist International Bible Commentary, v. 1).
- DOUKHAN, Jacques B. **Israel and the Church**: two voices for the same God. Eugene:

Wipf and Stock Publishers, 2002.

DOUKHAN, Jacques B. **The Mystery of Israel**. Hagerstown: Review and Herald Publishing, 2004.

FELDMAN, Sérgio Alberto. A mulher na religião judaica (período bíblico: primeiro e segundo templos). **Métis: História & Cultura**, v. 5, n. 10, p. 251-272, 2006. Disponível em: <https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/810>. Acesso em: 28 set. 2026.

GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do cristianismo: a era dos mártires até a era dos sonhos frustrados**. 2. ed. rev. com roteiro de leitura. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GRENZ, Stanley J. **Woman in the Church: a biblical theology of women in ministry**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1995.

HABERMAS, Jürgen. **Time of Transitions**. Edição de Ciaran Cronin. London: Polity Press, 2006.

HAMILTON, Victor P. **Handbook on the Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy**. 2. ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

HARRIS, Robert Laird (org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HASEL, Gerhard F. **Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

HURLEY, James B. **Man and Woman in Biblical Perspective**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém nos tempos de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

KEENER, Craig S. **Paul, Women and Wives: marriage and women's ministry in the letters of Paul**. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

KEENER, Craig S. **Paulo, mulheres e esposas: o casamento e o ministério das mulheres nas cartas de Paulo**. Vitória, ES: Base Livros, 2024.

KVAM, Kristen E.; SCHEARING, Linda S.; ZIEGLER, Valarie H. (ed.). **Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim readings on Genesis and gender**. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

MALHEIROS, Isaac; MEIRA, Vanessa. A visão feminista da Bíblia: uma análise em perspectiva adventista. **Kerygma**, v. 15, n. 1, p. 24-39, 2020. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/1252>. Acesso em: 28 set. 2026.

MANGALWADI, Vishal. **O livro que fez o seu mundo: como a Bíblia criou a alma da civilização ocidental**. São Paulo: Editora Vida, 2012.

MATHEWS, Kenneth A. **Genesis 1-11:26**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996. (The New American Commentary, v. 1A).

MCCABE, Elizabeth A. **Women in the Biblical World: a survey of Old and New Testament perspectives**. Lanham: University Press of America, 2009.

MEYERS, Carol. **Discovering Eve: ancient Israelite women in context**. New York: Oxford University Press, 1988.

PRESTES, Flávio. **Dominion Shifts in Biblical Apocalyptic Literature: a narrative reading of Daniel 7 and Revelation 12-14 vis-à-vis Genesis 1-3**. 2023. PhD Dissertation (Doctor of Theology) — Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2023. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/1801/>. Acesso em: 28 set. 2026.

RIBEIRO, Lídice Meyer Pinto. O papel das mulheres na Bíblia: protagonistas ou coadjuvantes? **Ad Aeternum: Revista de Teologia**, n. 0, p. 68-85, 2020.

SARNA, Nahum M. **The JPS Torah Commentary: Genesis**. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.

STARK, Rodney. **The Rise of Christianity: how the obscure, marginal Jesus movement became the dominant religious force in the Western world in a few centuries**. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997.

STOTT, John R. W. **Os cristãos e os desafios contemporâneos**. São Paulo: Ultimato, 2014.

WENHAM, Gordon J. **Genesis 1-15**. Dallas: Word Books, 1987. (Word Biblical Commentary, v. 1).

WESTFALL, Cynthia L. **O homem e a mulher segundo Paulo: resgatando a visão do apóstolo**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2025.

WITHERINGTON III, Ben. **Women in the Earliest Churches**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.

WRIGHT, Nicholas T. **O Novo Testamento em seu mundo: uma introdução à história, à literatura e à teologia dos primeiros cristãos**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

WRIGHT, Nicholas T. **Surpreendido pelas Escrituras: questões atuais desafiadoras**. Viçosa: Ultimato, 2015.

Contribuição na coautoria (CRediT): Conceitualização: DRMA, JLSP. Metodologia: DRMA, JLSP, ERN, FPN. Investigação: DRMA, JLSP, ERN, FPN. Redação — rascunho original: DRMA, JLSP. Redação — revisão e edição: ERN, FPN. Supervisão: ERN, FPN. Administração do projeto: ERN, FPN.

Declaração de uso de Inteligência Artificial: Coautores e coautora utilizaram o sistema ChatGPT, da OpenAI, exclusivamente para auxiliar na revisão gramatical do manuscrito. Todo o conteúdo foi revisado e aprovado pelos coautores e pela coautora, que assumem plena responsabilidade pelo conteúdo final do manuscrito.

Conflito de interesses: Coautores e coautora declaram não haver.

Recebido em: 03-02-2026

Aprovado em: 06-08-2026

Publicado em: 29-09-2026

Editor-gerente: Moisés Sbardelotto.