

# — VOZ — COVENANTER

VOX REFORMATATA — REVISTA DE TEOLOGIA  
REFORMADA E EXEGESE BÍBLICA

— IBETEC —

INSTITUTO BÍBLICO DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA

**INSTITUTO BÍBLICO DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA**

Diretor-Presidente Carlos Eduardo Marques

**CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO GEORGE GILLESPIE**

Diretor-Presidente Carlos Eduardo Marques

Voz Covenanter – v.1 n. 1 (2026) Rio de Janeiro: Editora

Ibetec, 2026

Trimestral.

1. Teologia

2. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação

George Gillespie

Editor Geral

Thiago Cardoso Nunes

Redator

Felype de Oliveira Madeira

Capa

Thiago Cardoso Nunes



# — VOZ — COVENANTER

VOX REFORMATA — REVISTA DE TEOLOGIA  
REFORMADA E EXEGESE BÍBLICA



— IBETEC —

INSTITUTO BÍBLICO DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA



## **CONSELHO EDITORIAL**

Carlos Eduardo Marques

Thiago Cardoso Nunes

A revista voz covenanter é uma publicação trimestral do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação George Gillespie.

Vale salientar que, os pontos de vista expressos nesta revista refletem os juízos pessoais dos autores, não representando necessariamente do Conselho Editorial. Todos os direitos de publicação desta revista são do Centro Presbiteriano Pós-Graduação George Gillespie.

Permite-se reprodução desde que citada a fonte e o autor.

## **ENDEREÇOS**

Igreja Presbiteriana de Confissão Reformada

Contato: (34) 99954-1610

Email: [contato@ibetec.com.br](mailto:contato@ibetec.com.br)

Site: [ibeteceducacao.com.br](http://ibeteceducacao.com.br)

## EDITORIAL

É com grande satisfação que apresentamos ao público a primeira edição da revista *Voz Covenanter*, periódico acadêmico publicado pelo Centro de Pós-Graduação George Gillespie (CPGG). A presente revista nasce com o propósito de contribuir para a produção e difusão do pensamento cristão reformado, oferecendo ao público de língua portuguesa um espaço comprometido com a reflexão teológica séria, a fidelidade confessional e o rigor acadêmico. Em uma época marcada pela fragmentação intelectual, pelo pragmatismo e pela superficialidade doutrinária, entendemos ser necessário recuperar a centralidade das Escrituras e da tradição teológica histórica da Igreja.

O Centro de Pós-Graduação George Gillespie é uma instituição de orientação reformada pactual, firmemente comprometida com a ortodoxia cristã histórica e com a excelência acadêmica. Nosso objetivo é promover uma formação teológica que una piedade, erudição e fidelidade confessional, reconhecendo que o labor teológico não deve servir apenas ao ambiente acadêmico, mas também à edificação da Igreja de Cristo. Por essa razão, todos os artigos e resenhas publicados nesta revista serão submetidos à apreciação de um conselho editorial, a fim de preservar a integridade doutrinária, a consistência acadêmica e a relevância das discussões aqui propostas.

A *Voz Covenanter* será publicada trimestralmente e contará, em cada edição, com estudos voltados às áreas de Bíblia, Teologia, Filosofia e História da Igreja. Nosso propósito é fomentar o diálogo acadêmico responsável, incentivando a pesquisa teológica comprometida com as Escrituras Sagradas e com a tradição reformada clássica. Nesta primeira edição, o leitor encontrará inicialmente uma breve exposição do Catecismo da Assembleia, seguida de uma seleção de artigos distribuídos entre as áreas centrais de nossa proposta editorial. Embora esta edição inaugural ainda não contemple resenhas

acadêmicas, as próximas publicações incluirão análises críticas de livros, comentários e produções relevantes para o cenário teológico contemporâneo. Desejamos que esta revista sirva como instrumento útil para pastores, estudantes, pesquisadores e leitores interessados no aprofundamento bíblico e teológico. Esperamos, igualmente, que este periódico contribua para o fortalecimento de uma cultura teológica mais sólida, reverente e intelectualmente responsável no contexto brasileiro.

Finalmente, reconhecemos que toda verdadeira reflexão cristã deve permanecer submissa à autoridade das Escrituras e orientada para a glória de Deus. Assim, entregamos esta primeira edição ao público com gratidão ao Senhor e com a oração de que este trabalho produza frutos duradouros para a Igreja e para o avanço do Reino de Cristo.

Felype de Oliveira Madeira

Redator e Coeditor

## SUMÁRIO

UMA EXPOSIÇÃO DO BREVE CATECISMO DA ASSEMBLEIA	
<i>John Flavel</i> .....	10
ARTIGOS	
AS ALTERAÇÕES AMERICANAS DE 1788 À CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER	
<i>Eduardo Marques</i> .....	14
CRÍTICAS DE RICHARD A. MULLER AO PARADIGMA CALVINOS VS. CALVINISTAS	
<i>Thomas Magnun</i> .....	39
O TEÓLOGO E O VERNÁCULO: LINGUAGEM, CLAREZA HERMENÊUTICA E MATURIDADE INTELECTUAL	
<i>Felype Madeira</i> .....	55
A MATERIALIDADE SEMÂNTICA NO PENTATEUCO: UMA ANÁLISE FILOLÓGICO-COMPARATIVA À LUZ DO ACADIANO	
<i>Thiago Nunes</i> .....	69
CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO GEORGE GILLESPIE.....	122

## UMA EXPOSIÇÃO DO BREVE CATECISMO DA ASSEMBLEIA

Por

John Flavel

### Do fim principal do homem.

#### **Pergunta 1:** Qual é o fim principal do homem?

**Resposta:** O fim principal do homem é glorificar a Deus e desfrutar d'Ele para sempre.

**Pergunta 1:** Visto que um fim principal pressupõe um fim inferior, qual é esse fim inferior para o qual o homem foi criado?

**Resposta:** Foi governar, usar e administrar, com prudência, sobriedade e misericórdia, as demais criaturas na terra, no mar e no ar, sobre as quais Deus deu ao homem domínio (Gênesis 1:26): “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra”. Assim também (Salmos 8:6): “Fazes com que ele tenha domínio sobre as obras das tuas mãos; tudo puseste debaixo de seus pés”.

**Pergunta 2:** Que se deve pensar daqueles que, estando inteiramente ocupados com coisas inferiores, esquecem e negligenciam seu fim principal?

**Resposta:** Estão mortos enquanto vivem (1 Timóteo 5:6): “Mas a que vive em deleites, vivendo está morta”. Têm a sua porção apenas nesta vida (Salmos 17:14): “Dos homens com a tua mão, Senhor, dos homens do mundo, cuja porção está nesta vida”; e o seu fim é a perdição (Filipenses 3:19): “Cujo fim é a perdição”.

**Pergunta 3:** Como pode o homem glorificar a Deus, visto que Ele é perfeitamente glorioso em si mesmo?

Resposta: O homem não pode glorificar a Deus acrescentando-lhe qualquer grau novo de glória (Jó 35:7): “Se fores justo, que lhe darás?”; mas pode glorificá-lo manifestando a sua glória com os lábios (Salmos 50:23): “O que oferece louvor me glorificará”; ou com a vida (Mateus 5:16): “Assim resplandeça a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai, que está nos céus”.

**Pergunta 4:** Em que consiste o desfrutar de Deus?

Resposta: Consiste, primeiro, na visão de sua face no céu; segundo, na plena conformidade com Ele (1 João 3:2): “Quando Ele se manifestar, seremos semelhantes a Ele, porque assim como é o veremos”; terceiro, na plena satisfação que resulta dessas duas coisas (Salmos 17:15): “Eu me satisfarei quando acordar à tua semelhança”.

**Pergunta 5:** Pode alguém desfrutar de Deus no céu se não o glorifica na terra?

Resposta: Nenhuma pessoa adulta pode, segundo as Escrituras, esperar felicidade no céu sem santidade na terra (Hebreus 12:14): “Sem a qual ninguém verá o Senhor”; (Romanos 8:30): “E aos que justificou, a esses também glorificou”.

**Pergunta 6:** Por que a glória e o desfrutar de Deus são o nosso fim principal?

Resposta: Porque Ele é nosso Senhor, legítimo proprietário e benfeitor; dele recebemos o nosso ser e a nossa preservação; “porque dele, e por ele, e para ele são todas as coisas” (Romanos 11:36).

**Pergunta 7:** Todos os homens fazem de Deus o seu fim principal?

Resposta: Não. Alguns fazem de seus prazeres sensuais o seu fim principal (Filipenses 3:19): “cujo Deus é o ventre”; e outros fazem do mundo o seu fim (Colossenses 3:5): “Mortificai, pois, os vossos membros que estão sobre a terra... e a avareza, que é idolatria”.

**Pergunta 8:** Quais são os sinais de que um homem faz de si mesmo o seu fim principal?

Resposta: Fazem de si mesmos o seu fim principal aqueles que atribuem a si a glória do que têm ou fazem, e não a Deus (Daniel 4:30): “Não é esta a grande Babilônia que eu edifiquei?”; (Isaías 10:13): “Pela força da minha mão fiz isso... e pela minha sabedoria, porque sou prudente”; por isso sacrificam à sua própria rede e queimam incenso ao seu próprio poder (Habacuque 1:16).

**Pergunta 9:** Por que glorificar e desfrutar de Deus são colocados juntos como constituindo o nosso fim principal?

Resposta: Porque ninguém pode glorificar a Deus se não o toma por seu Deus; e ninguém o toma por seu Deus se não o reconhece como o seu bem supremo; e, estando essas duas coisas essencialmente incluídas na noção de fim principal, são, portanto, corretamente unidas.

**Pergunta 10:** Qual é a primeira verdade inferida daqui?

Resposta: Que Deus dignificou o homem acima de todas as outras criaturas na terra, dando-lhe a capacidade de glorificá-lo aqui e de desfrutá-lo na eternidade.

**Pergunta 11:** Qual é a segunda verdade inferida daqui?

Resposta: Que a alma do homem não é aniquilada pela morte, mas aperfeiçoada por ela (Filipenses 1:21,23): “Para mim, o viver é Cristo, e o morrer é ganho... tendo desejo de partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor”.

**Pergunta 12:** Qual é a terceira verdade inferida daqui?

Resposta: Que é dever e sabedoria de todo cristão renunciar, negar e abandonar todos os interesses e desfrutes inferiores quando entram em conflito com a glória de Deus e com o desfrutar dele (Lucas 14:33): “Assim, pois, qualquer de vós que não renuncia a tudo quanto tem não pode ser meu discípulo”.

**Pergunta 13:** Qual é a quarta inferência daqui?

Resposta: Que devemos abominar e rejeitar todas as doutrinas e práticas que rebaixam a glória de Deus e exaltam e engrandecem a criatura.

# AS ALTERAÇÕES AMERICANAS DE 1788 À CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER: O ABANDONO DA TEOLOGIA COVENANTER E SUAS IMPLICAÇÕES ECLESIOLÓGICAS

Rev. Prof. Dr. Carlos Eduardo Marques<sup>1</sup>

carlos\_edumarques@hotmail.com

## Resumo

Este estudo examina criticamente as revisões implementadas pelo Sínodo Presbiteriano Americano em 1788 à Confissão de Fé de Westminster (CFW) de 1647, com ênfase particular no abandono da teologia covenanter sobre a relação entre magistrado civil e religião verdadeira. Argumenta-se que tais alterações representaram não apenas uma adaptação contextual, mas uma ruptura teológica substantiva com o pactualismo escocês e sua visão de governo civil sob a soberania de Cristo.

---

<sup>1</sup> MARQUES, Carlos Eduardo. Cristão Presbiteriano Reformado, Pastor, Professor, Missionário, Servo de Cristo, escritor e tradutor. Trabalhou como Obreiro-Evangelista na Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) de 2016-2021. Estudou Bacharel em Teologia na FATAB (2011-2013) Curso Médio em Teologia no Seminário Rio da Vida SP (2013-2014), Bacharel em Teologia pela Nascido de Novo, Bacharel e Pós-Graduação em Teologia Reformada na FATERGE, Estudos bíblicos adicionais pelo CEIBEL, Teologia Pastoral e Missiologia pela FT Nacional. Mestrado em Teologia Sistemática pelo (SEPAT). Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Cidade Verde (UniCV). Pós-Graduação em Ciências da Religião, Docência do ensino da Filosofia, Docência do ensino da História e Ensino Religioso. Doutorado em Teologia e Pós-Doutorado em Estudos Teológicos pelo Seminário Teológico Antióquia Internacional e Academia Brasileira de Teologia. Atualmente, estudo Pós-graduação em Teologia Filosófica pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards, graduação em História pelo Centro Universitário Uni-única e estuda Alemão e inglês pelo Clube do Alemão. Trabalha como professor de História e Filosofia no Ensino Fundamental pelo Colégio Prisma Patrocínio. Serve como Ministro da Palavra e dos Sacramentos e na preparação de novos Seminaristas e Ministros na Igreja Presbiteriana de Confissão Reformada (IPCR) Casado com a Vanusa, pai da Ana Beatriz e do Pedro e avô do Miguel.

**Palavras-chave:** Confissão de Fé de Westminster; Sínodo Presbiteriano Americano de 1788; Magistrado Civil; Teologia Covenanter; Pactualismo Escocês.

### **Abstract**

This study critically examines the revisions implemented by the American Presbyterian Synod in 1788 to the Westminster Confession of Faith (WCF) of 1647, with a particular emphasis on the abandonment of Covenanter theology regarding the relationship between the civil magistrate and true religion. It is argued that these alterations represented not merely a contextual adaptation, but a substantive theological rupture with Scottish actualism and its vision of civil government under the sovereignty of Christ.

**Keywords:** Westminster Confession of Faith; American Presbyterian Synod of 1788; Civil Magistrate; Covenanter Theology; Scottish Actualism.

### **1. Introdução**

A Confissão de Fé de Westminster, produto da Assembleia de Westminster (1643-1649), representa a expressão mais madura da teologia reformada britânica, profundamente influenciada pelo actualismo escocês. Quando o Sínodo Presbiteriano nos Estados Unidos adotou a CFW em 1788, as emendas introduzidas não foram meramente ajustes circunstanciais, mas refletiram uma alteração fundamental na eclesiologia reformada quanto ao papel do magistrado civil na preservação e promoção da religião verdadeira.

Este estudo analisa as alterações específicas aos Capítulos XX, XXIII e XXXI da CFW, demonstrando como estas modificações constituíram um afastamento deliberado da teoria dos dois reinos (two kingdoms theory) conforme articulada pelos covenanters,

substituindo-a por uma eclesiologia de separação Igreja-Estado mais próxima do pensamento batista e anabatista que do presbiterianismo clássico.

## **2. Fundamentação Teórica: A Teologia Covenanter Original**

### **2.1 O Conceito de Realeza Mediatorial de Cristo**

A teologia covenanter, conforme desenvolvida por Samuel Rutherford (*Lex, Rex*, 1644), George Gillespie e outros divinos de Westminster, sustentava que Cristo exerce sua realeza mediatorial tanto sobre a Igreja quanto sobre as nações. Esta doutrina, conhecida como a "Coroa Mediatorial de Cristo" (*Crown Rights of the Redeemer*), estabelecia que:

1. Cristo possui autoridade universal como Mediador, não apenas como Deus (Salmo 2; Mateus 28:18)
2. Os magistrados civis são "ministros de Deus" (Romanos 13:4) com obrigações religiosas específicas
3. O Estado tem o dever covenantal de reconhecer e promover a religião verdadeira

### **2.2 A Doutrina da "Nursing Father"**

Baseando-se em Isaías 49:23 ("Reis serão teus aios"), os covenanters desenvolveram a doutrina do magistrado como "pai nutridor" (*nursing father*) da Igreja. Esta metáfora implicava que:

- O magistrado civil deve proteger, sustentar e promover a Igreja verdadeira
- A autoridade civil tem competência para convocar sínodos (*ius circa sacra*)

- O Estado pode e deve punir heresias públicas, blasfêmias e violações da primeira tábua da lei

### **2.3 O Pacto Nacional e a Obrigação Nacional**

Os documentos pactuantes escoceses (National Covenant de 1638 e Solemn League and Covenant de 1643) estabeleceram o princípio de que nações inteiras, não apenas indivíduos, estão sob obrigação covenantal perante Deus. Esta teologia nacional fundamentava a expectativa de que o magistrado civil promovesse ativamente a religião reformada.

## **3. Análise Textual das Alterações de 1788**

### **3.1 Capítulo XX, Seção 4: A Liberdade de Consciência e o Poder Civil**

#### **Texto Original (1647):**

"E por publicarem opiniões ou manterem práticas contrárias à luz da natureza, ou aos princípios reconhecidos do cristianismo concernentes à fé, ao culto ou à conduta; ou ao poder da piedade; ou opiniões e práticas tais que, em sua própria natureza ou no modo de publicá-las e mantê-las, são destrutivas da paz externa e ordem que Cristo estabeleceu na Igreja - podem, legitimamente, ser convocados a prestar contas e processados pelas censuras da Igreja e pelo poder do magistrado civil."

#### **Texto Americano (1788):**

[Seção completamente reformulada] "Deus, o único Senhor da consciência, deixou-a livre das doutrinas e mandamentos humanos que são, em qualquer aspecto, contrários à sua Palavra, ou além dela em matérias de fé ou culto. Assim, os direitos de consciência privada e de julgamento privado, sobre questões de religião, não podem ser regulados ou restritos pelo magistrado civil."

**Análise Crítica:**

A substituição é radical. Onde o texto original estabelecia competência dual (Igreja e Estado) para tratar de desvios doutrinários, o texto americano estabelece a incompetência absoluta do magistrado civil em matérias religiosas. Esta é uma inversão completa da posição covenanter.

**3.2 Capítulo XXIII: Do Magistrado Civil****Seção 3 - Original (1647):**

"O magistrado civil não pode assumir para si a administração da Palavra e dos sacramentos, ou o poder das chaves do Reino dos céus; contudo, ele tem autoridade e é seu dever tomar providências para que a unidade e a paz sejam preservadas na Igreja, que a verdade de Deus seja mantida pura e integral, que todas as blasfêmias e heresias sejam suprimidas, todas as corrupções e abusos no culto e disciplina prevenidos ou reformados, e todas as ordenanças de Deus devidamente estabelecidas, administradas e observadas."

**Seção 3 - Versão Americana (1788):**

"O magistrado civil não pode assumir para si a administração da Palavra e dos sacramentos, ou o poder das chaves do Reino dos céus. Contudo, ele tem autoridade e é seu dever tomar providências para que todas as classes religiosas tenham proteção completa e igual no gozo pacífico de suas próprias opiniões religiosas e no culto; e para preservar a sociedade civil, a tolerância de opiniões e práticas, seja em profissão ou prática religiosa, que são destrutivas da paz e segurança da sociedade civil, não deve ser estendida."

**Análise Crítica:**

Esta é a alteração mais substancial. O texto original estabelece seis responsabilidades específicas do magistrado:

1. Preservar unidade e paz na Igreja
2. Manter a verdade de Deus pura
3. Suprimir blasfêmias e heresias
4. Prevenir corrupções no culto
5. Reformar abusos na disciplina
6. Estabelecer as ordenanças de Deus

O texto americano elimina completamente estas responsabilidades religiosas positivas, substituindo-as por:

1. Proteção igual a todas as denominações (pluralismo religioso)
2. Restrição apenas de práticas socialmente destrutivas (não heresias doutrinárias)

Esta mudança reflete a adoção de um paradigma secular-liberal de neutralidade estatal, incompatível com a teologia covenanter.

#### **Seção 4 - Original (1647):**

"É dever das pessoas orar pelos magistrados, honrar suas pessoas, pagar-lhes tributos e outras taxas, obedecer a suas ordens legais e submeter-se à sua autoridade, em consciência por amor ao Senhor. A infidelidade ou diferença em religião não invalida a justa e legal autoridade do magistrado, nem liberta as pessoas da devida obediência a ele; dos quais as pessoas eclesiásticas não estão isentas."

#### **Seção 4 - Versão Americana (1788):**

[Mantida substancialmente, mas com adição:] "O magistrado civil não pode, de forma alguma, interferir em matérias de fé."

### 3.3 Capítulo XXXI, Seção 2: Sobre Sínodos e Concílios

#### Original (1647):

"Pertence aos magistrados civis convocar sínodos [...]"

#### Versão Americana (1788):

[Frase completamente removida]

#### Análise:

A remoção elimina o conceito do *ius circa sacra* - o direito do magistrado de exercer poder "em torno das coisas sagradas" sem invadir o poder espiritual propriamente dito (*ius in sacra*).

## 4. Contexto Histórico das Alterações

### 4.1 O Contexto Político Americano

A Primeira Emenda à Constituição dos EUA (ratificada em 1791, mas já em discussão em 1788) estabeleceu: "O Congresso não fará lei alguma a respeito de um estabelecimento de religião, ou proibindo o livre exercício desta." Esta cláusula de estabelecimento refletia:

- A pluralidade religiosa das colônias
- A experiência negativa com estabelecimentos religiosos estatais
- Influências do pensamento iluminista (Locke, Jefferson)
- A teologia batista de separação (Roger Williams, Isaac Backus)

### 4.2 O Debate no Sínodo de 1787-1788

As atas do Sínodo revelam que as alterações não foram unânimes. Houve resistência significativa de ministros formados na tradição covenanter escocesa, particularmente:

- John Rodgers (New York)
- Alexander McWhorter (New Jersey)
- Alguns ministros de origem escocesa-irlandesa

No entanto, prevaleceu a posição liderada por John Witherspoon (presidente do College of New Jersey/Princeton), que argumentou pela necessidade de contextualização à realidade política americana.

### 4.3 Influências Teológicas Divergentes

As alterações refletiram a influência crescente de:

1. **Teologia da Nova Inglaterra:** Jonathan Edwards e seus seguidores já haviam desenvolvido uma eclesiologia mais voluntarista
2. **Pensamento Político Whig:** Teoria do contrato social e direitos naturais
3. **Experiência do Grande Despertar:** Ênfase na conversão individual sobre conformidade nacional
4. **Pragmatismo Americano:** Necessidade de cooperação inter-denominacional

## 5. Implicações Teológicas e Eclesiológicas

### 5.1 Abandono da Visão Covenanter de Nação Cristã

As alterações representaram o abandono implícito de:

- **Conceito de covenant nacional:** A ideia de que nações têm obrigações corporativas para com Deus

- **Primeira tábua da lei civil:** A aplicabilidade dos quatro primeiros mandamentos ao magistrado civil
- **Teocracia mediada:** O modelo de Estado cristão sem clericalismo

## 5.2 Adoção de um Modelo de Espiritualidade da Igreja

O texto revisado aproxima-se da doutrina da "espiritualidade da igreja" que seria posteriormente desenvolvida pelos presbiterianos do sul (James Henley Thornwell), estabelecendo:

- **Separação de esferas:** Igreja e Estado operam em domínios completamente distintos
- **Incompetência civil:** O magistrado não tem jurisdição sobre matérias religiosas
- **Neutralidade confessional:** O Estado não pode favorecer qualquer tradição religiosa

## 5.3 Tensão com a Teologia da Soberania de Cristo

Surge uma tensão teológica não resolvida:

- A CFW mantém a doutrina da soberania universal de Cristo (Capítulo VIII)
- Mas remove as implicações práticas desta soberania sobre o magistrado civil
- Isto cria uma dicotomia entre cristologia confessada e aplicação eclesiológica

## 6. Recepção e Críticas Posteriores

### 6.1 A Posição dos Covenanters Americanos

Grupos covenanters que imigraram para os EUA rejeitaram as alterações:

- **Reformed Presbyterian Church of North America** (Covenanters):

Mantiveram a CFW original e recusaram participação política sob a Constituição secular

- **Associate Reformed Presbyterian Church:** Inicialmente resistiram às alterações

Estes grupos argumentaram que as mudanças constituíam:

- Apostasia da posição histórica reformada
- Concessão ao secularismo iluminista
- Violação dos votos covenantais escoceses

## 6.2 Defesas Posteriores das Alterações

Defensores como Charles Hodge (*Systematic Theology*, 1872-1873) argumentaram que:

- As alterações preservaram a essência da fé reformada
- Adaptação contextual não equivale a comprometimento doutrinário
- A liberdade religiosa permite melhor florescimento do evangelho

James Henley Thornwell desenvolveu uma sofisticada defesa baseada na doutrina dos "dois reinos", argumentando que a espiritualidade da Igreja é mais fiel ao Novo Testamento que o covenanterismo.

## 6.3 Críticas Contemporâneas

Teólogos como Andrew Webb (*The National Covenant*, 2013) e William Symington (*Messiah the Prince*, 1839, reimpresso) criticaram as alterações por:

- Criar uma teologia pública deficiente
- Impossibilitar a aplicação da realeza mediatorial de Cristo à política
- Promover dualismo gnóstico entre "espiritual" e "secular"

## **7. Comparação com Tradições Reformadas Continentais**

### **7.1 A Posição Holandesa (Abraham Kuyper)**

A tradição neo-calvinista holandesa (Abraham Kuyper, Herman Bavinck) desenvolveu uma via média:

- Rejeição do estabelecimento religioso estatal
- Mas manutenção da soberania de Cristo sobre todas as esferas (soberania das esferas)
- O Estado tem responsabilidade de reconhecer a lei de Deus sem impor ortodoxia religiosa

Esta posição preserva elementos da teologia covenanter enquanto acomoda o pluralismo moderno.

### **7.2 A Posição Suíça (Karl Barth)**

Barth, embora crítico do estabelecimento, manteve que:

- O Estado opera sob a realeza de Cristo, consciente disso ou não
- A Igreja tem responsabilidade profética perante o Estado
- Existe uma "analogia política" entre Reino de Deus e ordem civil

## **8. Avaliação Crítica**

### **8.1 Perdas Teológicas**

As alterações de 1788 resultaram em:

1. **Privatização da fé:** Tendência de relegar a religião à esfera privada
2. **Neutralidade impossível:** O mito de que o Estado pode ser religiosamente neutro
3. **Secularização por padrão:** Ausência de reconhecimento público de Deus equivale a ateísmo funcional
4. **Fragmentação da soberania de Cristo:** Cristologia incompleta que limita o senhorio de Cristo

## 8.2 Ganhos Práticos

Defensores apontam benefícios:

1. **Fim da coerção religiosa:** Eliminação da perseguição estatal de dissidentes
2. **Pluralismo pacífico:** Convivência entre diversas tradições religiosas
3. **Vitalidade voluntária:** Igrejas fortes baseadas em compromisso, não compulsão
4. **Missão evangélica:** Foco em conversão genuína, não conformidade nominal

## 8.3 Questões Não Resolvidas

Permanecem tensões teológicas:

- Como aplicar a soberania de Cristo sobre as nações sem estabelecimento religioso?
- Qual é o papel do magistrado cristão individual versus o Estado como instituição?
- Como evitar tanto teocracia quanto secularismo absoluto?

- É possível uma "terceira via" entre covenanterismo clássico e separacionismo radical?

## **9. Desenvolvimentos Contemporâneos**

### **9.1 Movimento Teonomista/Reconstrucionista**

Autores como R.J. Rushdoony (Institutes of Biblical Law, 1973) e Greg Bahnsen tentaram recuperar aspectos da visão covenanter, argumentando pela aplicação contínua da lei mosaica (incluindo penalidades civis para a primeira tábua).

#### **Críticas ao teonomismo:**

- Não representa adequadamente o pactualismo histórico
- Confunde elementos tipológicos e abrogados da lei mosaica
- Falha em distinguir entre Israel teocrático e nações pós-Pentecostes

### **9.2 "Duas Reinos" Contemporâneo (Two Kingdoms Theology)**

David VanDrunen e outros no Westminster Seminary California desenvolveram uma robusta defesa da versão americana da CFW, baseada em:

- Distinção entre reino redentor (Igreja) e reino comum (Estado)
- Lei natural como base para ordem civil
- Rejeição de "transformação cultural" como mandato eclesiástico

#### **Críticas a esta posição:**

- Excessivamente dualista
- Subestima implicações culturais do evangelho
- Reduz cristianismo a religião privada

### **9.3 Kuyperianismo Americano**

Autores como James K.A. Smith e Timothy Keller promovem uma visão neo-calvinista que:

- Mantém soberania de Cristo sobre todas as esferas
- Rejeita estabelecimento religioso
- Promove engajamento cultural cristão sem imposição legal

## 10. Conclusão

As alterações americanas de 1788 à Confissão de Fé de Westminster constituíram uma ruptura significativa com a teologia covenanter sobre a relação entre magistrado civil e religião. Esta não foi meramente uma adaptação contextual, mas uma alteração substancial na eclesiologia reformada.

**Tese principal:** Os presbiterianos americanos, sob pressões políticas e influências teológicas divergentes, abandonaram os elementos distintivos da teoria covenanter dos dois reinos em favor de um separacionismo mais próximo do pensamento batista e iluminista. Isto criou tensões teológicas não resolvidas com a cristologia reformada confessada na própria CFW.

### Questões para reflexão adicional:

1. É possível recuperar elementos da visão covenanter em contextos democráticos pluralistas?
2. A incompetência civil em matérias religiosas constitui uma inovação teológica legítima ou uma concessão ao secularismo?
3. Como articular a soberania universal de Cristo sem promover coerção religiosa estatal?

4. O modelo americano de 1788 é normativamente superior ou contextualmente necessário?

A tradição reformada continua debatendo estas questões, demonstrando que as alterações de 1788, longe de resolverem definitivamente a questão Igreja-Estado, abriram um novo capítulo de reflexão teológica que perdura até hoje.

**A comparação abaixo mostra que por volta de 145 palavras foram mudadas da Confissão de Westminster original, o que veio a se chamar de "Revisões Americanas".**

O número de palavras é pequeno, mas as mudanças doutrinárias são significativas. Estude as mudanças e decida pelo que é mais bíblico em adoração ao nosso Senhor Deus por meio de Jesus Cristo. Aqui estão algumas colocações para que você inicie os seus estudos:

a) O "Establishment Principle" [literalmente: Princípio do Estabelecimento] foi abolido, segundo o qual os governantes e os magistrados civis possuíam uma ingerência muito forte sobre os oficiais da Igreja, havendo inclusive a possibilidade de prisão por heresias;

b) A identidade do Anticristo foi removida. Esta é uma alteração importante quando se estuda escatologia, isto é, o campo da teologia voltado para os fins dos tempos. A mudança ocorrida quanto a essa questão só ocorreu em 1936 pela Orthodox Presbyterian Church (OPC) [literalmente: Igreja Presbiteriana Ortodoxa];

c) A igualdade legal perante a lei passa ser um ponto doutrinário de modo que até grupos heréticos recebam os mesmos direitos da verdadeira Igreja Reformada;

d) Revogação da proibição de se recusar um juramento lícito quando exigido por autoridade legítima, mudança que também se deu somente em 1936 pela Orthodox Presbyterian Church (OPC) [literalmente: Igreja Presbiteriana Ortodoxa];

e) Quanto ao casamento, foram reduzidos os graus de consanguinidade ou de afinidade proibidos pela Palavra.

**Observação:** A Confissão de Fé de Westminster original utilizou a numeração em algarismos romanos, por sua vez, as revisões a alteraram para a numeração indo-árábica.

A própria Confissão de Fé de Westminster original de 1647 defende a punição de blasfêmias e heresias pelo magistrado civil *“mas, ele tem autoridade, e é o seu dever, fazer com que a paz e a unidade sejam preservados na igreja, que a verdade de Deus seja mantida pura e inteira; que todas as blasfêmias e heresias sejam suprimidas; todas as corrupções e abusos do culto e da disciplina sejam impedidos ou reformados; e todas as ordenanças de Deus sejam devidamente estabelecidas, administradas e observadas (Is 49:23; Sl 122:9; Ed 7:23,25-28; Lv 24:16; Dt 13:5,6,12; 2Rs 18:4; 1Cr 13:1-9; 2Rs 23:1-26; 2Cr 34:33; 2Cr15:12,13)”*.

Hoje, a CFW com as adulterações americanas de 1778/1887/1936 subscrita pela maioria dos presbiterianos de hoje, defende que o Magistrado Civil proteja as blasfêmias e heresias como *“liberdade de expressão”* ela diz que *“contudo, como pais solícitos, devem proteger a Igreja do nosso comum Senhor, sem dar preferência a qualquer denominação cristã sobre as outras, para que todos os eclesiásticos sem distinção gozem plena, livre e indisputada liberdade de cumprir todas as partes das suas sagradas funções, sem violência ou perigo (1Cor. 4:1-2; Sal. 105:15).”*

**O magistrado civil deve punir os hereges? — Samuel Rutherford**

*Examination of Arminianism, pp. 732–737.*

Pergunta-se se o magistrado deve ou não punir os hereges? Se for realmente compatível com as leis de nosso misericordioso Salvador Jesus Cristo que o magistrado tolere judeus, turcos, papistas, arianos, socinianos, libertinos e todos os hereges na república que erram com um erro puramente mental? Nesta questão, essas distinções devem ser observadas:

1. A distinção deve ser feita com Bullinger (Década 2, sermão 8) entre os aqui-hereges e aqueles que eles desencaminharam;
2. Com Polyander (em Synopsis of Pure Theology, Disputation 50, thesis 57) entre um blasfemador e outros que são heterodoxos;
3. Entre um apóstata completo do Cristianismo e aquele que se opõe ou nega um artigo fundamental;
4. Uma coisa é 1) Conhecimento, 2) Outra consciência, 3) Outra é uma profissão externa;
5. Uma profissão positiva é uma coisa; uma negativo é outra;
6. Uma punição comum é uma coisa; outra é a pena de morte;
7. Um erro curável é uma coisa; um incurável outro;
8. Um poder cumulativo é uma coisa; um privativo do outro.

**Afirmação 1.** Até agora, a liberdade do simples conhecimento e opinião para todos os homens deve ser concedida pelo magistrado, de que o magistrado não é capaz de constranger ninguém a ser desta ou daquela opinião ou sentimento na religião. Porque os atos mentais, por serem internos, não estão sujeitos à autoridade do magistrado. O

magistrado é capaz de governar as informações da mente por doutores e pastores, mas não a opinião da mente.

**Afirmação 2.** O poder do magistrado direta e imediatamente sobre a consciência é nulo; ainda assim, indireta e secundariamente, o poder do magistrado sobre a consciência é cumulativo, porque ele é capaz de ordenar a alguém que se esforce ansiosa e diligentemente pela ortodoxia por todos os meios. Entretanto, o poder privado [2], não há, porque com razão se deve pensar em Deus livremente; o rei não é capaz de privar a consciência, nem o tirano, nem qualquer poder criado.

**Afirmação 3.** O magistrado deve restringir um herege a uma profissão negativa de fé sã, isto é, o magistrado pode e deve obrigar o herege a que, no exercício da religião, ele não professe, ensine ou divulgue externa e abertamente nada que seja contrário à fé sã. Consequentemente, consideramos que todos os que professam publicamente e abertamente uma religião falsa, devem ser punidos de acordo com a natureza da ofensa.

1. Porque o magistrado empunha a espada para se vingar dos ímpios (Romanos 13:4; 1 Pedro 2:13–14). Entretanto, tais hereges são malfeitores e a heresia é uma obra da carne (Gálatas 5:20). No entanto, o rei não é um servo de Deus se não coagir a percepção defeituosa e a professar abertamente sobre a majestade divina.

2. Aqueles que a Igreja deve disciplinar eclesiasticamente, mesmo os escandalosos, o magistrado cristão como Guardiã, Nutridor, Tutor, Defensor e Protetor da Igreja, deve disciplinar civilmente: o cargo de Guardiã, Tutor e Protetor assim o exige. Contudo, a Igreja deve condenar os contraditórios e excomungar os contumazes e da mesma forma deve evitar os hereges.

3. Uma falsa religião pública diante de Deus é um pecado público ou não. Se for o último, então os homens de qualquer seita ou religião podem ser salvos; isso é um absurdo, visto que há uma fé (Efésios 4:5) e a salvação é somente por meio do nome de Jesus (Atos 4:12). Se for o primeiro, o servo de Deus deve puni-lo e coagi-lo.

4. Porque se esta razão dos remonstrantes fosse forte, a saber, que os hereges não deveriam ser coagidos pela espada, mas somente pela razão e não pelo ferro, a chama ou força é aquela persuadida à religião, então esta razão prova de fato que nenhum blasfemador e arqui-hereges (que, se seus pseudoprofetis não ensinam heresias destrutivas sobre Cristo, mesmo em lugares públicos, eles acreditam que estão, em suas consciências errôneas, obrigados à maior maldade) não devem ser coagidos.

No entanto, até eles ensinam que o magistrado tem permissão para, e deve impedir, os doutores de erros destrutivos de contradição em igrejas e lugares públicos. No entanto, isso é inevitavelmente respondido: tal arqui-herexe deve ser persuadido pela razão de que ele não deve ensinar em lugares públicos aquela doutrina que ele acredita ser saudável e necessária para a salvação de almas, mas ele não deve ser excluído pela força e pela espada de edifícios públicos de igrejas.

**Afirmação 4.** O magistrado não pode coagir diretamente o herege a uma profissão positiva de fé, de forma a possuir abertamente a verdadeira salvação, que ele pensa ser uma blasfêmia, porque assim ele seria capaz de coagi-lo à hipocrisia. Mas o magistrado é capaz de coagir ao rebaixamento da consciência errônea pelas causas, meios, razões e motivos que devam ser pesados e informados.

**Afirmação 5.** O magistrado deve implementar a pena de morte para blasfemadores, declaradamente heréticos e blasfemadores professos de Deus, e aqueles que desertaram do Cristianismo para o Judaísmo ou outra religião falsa.

1. Porque Deus ordena isso: “Aquele que sacrificar a qualquer deus, e não somente ao SENHOR, este será totalmente destruído.(Êxodo 22:20). A Lei é (Deuteronômio 13) que o sonhador e aquele que tenta servir a deuses estranhos: sem qualquer clemência deve ser morto. Adorador do sol e da lua, deve-se ser enterrado com pedras. Levítico 24:15–16: “E aquele que amaldiçoar a seu Deus levará o seu pecado; e aquele que blasfemar o nome do Senhor será morto [e toda a congregação certamente o apedrejará.]”

*Punindo Hereges:*

1. **(Objeção):** “1.Pois eles são de Moisés, não de nosso magistrado; eles foram prescritos aos israelitas, não a nós. 2. Pois eles falam de sacrifícios corporais, etc. 3. Pois contra sonhadores [proféticos] eles foram feitos [ao passo que o dom de profecia cessou]. Essas leis cessaram para nós”. Entretanto, no que diz respeito à sua equidade natural, não é possível provar pelas Escrituras que essas leis são daquelas que foram abolidas pela morte de Cristo, a menos que essas leis teriam dito que o seguinte foi efetuado pela morte de Cristo: que blasfemar o nome de Deus, embora pudesse ter sido um pecado entre os judeus, foi permitido ou é indiferente [*adiaphoran*] para nós; ou se é pecado, foi levado pela morte de Cristo, pelo menos na medida em que não deveria ser punido pelo magistrado.

2. Porque os éditos do rei Nabucodonosor são elogiados, que não levaram em consideração a lei política e judicial dos judeus (Daniel 3:29) e de Artaxerxes (Esdras 6:11; 7:25–26), de nomeá-los até a morte e erradicação quem havia proferido blasfêmia contra Jeová e se recusou a se preparar para cumprir a Lei de Deus, assim em 2 Crônicas 15:13 e Esdras 10:8.

3. Isso não é insuficientemente confirmado pelos exemplos de Jeú, que massacrou os sacerdotes de Baal; de Josias, que executou os sacerdotes dos altos; de Elias, que matou os sacerdotes de Baal próximo ao riacho de Quisom; de Pedro, que abateu Ananias e Safira;

e de Paulo, que atingiu Elimas, o feiticeiro, com cegueira? Todos os estes provam do menor que muito mais é permitido ao magistrado cristão entregar os blasfemadores até a morte, visto que pela justiça é natural em ambos os casos, pois este pecado é gravíssimo e não inferior ao parricídio.

**Afirmção 6.** Onde os homens se extraviarem, tendo sido seduzidos por outros, ali o magistrado deve agir com muita paciência e toda lenidade, para que os que se extraviem sejam coagidos, de qualquer forma, com leve penalidade ao arrependimento, para que sejam perdoados.

No prefácio, Rutherford lança as bases da sua polêmica, acusando a "Liberdade de Consciência" de ter um "rosto de Ateísmo".[1]

Ofereço (Digno Leitor) ao teu juízo imparcial e ingênuo estes meus pensamentos seguintes contra a Liberdade de Consciência, cujo caminho, parecendo-me ter uma face de Ateísmo, chamo os Adversários de Libertinos, não pretendendo ferir qualquer homem piedoso, ou ferir aqueles que por fraqueza estão cativos desse erro, mas gerar nos corações dos piedosos uma detestação daquele caminho, que em verdade tem sua origem no Libertinismo [2] (comportamento de alguém que despreza ou ignora a moral e as convenções sociais, especialmente em questões sexuais e religiosas, buscando uma vida de prazeres e liberdade individual extrema), e exala um ranço de pensamentos Ateístas largos, frouxos e ousados da majestade de Deus, como se a nossa consciência tivesse uma Prerrogativa Real para além de uma regra; sim (o que é prodigioso) em suas simples apreensões de Deus, do Mediador, da vontade revelada de Deus, acima da Lei de Deus..

### **A Consciência Deificada e o Ceticismo**

O argumento central do prefácio é a subordinação. O autor sustenta que a doutrina da tolerância confere à consciência uma "Prerrogativa Real", elevando-a acima da lei divina e transformando-a em regra, juiz e, em essência, Deus. Tal visão é denominada "presunção, próxima ao Ateísmo" e a "idolatria mais grosseira é fazer de si mesmo o Ídolo".

A elevação da consciência individual resulta na destruição da certeza teológica. Se a fé é baseada em "opiniões falíveis, em disputas duvidosas de céticos," e se ninguém é infalível para determinar a verdade, então toda a estrutura da certeza cristã se desintegra. Os pilares da fé, da esperança, do consolo e da alegria são reduzidos a "rodopios de moinhos de vento, belas fantasias e sonhos". Isso implica que os defensores da tolerância, ao promoverem a incerteza doutrinária, estão, na verdade, defendendo o "Ceticismo e a Flutuação para a Fé".

### **Implicações Ministeriais e a Crítica à "Mansidão Cruel"**

Se a consciência é transformada em regra absoluta, o prefácio argumenta que todo o Ministério do Evangelho, incluindo repreensões e exortações, deve ser abandonado, pois ninguém poderia julgar um irmão como idólatra, herético, ou de mente corrupta sem ser acusado de invasão da soberania interior.

Rutherford faz uma distinção crucial entre a verdadeira indulgência fraterna (suportar as "fragilidades da mente" dos santos) e a tolerância irrestrita de doutrinas perniciosas. Ele condena a "mansidão cruel e gentileza sanguinária" de quem, sob pretexto de paciência, permite que milhões pereçam através do silêncio e da "condolência desapiedada" com seus desvios pecaminosos da verdade. O amor fraternal, afirma, não pode ser contrário ao zelo de Deus em "resistir na cara de um Santo" que se desvia da verdade do evangelho.

Sobre essa passagem: “As revelações extraordinárias cessaram. Agora, o Espírito opera pela Escritura, e não por sonhos ou profecias. Aqueles que buscam novos oráculos rejeitam o completo conselho de Deus já revelado.” — Samuel Rutherford, “A Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience”

Será que essa passagem, declara que Rutherford era um cessacionista nesse estilo moderno que nega qualquer tipo de evento extraordinário extrabíblico?

- No prefácio e nos primeiros capítulos, Rutherford discute temas como a autoridade da Escritura, a limitação da consciência humana, e critica a “liberdade de consciência” como fundamento para novas doutrinas ou revelações privadas.
- Em particular, ele sustenta que a consciência (mesmo iluminada) não pode assumir autoridade absoluta sobre a Palavra de Deus: *“ela, a consciência ... não é um guia infalível para toda a verdade.”*
- O tema da “cessação” de revelações extraordinárias (como profecias públicas ou visões que dão ‘novas doutrinas’) encontra respaldo no pensamento escocês-presbiteriano da época, e aparece em contextos de discussão da suficiência das Escrituras.

Rutherford responde aos defensores de uma “liberdade de consciência” que colocavam experiências privadas (visões, sonhos, profecias, “novos oráculos”) no mesmo plano da Escritura. Rutherford rejeita essa prática por duas razões principais:

**Teológica** — a Escritura é o juiz supremo da fé; alegadas revelações privadas que propõem novas doutrinas ou oráculos contradizem a suficiência das Escrituras.

**Eclesiástica/Prática** — permissividade para “profetas” privados abre caminho a heresias e desordem; Rutherford, seguindo interpretação de textos como Deuteronômio 13 e outros, dedica capítulos a mostrar que a comunidade e a lei eclesiástica têm meios para discernir/disciplinar falsos profetas.

**Em outras palavras:** quando Rutherford diz que “o Espírito opera pela Escritura, e não por sonhos ou profecias”, ele está afirmando que o modo ordinário e normativo do Espírito na era da igreja é a Palavra escrita; as manifestações extraordinárias que estabeleceram a Escritura já cumpriram sua função e não têm mais autoridade para gerar novos dogmas.

### **Bibliografia Seleccionada**

#### **Fontes Primárias:**

- Westminster Assembly. The Westminster Confession of Faith (1647)
- Presbyterian Church in the U.S.A. The Constitution of the Presbyterian Church (1788)
- Rutherford, Samuel. Lex, Rex, or The Law and the Prince (1644)
- Gillespie, George. Aaron's Rod Blossoming (1646)

#### **Estudos Históricos:**

- Hart, D.G. & Muether, John R. Seeking a Better Country: 300 Years of American Presbyterianism (2007)
- Coffey, John. Politics, Religion and the British Revolutions: The Mind of Samuel Rutherford (1997)
- McPherson, Malcolm Campbell. The Westminster Confession of Faith: A Commentary (2018)

**Análises Teológicas:**

- VanDrunen, David. Natural Law and the Two Kingdoms (2010)
- Symington, William. Messiah the Prince (1839)
- Webb, Andrew. The National Covenant (2013)

## CRÍTICAS DE RICHARD A. MULLER AO PARADIGMA CALVINO VS. CALVINISTAS

Thomas Magnum de Almeida<sup>2</sup>

thomasmagnumfelix@gmail.com

### Resumo

O presente artigo analisa as críticas do historiador Richard A. Muller ao paradigma historiográfico "Calvino vs. Calvinistas", que propõe uma descontinuidade entre o pensamento de João Calvino e a ortodoxia reformada subsequente. A pesquisa explora os volumes da obra *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, destacando como Muller redefine os conceitos de "escolasticismo" e "ortodoxia" não como desvios doutrinários, mas como processos de institucionalização e maturação sistemática da Reforma. O trabalho aborda a continuidade orgânica no desenvolvimento das doutrinas de Deus e da Trindade, demonstrando que o escolasticismo protestante utilizou o método acadêmico para preservar e articular a herança exegética dos primeiros reformadores em resposta aos desafios confessionais do século XVII. Conclui-se que a obra de Muller oferece um lastro seguro para superar abordagens superficiais e anacrônicas na teologia histórica brasileira.

---

<sup>2</sup> ALMEIDA, Thomas Magnum. Doutorando em Dogmáticas Reformadas pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação George Gillespie (Ibetec). Mestre em Estudos Teológicos pelo Seminário Internacional de Miami. Mestre em Teologia Sistemática pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. Especialista em Teologia do Novo Testamento (Unifil); Especialista em Teologia Filosófica (Unifil); Especialista em Educação Cristã (IRSP); Especialista em Filosofia Geral (Educaminas); Especialista em História da Música Ocidental (Educaminas); Especialista em Neurociência e Educação (Educaminas); Bacharel em Comunicação Social (FJN); Bacharel em Teologia (CETEO); Licenciatura Plena em Filosofia (Faculdade Santa Fé). Reitor do Seminário Teológico Jonathan Edwards, possui nove livros publicados nas áreas de vida cristã e teologia sistemática. Pastor Titular da 1ª Igreja Evangélica e Congregacional de Caruaru.

**Palavras-chave:** Richard A. Muller; Calvino vs. Calvinistas; Ortodoxia Reformada; Escolasticismo Protestante; Teologia Histórica.

### **Abstract**

This article analyzes Richard A. Muller's critiques of the "Calvin vs. the Calvinists" historiographical paradigm, which proposes a discontinuity between John Calvin's thought and the subsequent Reformed orthodoxy. The research explores the volumes of *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, highlighting how Muller redefines the concepts of "scholasticism" and "orthodoxy" not as doctrinal deviations, but as processes of institutionalization and systematic maturation of the Reformation. The study addresses the organic continuity in the development of the doctrines of God and the Trinity, demonstrating that Protestant scholasticism utilized academic methods to preserve and articulate the exegetical heritage of the early Reformers in response to the confessional challenges of the 17th century. It concludes that Muller's work provides a secure foundation for overcoming superficial and anachronistic approaches in Brazilian historical theology.

**Keywords:** Richard A. Muller; Calvin vs. the Calvinists; Reformed Orthodoxy; Protestant Scholasticism; Historical Theology.

### **Introdução**

Em nosso tempo vivemos certos conflitos de compreensão histórica e dogmática acerca do calvinismo. Isso traz muitos resultados e afirmações de professores de teologia e até mesmo de autores que transitam entre o público leitor reformado. Há alguns anos ouvi um grande expoente da teologia reformada no Brasil afirmar em uma importante conferência que ele não era calvinista, mas calviniano, com isso o preletor

estava afirmando que não se comprometia ou subscrevia a teologia do escolaticismo protestante e muito menos dos puritanos do século dezessete. No mundo que vivemos os posicionamentos teológicos são abraçados e abandonados por afirmações de teólogos na internet, não quero dizer com isso que a prática teológica nas redes sociais seja de todo ruim, mas acredito que há um altíssimo grau de superficialidade nas abordagens de certos assuntos.

Outro ponto importante que acredito que deva ser ressaltado é a carência de material apropriado de teologia histórica em língua vernácula, o estudo sobre o escolasticismo protestante e sua influência entre os puritanos ainda é diminuto, seja em termos de publicações de artigos científicos ou em livros sobre o tema. Ainda não temos em português este precioso material do Dr. Richard Muller publicado por editoras nacionais.

Levanta-se a questão, portanto, se o calvinismo de Calvino era diferente do calvinismo subsequente. Será que os escolásticos protestantes revisaram o calvinismo e legaram “outro calvinismo”? Muller trata sobre isso em seu primeiro volume, e nos dá respostas muito importantes, nos localizando histórica e teologicamente na questão premente do debate. Muller diz que:

A contribuição dos teólogos ortodoxos ou escolásticos para a história do protestantismo foi, então, a criação de uma teologia institucional, confessionalmente em continuidade com a Reforma e doutrinariamente, no sentido do sistema mais amplo de doutrina, em continuidade com a grande tradição da Igreja. Os reformadores desenvolveram, com base na sua exegese das Escrituras, uma série de questões doutrinárias que foram incorporadas, como

preocupações distintivas do protestantismo, nas primeiras confissões da Reforma. Ao desenvolver estas ideias, contudo, os Reformadores identificaram-se a si próprios e à sua teologia com a causa da verdade cristã católica ou universal. A ortodoxia protestante apegou-se firmemente a essas percepções da Reforma e às normas confessionais do protestantismo e, ao mesmo tempo, avançou em direção ao estabelecimento de um corpo inteiro de “ensino correto” em continuidade tanto com a Reforma quanto com as verdades incorporadas em toda a Reforma<sup>3</sup>.

O que Muller está dizendo é que a ortodoxia reformada foi o momento em que a Reforma amadureceu — quando sua teologia se tornou institucional, confessional e sistemática, sem perder sua alma bíblica. Foi o período em que o protestantismo reformado se consolidou como herdeiro legítimo da Igreja cristã universal, mostrando que ser reformado é ser, em essência, católico evangélico, ou seja, fiel às Escrituras, às confissões e à comunhão dos santos de todos os séculos. O autor está mostrando que a ortodoxia não rompeu com os Reformadores (Lutero, Calvino, Bucer, etc.), mas foi a continuação e sistematização do que a Reforma havia redescoberto.

Dito isto, precisamos entender também o termo “escolástico”, Muller diz que:

“Escolástico” indica um estilo acadêmico e um método de discurso, não uma teologia ou filosofia particular. O denominador “Escolástico Reformado” refere-se a um escritor ou documento

---

<sup>3</sup> MULLER, Richard. Dogmática Reformada Pós-Reforma. Vol.1 – Prolegômenos. Ed. Baker Academic. 2003, p.21.

pertencente, confessionalmente, aos Reformados, distinto da ala luterana da Reforma magisterial, e caracterizado pelo uso de um método acadêmico ou escolástico. Esse método, por excelência, é evidente nas disputas acadêmicas da época e pertence ao contexto da academia ou universidade moderna<sup>4</sup>.

Este ponto é fundamental porque em nosso tempo “escolástico” ou “escolástica” significa basicamente um discurso prolixo e “minuciosamente sem sentido” ou em muitos casos é um sinônimo pejorativo de uma retórica sofista. Escolástico portanto é alguém que adotou um método de estudo, de escrita e discurso. Para esclarecermos ainda mais a questão e apararmos as arestas para uma conceituação a contento com o tema, notemos que:

Em outras palavras, o uso de termos “escolásticos” e relacionados com referência aos escritores das eras da Reforma e pós-Reforma pressupõe um contexto acadêmico influenciado tanto pela Renascença quanto pela Reforma, um contexto de forma alguma idêntico ao da escolástica medieval. Da mesma forma, “ortodoxo reformado”, usado com referência aos mesmos escritores ou documentos, indica um indivíduo ou uma teologia que se situa dentro da estrutura confessional das igrejas reformadas e que é entendida como transmitindo o “ensino correto” dessas igrejas. A “Ortodoxia”, por outras palavras, funciona como um denominador histórico – e a referência à era da ortodoxia indica o tempo da

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.24.

institucionalização da Reforma de acordo com as suas normas confessionais, nomeadamente a era que se estende aproximadamente desde a última parte do século XVI até ao século XVI. início do século XVIII<sup>5</sup>.

O que Richard Muller destaca nesse trecho é a necessidade de compreender a ortodoxia reformada dentro de seu próprio contexto histórico e teológico, sem reduzi-la a uma simples repetição da escolástica medieval. Embora os teólogos reformados tenham herdado métodos e formas de raciocínio da tradição escolástica, o seu propósito era distinto – edificar uma teologia confessionalmente reformada, moldada tanto pela redescoberta humanista das línguas e fontes quanto pela convicção de que a Escritura é a norma suprema da fé. Essa síntese entre rigor acadêmico e compromisso confessional mostra que a ortodoxia não é uma rigidez estéril, mas o esforço de pensar profundamente a fé reformada em continuidade com a Reforma e com a tradição cristã mais ampla.

Assim, quando se fala em “ortodoxia reformada”, fala-se de uma teologia que já não está no fervor revolucionário dos primeiros reformadores, mas no momento de maturação e sistematização da fé protestante. É a época em que a Reforma se torna instituição e tradição — não no sentido de se afastar do seu princípio espiritual, mas de lhe dar corpo, forma e estabilidade. A ortodoxia é, portanto, a expressão histórica da fidelidade doutrinária: um testemunho de que a Reforma não foi apenas um evento, mas o início de uma herança teológica viva, capaz de articular o “ensino correto” da Igreja à luz da Escritura e dentro da comunidade confessante. Analisemos agora pontos importantes dos volumes 1, 3 e 4 da obra de Muller.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.25.

### **Calvino vs. Calvinistas**

Alguns críticos da ortodoxia reformada alegam que o ensino de Calvino foi abandonado e novos sistemas foram formulados, precisamos lidar com esta crítica e observar a história atentamente e o processo de amadurecimento teológico entre os séculos 16 e 17. Muller diz:

A intenção dos teólogos do final do século XVI e XVII, como testemunhado tanto pela sua detalhada construção positiva do sistema teológico como pela sua frequentemente amarga polêmica contra adversários doutrinários, era produzir, no contexto e frequentemente no modelo protestante, um corpo inteiro de doutrina verdadeira. Esta tarefa foi necessária para garantir a sobrevivência do protestantismo. A primeira e a segunda gerações de Reformadores, os professores da primeira metade do século XVI, foram treinados na doutrina cristã segundo o modelo medieval e, no seu trabalho como Reformadores, tornaram esse modelo inadequado para o ensino das gerações seguintes. Os Reformadores, contudo, não proporcionaram a essas gerações um sistema teológico totalmente desenvolvido. Mesmo as Institutas de Calvino não eram mais do que uma instrução básica nas doutrinas das Escrituras e não um sistema completo de teologia escrito com a precisão e os detalhes dos sistemas dos próprios oponentes católicos romanos de Calvino. Os teólogos protestantes da segunda metade do século XVI — escritores como Ursinus, Zanchi e Polanus — assumiram a tarefa

de escrever um sistema completo e detalhado de teologia tanto para o bem do ensino positivo quanto para o bem da defesa polêmica<sup>6</sup>.

Então a primeira coisa a entender sobre este tempo e contexto é que os reformadores do século dezesseis não esgotaram tudo que deveria ser dito, escrito, ensinado e refletido sobre a sagrada teologia. Houve uma continuidade e uma crescente sistematização da teologia reformada. Tanto os escolásticos protestantes tardios como os do século 17 sabiam e distinguiam seu escolasticismo de outras formas em séculos anteriores como Muller ressalta:

Como os próprios documentos do século XVII revelam, os ortodoxos reformados estavam bem conscientes das diferenças entre o seu “escolasticismo” e as diversas fases da escolástica medieval: na verdade, eles tipicamente identificaram um modelo escolástico anterior dos séculos XII e XIII como distinto e menos problemático do que a escolástica dos séculos XIV e XV - e identificaram diferenças de método e de equilíbrio de autoridades entre o seu método escolástico e os métodos da Idade Média em geral. Assim, quando a escolástica protestante é abordada por meio de documentos e materiais dos séculos XVI e XVII, e uma avaliação do seu estilo, métodos e conteúdo é baseada diretamente nas definições e nos métodos evidenciados nos sistemas do século XVII, O resultado opõe-se explicitamente à visão de vários estudiosos recentes, segundo a qual a “escolástica” pode ser identificada especificamente com o uso da filosofia aristotélica, um interesse

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.31.

metafísico pronunciado e o uso da predestinação como um princípio organizador no sistema teológico<sup>7</sup>.

O trecho de Richard Muller corrige uma leitura simplista e anacrônica sobre a relação entre o pensamento de João Calvino e o dos chamados “calvinistas escolásticos” ou “ortodoxos reformados” dos séculos XVI e XVII. Muller mostra que os teólogos reformados posteriores a Calvino não se limitaram a repetir categorias medievais, nem a reproduzir mecanicamente a filosofia aristotélica, como às vezes se acusa. Pelo contrário, eles estavam plenamente conscientes das limitações e desvios da escolástica tardia e, ao mesmo tempo, reconheciam o valor do método lógico e analítico dos escolásticos mais antigos, que viam como instrumento legítimo a serviço da teologia. O “escolasticismo” reformado, portanto, não é uma recaída no aristotelismo medieval, mas uma adaptação crítica e reformada de métodos de raciocínio para expressar com precisão a fé das Escrituras dentro dos marcos confessionais da Reforma.

Desse modo, o pensamento de Calvino não está dissociado dos calvinistas escolásticos, mas se prolonga e se aprofunda neles. Calvino lançou os fundamentos exegéticos, teológicos e pastorais da fé reformada; os teólogos ortodoxos, por sua vez, sistematizaram e defenderam esse mesmo conteúdo em um contexto acadêmico mais desenvolvido e em face de novos desafios doutrinários. Eles não mudaram a substância da teologia de Calvino, mas deram-lhe forma sistemática e terminológica mais precisa, sem trair o seu espírito. Enquanto Calvino se ocupava mais da exposição bíblica e da edificação da igreja, seus sucessores — como Turretini, Voetius, Polanus e Wollebius — buscaram

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.34.

organizar e articular essa teologia em diálogo com as exigências intelectuais do seu tempo. Assim, entre Calvino e a ortodoxia reformada há continuidade orgânica: ambos partem do mesmo princípio da *sola Scriptura* e do mesmo propósito de honrar a verdade de Deus com rigor, reverência e clareza.

### **Análise os atributos divinos segundo Muller**

Neste ponto pensaremos sobre os atributos divinos na dogmática de Muller e sua importância na ortodoxia reformada. Este é um assunto de importância vital dentro da teologia de modo geral porque estamos lidando com a divindade do Deus triúno. Os atributos divinos mostram quem Deus é, são suas características essenciais como Criador, Soberano e Redentor. No Idade Média as concepções sobre a doutrina de Deus eram muito especulativas e divorciadas da doutrina da Trindade, por isso Lutero se colocou contra estas abordagens, nosso autor nos diz:

É certamente verdade que Lutero se opôs vigorosamente à abordagem escolástica medieval tardia da doutrina de Deus. A evidência que pode ser obtida a partir de suas primeiras marginais nas Sentenças de Lombardo indica uma aversão à longa discussão dos atributos divinos de maneira especulativa, divorciada da doutrina da Trindade - na verdade, Lutero parece ter preferido um padrão de sistema teológico que começou com a Trindade e não separou a discussão dos atributos divinos como forma fundamental de abordagem da doutrina de Deus<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> MULLER, Richard. Dogmática Reformada Pós-Reforma. Vol.3 – A Essência e Atributos Divinos. Ed. Baker Academic, p.129.

A unidade das verdades sobre Deus era importante para Lutero, esse foi o ponto decisivo em sua abordagem dogmática sobre a doutrina de Deus. Melancthon ao escrever os primeiros *Loci communes*, seguiu Lutero na abordagem à doutrina de Deus, não se detendo em questões especulativas<sup>9</sup>. Ao observarmos a teologia de Zwinglio percedemos grandes avanços nas discussões sobre os temas relacionados a disciplina teológica, Muller diz:

Nas próprias fontes da teologia reformada, no entanto, no pensamento de Ulrich Zwinglio, treinado escolástica e humanisticamente, encontramos um precedente claro e forte para uma doutrina de Deus altamente desenvolvida e bastante tradicional, que evidencia ligações com a tradição cristã mais antiga e com a tradição clássica. Stephens afirma bem que “o centro da teologia de Zwinglio é Deus – não Deus em oposição a Cristo, mas em oposição a tudo o que não é Deus”. Além disso, em contraste com Lutero, Zwinglio oferece uma doutrina bem desenvolvida de Deus.

Zwinglio também era contrário as especulações filosóficas da Idade Média tardia, e optava por uma abordagem mais direta sobre a doutrina, mas isso ocorria em diálogo com os períodos anteriores do trabalho teológico na Igreja, na patrística e no período medieval. “Qualquer tentativa de argumentar a descontinuidade entre a Reforma e a doutrina ortodoxa reformada de Deus precisará separar Zwinglio da Reforma”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 133.

Muller segue o fluxo histórico e começa então a analisar os codificadores, nomenclara que clareia muito o papel de Calvino, Viret e Bullinger. Eles trabalharam na reforma com um movimento acontecendo já a alguns anos. E foram de fato intérpretes importantes e mentes instrumentalizadas por Deus para a expansão das formulações dogmáticas reformadas. Calvino também não foi dado as especulações medievais seguindo seus predecessores. Com altíssima capacidade exegética e dogmática, mas não optou por nenhuma espécie de raciocínio intrincado em termos filosóficos. Mesmo sendo Viret, contemporâneo de Calvino e seu amigo, suas formulações tinham certa diferença, Muller diz:

A abordagem de Viret é bastante diferente da de Calvino: a sua linguagem a respeito de Deus (particularmente a respeito da Trindade) tem raízes mais explícitas na tradição patrística e medieval do que a de Calvino. Tal como Calvino, ele se envolve numa discussão do problema do conhecimento de Deus, indicando mais claramente a infinitude divina como a base do problema, e oferece uma discussão de vários atributos divinos na sua *Instrução chrestienne*, embora não num só lugar como um tópico doutrinário unificado<sup>11</sup>.

“Viret descreve Deus como eterno, simples, livre, imutável, impassível, infinito em poder, a fonte de todo bem, a causa eficiente e final de todas as coisas, mas também como ciumento, amoroso, misericordioso, gentil e gracioso”<sup>12</sup>. Um ponto interessante na teologia de Viret é que ele enfatiza a obra criadora de Deus, no seu

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.137.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

tempo havia ateus e deístas, então ele oferece o que tem sido chamado de teologia natural, enfatizando a revelação de Deus na natureza e no ser humano.

Concluindo a parte dos codificadores temos Bullinger. Era considerado menos formal que Calvino e manteve o padrão dos seus contemporâneos e antecessores sobre a importância da clareza do teólogo ao falar sobre Deus. Bullinger “dedicou muito mais espaço à discussão dos nomes, atributos e essência de Deus do que o genebrino”<sup>13</sup>. Isso demonstra a preocupação pastoral dos reformadores e aponta para a finalidade de seu exercício teológico, a glória de Deus.

As primeiras confissões reformadas seguem o mesmo padrão que vinha sendo fixado desde Lutero. A ênfase em ensinar sobre quem é o Deus revelado na Escritura era notória na inscrição dos documentos. Muller nos dá um material profundo e importante tanto para entendermos o desenvolvimento do pensamento da reforma em termos dogmáticos quanto na base estabelecida para a confessionalidade fixada na ortodoxia reformada, que desaguará na mais importante confissão da história que é a Confissão de Westminster. Podemos ver com isso que pela análise dos dados trazidos por Muller, o caminho da ortodoxia reformada é linear, mesmo com pequenas variações de ênfases entre os reformadores, codificadores e nas primeiras confissões, não havia grandes tensões metodológicas e teológicas que possam ser vistas como descontinuidade da tradição da reforma.

### **A Doutrina da Trindade**

A doutrina da Trindade é a grande coluna vertebral do Cristianismo, a teologia da reforma era profundamente ortodoxa e alinhada com os antigos credos trinitários. Os reformadores defenderam a Trindade em seus livros, confissões e

---

<sup>13</sup> Ibidem.

catecismos, as Institutas da Religião Cristã de João Calvino está profundamente alicerçada no credo apostólico que por sua vez tem uma estrutura trinitária e apresenta a economia da Trindade em suas operações ad extra. Muller nos diz:

A doutrina da Trindade, de acordo com os Reformadores e seus sucessores, pertencia à categoria dos artigos fundamentais e necessários. Mesmo a exclusão precoce da doutrina por Melanchthon do seu conjunto de loci tratados (embora não da sua lista de tópicos fundamentais) teve mais a ver com questões relacionadas com a especulação do que com a questão das crenças necessárias para os cristãos<sup>14</sup>.

Tanto me Lutero como nos demais reformadores a Trindade era um tópico fundamental, para seus sucessores não foi diferente. É por isso que Muller diz que: “Quando Melanchthon adicionou uma exposição da doutrina às edições posteriores de suas *Loci communes*, o modelo trinitário tornou-se a questão central de sua doutrina de Deus”<sup>15</sup>. Como disse acima tanto em Calvino como nos demais reformadores a doutrina da Trindade era estruturante para toda teologia, porque dela partem as demais doutrinas, isso se coloca em questões didáticas na dogmática reformada com as *opera ad intra* e *opera ad extra*, que vai do decreto eterno e do pacto da redenção a consumação na segunda vinda de Cristo. Nosso autor continua nos dizendo que:

Talvez a declaração mais clara do lugar da doutrina encontrada entre a segunda geração dos Reformados venha de Hyperius, que identificou Deus como o primeiro locus a ser tratado

---

<sup>14</sup> MULLER, Richard. *Dogmática Reformada Pós-Reforma*. Vol.4 – A Triunidade de Deus. Ed. Baker Academic, p.239.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

na ordem de seis loci básicos (após uma discussão introdutória das Escrituras como a base da doutrina). Deus, as Criaturas e os Seres Humanos, a Igreja, a Doutrina da Lei e do Evangelho, os sinais ou Sacramentos e a Consumação. Dentro da própria doutrina de Deus, Hipério assume que a ordem adequada é passar da unidade divina para a trindade divina.

A observação de Muller sobre Hyperius indica uma transição decisiva no desenvolvimento da teologia reformada. O momento em que a reflexão teológica, ainda vibrante da Reforma, começa a se organizar em um sistema coerente e metodicamente ordenado. Ao estabelecer Deus como o primeiro *locus* da doutrina, precedido apenas pela exposição das Escrituras como fundamento do saber teológico, Hyperius inaugura um modelo de *ordo doctrinae* que vincula o conteúdo da fé à sua fonte formal. Isso não é mero formalismo — é uma afirmação epistemológica e devocional. O conhecimento teológico nasce da revelação divina e retorna a ela, de modo que o próprio ato de sistematizar a fé torna-se um exercício de adoração racional. Assim, a teologia reformada deixa de ser apenas uma resposta polêmica ao catolicismo ou ao anabatismo e assume a forma de uma ciência sagrada, consciente de sua estrutura interna e de sua finalidade: compreender a totalidade da realidade à luz do Deus que se revela nas Escrituras.

### **Conclusão**

A contribuição de Muller para os estudos acadêmicos acerca da história da ortodoxia reformada de valor incalculável. Neste grande trabalho realizado na sua dogmática temos lastro seguro de análise sobre como se deu o processo histórico no desenvolvimento e sistematização da dogmática no período do século 16. Conhecermos

este assunto é fundamental para a efetividade de um trabalho acadêmico honesto e comprometido com a verdade dos fatos. A teologia sistemática no Brasil precisa crescer em sua abordagem e metodologia histórica, ou fazemos sistemática dialogando com as demandas da religiosidade brasileira ou de modo catequético, ambas abordagens são válidas e importantes, mas é necessário que afiemos o machado para abordagens mais históricas da história dos dogmas. Um dos pontos pelos quais tem acontecido êxodo no Brasil por parte de evangélicos que estão retornando ao catolicismo se dá pelo fato de nossa abordagem histórica ser pigmeia e não darmos a devida atenção a história da reforma, história da igreja no Brasil tem se resumido a história das denominações e de personagens interessantes no mesmo contexto nacional. Nossa visão deve ser mais continental.

## O TEÓLOGO E O VERNÁCULO: LINGUAGEM, CLAREZA HERMENÊUTICA E MATURIDADE INTELECTUAL

Felype Madeira<sup>16</sup>

felypemadeira02@gmail.com

### Resumo

A linguagem ocupa posição central na formação intelectual e comunicativa do ser humano. No campo teológico, essa centralidade torna-se ainda mais evidente, uma vez que o trabalho do teólogo depende diretamente da interpretação, da exposição e da transmissão precisa de conceitos complexos. Este artigo discute a importância do domínio do vernáculo para a maturidade intelectual e para o exercício responsável da teologia. Parte-se da hipótese de que a fragilidade no domínio da língua materna compromete não apenas a comunicação, mas também a clareza hermenêutica e a organização do pensamento teológico. Para isso, analisa-se o papel da gramática descritiva e normativa, bem como a relação entre linguagem, pensamento e argumentação.

O estudo também problematiza a crescente valorização das línguas bíblicas sem o correspondente domínio do português, demonstrando como tal deficiência pode comprometer a interpretação bíblica e a comunicação teológica. A pesquisa caracteriza-se como bibliográfica, qualitativa e exploratória, fundamentada em autores da linguística, da

---

<sup>16</sup> MADEIRA, FELYPE. É natural de Duque de Caxias (RJ) tem 24 anos de idade e atualmente congrega na ADNV em Mendes Pimentel (MG). É licenciando em português-inglês (UNIFATECIE), bacharelado em Línguas Semíticas e em Língua Hebraica, e mestrando em Divindade pelo Centro de Pós-Graduação George Gillespie. Atua como professor de Hebraico Bíblico, Teologia e Antigo Testamento. Além disso, é ativo no Instagram, onde produz conteúdo em vídeo majoritariamente voltado aos estudos do Antigo Testamento e da Língua Hebraica por meio do perfil @Felype\_\_madeira02.

gramática normativa e da hermenêutica. Conclui-se que o domínio do português não constitui mero refinamento acadêmico, mas instrumento indispensável para o pensamento organizado, para a argumentação coerente e para a comunicação fiel da mensagem cristã.

**Palavras-chave:** vernáculo; gramática normativa; teologia; linguagem; hermenêutica.

### **Abstract**

Language occupies a central position in the intellectual and communicative formation of human beings. In the theological field, this centrality becomes even more evident, since the theologian's work depends directly on the interpretation, exposition, and accurate transmission of complex concepts. This article discusses the importance of mastering the vernacular language for intellectual maturity and for the responsible exercise of theology. It assumes that weakness in the command of one's native language compromises not only communication, but also hermeneutical clarity and the organization of theological thought. To this end, the study analyzes the role of descriptive and normative grammar, as well as the relationship between language, thought, and argumentation.

It also problematizes the growing appreciation of biblical languages without the corresponding mastery of Portuguese, demonstrating how such deficiency may impair biblical interpretation and theological communication. The research is bibliographical, qualitative, and exploratory, based on authors from linguistics, normative grammar, and hermeneutics. It concludes that mastery of the vernacular language is not merely an academic refinement, but an indispensable instrument for organized thinking, coherent argumentation, and the faithful communication of the Christian message.

**Keywords:** vernacular language; normative grammar; theology; language; hermeneutics.

### Introdução

A linguagem constitui um dos elementos mais fundamentais da experiência humana. Por meio dela, o indivíduo organiza o pensamento, interpreta a realidade e estabelece relações sociais. Nesse sentido, o idioma não atua apenas como instrumento de comunicação, mas também como estrutura organizadora da racionalidade humana. A relação entre linguagem e pensamento tem sido discutida amplamente por linguistas, filósofos e hermenutas. Ferdinand de Saussure compreendia a língua como sistema estruturador da experiência coletiva<sup>17</sup>, enquanto Mikhail Bakhtin enfatizava o caráter social e dialógico da linguagem.<sup>18</sup> Já Hans-Georg Gadamer observa que toda compreensão ocorre linguisticamente, de modo que a própria interpretação da realidade está condicionada pela linguagem.<sup>19</sup>

No contexto brasileiro, entretanto, observa-se crescente desinteresse pelo domínio adequado da língua materna. A conhecida afirmação de Eneás Carneiro — “fala-se muito mal no Brasil, e escreve-se pior”<sup>20</sup> — sintetiza parte dessa problemática ao apontar fragilidades na formação linguística nacional. No âmbito teológico, a questão torna-se ainda mais relevante. O teólogo trabalha essencialmente com interpretação textual, construção argumentativa, ensino e comunicação pública. Consequentemente, o domínio

---

<sup>17</sup> SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

<sup>18</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

<sup>19</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>20</sup> Dr. Eneas Carneiro expressou essa frase em um dos seus vídeos da campanha eleitoral em 1994. Ele foi um ferrenho defensor da língua portuguesa e afirmava constantemente: a língua é o maior patrimônio de um povo.

do vernáculo não pode ser tratado como elemento secundário, mas como ferramenta indispensável à clareza intelectual e à precisão hermenêutica.

Nesse sentido, este artigo busca responder ao seguinte problema de pesquisa: de que maneira o domínio do vernáculo influencia a maturidade intelectual, a clareza hermenêutica e a comunicação teológica no contexto brasileiro contemporâneo? Dessa forma, o objetivo geral desta pesquisa consiste em demonstrar que o domínio do vernáculo constitui elemento indispensável para a organização do pensamento teológico, para a clareza hermenêutica e para a comunicação eficaz da mensagem cristã.

### **1. O Vernáculo como Fundamento do Pensamento**

O termo vernáculo deriva do latim *vernaculus*, cuja ideia principal remete ao que é “doméstico”, “nativo” ou “próprio de um povo”. Assim, o vernáculo refere-se à língua naturalmente utilizada por determinada comunidade linguística, tanto em sua dimensão oral quanto escrita. Além desse sentido histórico, o termo também passou a designar o uso adequado e refinado da língua, caracterizado pela clareza, pela precisão e pela adequação comunicativa.<sup>21</sup> A linguagem possui papel central na constituição da identidade humana e cultural. Conforme observa Irandé Antunes: A língua é muito mais do que regras gramaticais. Ela é parte de nós mesmos, de nossa identidade cultural, histórica e social.<sup>22</sup>

Nesse contexto, comunicar-se com clareza representa não apenas uma habilidade técnica, mas também uma necessidade intelectual e social. Toda profissão exige competência comunicativa; entretanto, algumas áreas dependem de modo ainda mais intenso da precisão linguística. A teologia encontra-se entre elas.

---

<sup>21</sup> Confira: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/vernaculo-calao/37329>

<sup>22</sup> ANTUNES, Irandé. Muito além da gramática: por um ensino de línguas sem pedras no caminho, Parábola Editorial, 2007.

O teólogo interpreta textos antigos, formula argumentos doutrinários, aconselha pessoas, ensina comunidades e produz reflexão escrita. Tais atividades exigem domínio da linguagem, especialmente porque a interpretação teológica frequentemente depende de nuances semânticas, estruturas sintáticas e precisão conceitual.

Paul Ricoeur observa que toda interpretação passa necessariamente pela mediação da linguagem. Isso significa que a compreensão do texto bíblico não ocorre de maneira puramente intuitiva ou subjetiva, mas linguisticamente estruturada. A hermenêutica, portanto, depende diretamente da competência linguística do intérprete.<sup>23</sup> Nesse mesmo horizonte, Gadamer afirma que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”.<sup>24</sup> Tal perspectiva reforça a compreensão de que pensamento, interpretação e linguagem encontram-se profundamente interligados. Reconhecer a importância do vernáculo não implica desprezo pelas variedades linguísticas existentes nem defesa de preconceitos linguísticos.<sup>25</sup> Trata-se, antes, de compreender que determinados contextos acadêmicos, ministeriais e formais exigem maior rigor comunicativo. A questão, portanto, não reside na desvalorização da linguagem popular, mas no reconhecimento de que determinadas atividades intelectuais demandam domínio da norma culta como instrumento de precisão argumentativa.

## 2. Gramática Descritiva e Gramática Normativa

A palavra “gramática” frequentemente é associada apenas a um conjunto rígido de regras. Entretanto, o conceito é significativamente mais amplo. Conforme explica Irandé Antunes, o termo pode referir-se:

---

<sup>23</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009.

<sup>24</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>25</sup> Para saber mais sobre Preconceito linguístico veja: BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico: o que é, como se faz*. 49. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

- ao funcionamento de uma língua;
- ao funcionamento de uma norma específica;
- a perspectivas teóricas de estudo;
- à disciplina escolar;
- ou a obras gramaticais específicas.<sup>26</sup>

Dentre as diversas abordagens gramaticais, duas merecem destaque neste estudo: a gramática descritiva e a gramática normativa. Segundo Evanildo Bechara, a gramática descritiva possui caráter científico e busca registrar o funcionamento real da língua em suas diversas variedades históricas, sociais e regionais. Seu objetivo não é determinar o que seria “certo” ou “errado”, mas observar como os falantes efetivamente utilizam o idioma. Por outro lado, a gramática normativa possui finalidade pedagógica e social. Sua função consiste em recomendar os usos considerados adequados em situações formais de comunicação.<sup>27</sup> Como afirma Bechara: Cabe à gramática normativa recomendar como se deve falar e escrever segundo o uso e a autoridade dos escritores corretos e dos gramáticos.<sup>28</sup> Assim, a gramática normativa:

- orienta o uso formal da língua;
- estabelece parâmetros de adequação;
- auxilia na produção acadêmica e profissional;
- contribui para a padronização comunicativa.

---

<sup>26</sup> ANTUNES, Irlandé. Muito além da gramática: por um ensino de línguas sem pedras no caminho, Parábola Editorial, 2007.

<sup>27</sup> BECHARA, Evanildo. *Moderna gramática portuguesa*. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

<sup>28</sup> BECHARA, Evanildo. *Moderna gramática portuguesa*. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

É importante destacar que gramática descritiva e normativa não se anulam mutuamente. Ambas cumprem funções distintas e complementares. Enquanto a descritiva descreve o funcionamento real da língua, a normativa organiza os padrões formais necessários para determinados ambientes sociais e acadêmicos. Bechara também destaca a noção de “língua exemplar” como referência para contextos formais de comunicação. Tal conceito não pressupõe superioridade ontológica de um grupo social sobre outro, mas a necessidade de padronização linguística em determinados ambientes institucionais, acadêmicos e profissionais.<sup>29</sup> Exemplo disso pode ser observado nas seguintes construções:

- Uso recorrente na oralidade informal: “Os livros caiu.”
- Uso recomendado pela norma culta: “Os livros caíram.”

Ambas as construções preservam a função comunicativa da linguagem; contudo, apenas a segunda atende às exigências da escrita formal e acadêmica. Embora frequentemente criticada por perspectivas sociolinguísticas contemporâneas, a gramática normativa permanece indispensável em contextos formais de produção intelectual. Afinal, a clareza argumentativa e a precisão conceitual dependem, em larga medida, do domínio das estruturas linguísticas da norma-padrão.<sup>30</sup>

### 3. Gramática Normativa e Maturidade Intelectual

O domínio da gramática normativa ultrapassa a simples preocupação estética com a língua. Trata-se de um instrumento de organização lógica do pensamento. William

---

<sup>29</sup> BECHARA, Evanildo. *Gramática escolar da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

<sup>30</sup> Fernando Pestana realiza uma análise crítica das correntes linguísticas que relativizam a norma-padrão, defendendo a permanência da gramática normativa como instrumento de precisão intelectual e patrimônio cultural da língua portuguesa. Cf. PESTANA, Fernando. *Norma culta inculta: a subversão da gramática*. Rio de Janeiro: Minotauro, 2026.

Campos Cruz afirma: Quem domina a língua diz o que quer; quem não a domina diz apenas o que consegue.<sup>31</sup>

A observação evidencia a relação entre competência linguística e liberdade intelectual. Quanto maior o domínio da língua, maiores são as possibilidades de expressão, argumentação e precisão conceitual. No mesmo sentido, Bryan A. Garner argumenta que a escrita eficaz não constitui habilidade inata, mas competência desenvolvida mediante prática e disciplina: Escrever bem não é um dom inato. É uma habilidade que pode ser cultivada.<sup>32</sup>

A gramática normativa contribui diretamente para esse processo ao fornecer instrumentos capazes de estruturar ideias com clareza e coerência. Considere-se, por exemplo, as seguintes construções:

- “Pedro é bom jogador, mas indisciplinado.”
- “Embora seja indisciplinado, Pedro é bom jogador.”

Embora semanticamente semelhantes, ambas produzem diferentes efeitos de ênfase argumentativa. O domínio dessas possibilidades amplia significativamente a capacidade comunicativa do autor. No caso do teólogo, essa competência torna-se indispensável. A atividade teológica envolve produção textual constante — sermões, artigos, aulas, comentários, estudos e aconselhamento. Sem domínio linguístico, a comunicação da mensagem torna-se imprecisa e vulnerável a ambiguidades.

Além disso, a deficiência linguística frequentemente produz dificuldades hermenêuticas. Interpretações equivocadas podem surgir não apenas de problemas

---

<sup>31</sup> CRUZ, William Campos. *Tudo converge para o texto: gramática, leitura e escrita*. 2024.

<sup>32</sup> GARNER, Bryan A. *A arte de escrever bem no trabalho*. Rio de Janeiro: Sextante, 2022.

exegéticos, mas também de limitações na compreensão sintática, semântica e discursiva. Kevin Vanhoozer destaca que a interpretação bíblica exige responsabilidade linguística e competência textual. Para o autor, a hermenêutica cristã não pode ser dissociada da atenção cuidadosa às estruturas da linguagem.<sup>33</sup>

Nesse sentido, a maturidade intelectual do teólogo relaciona-se diretamente à sua capacidade de compreender, organizar e comunicar ideias de forma clara, coerente e linguisticamente consistente.

#### 4. A Crise da Leitura e o Empobrecimento Linguístico

O cenário brasileiro revela preocupante diminuição do hábito de leitura. Dados divulgados pela CNN Brasil indicam que apenas 20% dos brasileiros utilizam o tempo livre para ler, enquanto a maioria prefere consumir conteúdo digital de rápida assimilação.<sup>34</sup> Esse fenômeno afeta diretamente a formação linguística e intelectual da população. A redução do contato com textos complexos empobrece o vocabulário, limita a argumentação e compromete a capacidade de interpretação.

Marcuschi observa que a leitura constitui prática fundamental para a ampliação da competência discursiva e interpretativa. O contato contínuo com diferentes gêneros textuais permite ao indivíduo desenvolver maior domínio argumentativo, repertório lexical e sensibilidade semântica.<sup>35</sup>

Entretanto, a cultura digital contemporânea frequentemente favorece comunicações fragmentadas, superficiais e aceleradas. A predominância de conteúdos breves tende a

---

<sup>33</sup> VANHOOZER, Kevin J. *Há um significado neste texto?* São Paulo: Vida, 2005.

<sup>34</sup> CNN BRASIL. Apenas 20% dos brasileiros usam tempo livre para ler, mostra pesquisa. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/>. Acesso em: 30 dezembro 2026.

<sup>35</sup> MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Produção textual, análise de gêneros e compreensão*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

reduzir o contato do leitor com estruturas sintáticas mais elaboradas e com construções argumentativas complexas. Tal cenário afeta diretamente a formação teológica contemporânea. Muitos estudantes consomem conteúdos rápidos sobre teologia sem desenvolver hábitos consistentes de leitura, pesquisa e escrita acadêmica.

O problema torna-se ainda mais grave quando se considera que a interpretação bíblica exige competências linguísticas refinadas. Sem leitura consistente, o vocabulário torna-se limitado, a interpretação enfraquece e a argumentação perde profundidade. Contudo, o português é língua de extraordinária riqueza lexical e estilística. Um único verbo pode apresentar múltiplas variações semânticas:

- Para “falar”: afirmar, declarar, comentar, proclamar, murmurar, bradar;
- Para “andar”: caminhar, marchar, vaguear, passear.

Essa riqueza amplia significativamente as possibilidades expressivas do teólogo, permitindo maior precisão argumentativa e refinamento retórico. Não por acaso, escritores como Machado de Assis, Guimarães Rosa e Clarice Lispector exploraram profundamente as potencialidades expressivas da língua portuguesa. O resgate da leitura, portanto, não representa apenas prática cultural desejável, mas necessidade intelectual indispensável à formação teológica séria.

## **5. Línguas Bíblicas e a Ilusão do Saber**

Nos últimos anos, cresceu significativamente o interesse pelas línguas bíblicas no contexto teológico brasileiro, especialmente nas redes sociais. Tal movimento possui méritos importantes, sobretudo por reconhecer que os textos bíblicos foram originalmente escritos em hebraico, aramaico e grego. Contudo, muitos equívocos interpretativos

decorrem não da complexidade dessas línguas, mas da fragilidade no domínio da própria língua materna.

Em diversos contextos acadêmicos, observa-se que estudantes interessados em hebraico ou grego frequentemente desconhecem conceitos elementares da gramática portuguesa, como modos verbais, funções sintáticas, tonicidade silábica ou organização argumentativa. Essa deficiência compromete diretamente a interpretação bíblica. Afinal, torna-se extremamente difícil compreender fenômenos linguísticos complexos em outra língua sem dominar adequadamente os mecanismos fundamentais da própria linguagem materna.<sup>36</sup>

O estudo das línguas bíblicas exige competências metalinguísticas sofisticadas. Conceitos como transitividade, aspecto verbal, concordância, subordinação e relações semânticas encontram-se presentes tanto na língua portuguesa quanto nas línguas bíblicas. Desse modo, o domínio do vernáculo funciona como fundamento preliminar para estudos exegéticos mais avançados.

Além disso, observa-se frequentemente certo fenômeno de superficialidade acadêmica nas redes sociais, em que o uso pontual de termos hebraicos ou gregos produz aparência de erudição sem efetivo rigor interpretativo. Nesse contexto, a linguagem pode tornar-se instrumento de impressionismo intelectual, e não de clareza hermenêutica. O

---

<sup>36</sup> O intuito não é desmotivar o estudo das línguas bíblicas; pelo contrário, busca-se conscientizar acerca da importância da L1 (primeira língua) no processo de aprendizagem de uma segunda língua. Sobre essa questão, ver: NOONAN, Jennifer E. *A Handbook of Second Language Acquisition for Biblical Studies: Insights of Modern Language Instruction for Teaching Biblical Languages*. GlossaHouse, 2022. Não obstante, é fundamental compreender as razões pelas quais o estudo das línguas bíblicas se faz necessário. Nesse sentido, recomenda-se a leitura do artigo “Línguas bíblicas — pra quê?”, escrito por Danillo Santos e publicado na plataforma Substack em julho de 2025.

problema, portanto, não está no estudo das línguas bíblicas em si, mas na tentativa de estudá-las sem fundamentos linguísticos sólidos. A formação teológica equilibrada exige integração entre:

- domínio do vernáculo;
- competência interpretativa;
- leitura consistente;
- conhecimento histórico;
- e aprofundamento exegético.

Sem essa base, corre-se o risco de produzir interpretações frágeis, argumentos confusos e comunicação ministerial ineficaz.

## **6. Linguagem, Hermenêutica e Responsabilidade Teológica**

Toda atividade teológica depende, inevitavelmente, da linguagem. A interpretação das Escrituras, a formulação doutrinária, a produção de sermões e a comunicação pastoral ocorrem linguisticamente. Nesse sentido, a linguagem não constitui mero instrumento periférico da teologia, mas o próprio meio através do qual a reflexão teológica se organiza. Paul Ricoeur argumenta que o texto possui autonomia interpretativa e exige mediação hermenêutica cuidadosa.<sup>37</sup> Isso implica reconhecer que a compreensão bíblica não depende apenas de espiritualidade ou intenção subjetiva, mas também de competências interpretativas linguisticamente estruturadas.

Da mesma forma, Gadamer compreende a linguagem como horizonte da compreensão humana. Toda interpretação ocorre dentro de determinada tradição

---

<sup>37</sup> RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009.

linguística e histórica.<sup>38</sup> Consequentemente, a deficiência linguística pode limitar significativamente a profundidade da reflexão teológica.

A hermenêutica responsável exige:

- clareza conceitual;
- rigor semântico;
- atenção sintática;
- competência argumentativa;
- consciência discursiva.

O teólogo que negligencia a linguagem compromete não apenas sua comunicação, mas também sua própria capacidade interpretativa. Nesse sentido, a maturidade intelectual manifesta-se também na capacidade de comunicar ideias complexas de forma clara, organizada e linguisticamente consistente.

## 7. Conclusão

O domínio do vernáculo deve ser compreendido como necessidade fundamental para a formação intelectual do teólogo. A linguagem não constitui mero instrumento periférico da atividade teológica; ela é o próprio meio através do qual o pensamento se organiza, a interpretação se desenvolve e a mensagem é comunicada.

Nesse sentido, o estudo sério da língua portuguesa não pode ser negligenciado em favor de busca prematura por especializações técnicas nas línguas bíblicas. Sem base sólida no vernáculo, corre-se o risco de produzir interpretações frágeis, argumentos confusos e

---

<sup>38</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

comunicação ineficaz. Além disso, o domínio linguístico fortalece a clareza argumentativa, amplia a capacidade expressiva e contribui para a maturidade intelectual do intérprete.

A gramática normativa, embora frequentemente reduzida a conjunto de regras prescritivas, desempenha função importante na organização do pensamento e na padronização da comunicação formal. Sua finalidade não consiste em restringir a linguagem, mas em oferecer instrumentos de clareza e precisão discursiva. Do mesmo modo, o resgate da leitura revela-se indispensável para a formação teológica contemporânea. A leitura amplia repertórios, fortalece a interpretação, aprofunda a argumentação e desenvolve a sensibilidade linguística do intérprete.

Conclui-se, portanto, que o domínio do vernáculo constitui elemento essencial para a maturidade intelectual, para a responsabilidade hermenêutica e para a comunicação eficaz da teologia. Afinal, se a teologia é comunicada em português, então o português constitui o primeiro púlpito do teólogo.

## A MATERIALIDADE SEMÂNTICA NO PENTATEUCO: UMA ANÁLISE FILOLÓGICO-COMPARATIVA À LUZ DO ACADIANO

Rev. Dr. Thiago Nunes<sup>39</sup>

Thiagocn08@gmail.com

### Resumo

O presente artigo investiga a materialidade semântica de termos antropológicos fundamentais no Pentateuco, com ênfase no vocábulo *nephesh* (נֶפֶשׁ). Partindo da hipótese de que a tradição exegética ocidental impôs categorias metafísicas gregas e dualistas ao texto bíblico, obscurecendo sua natureza concreta e corporificada, o estudo propõe uma reconstrução do horizonte semântico original à luz da filologia semítica comparada, especialmente do acadiano.

A metodologia adotada é interdisciplinar, articulando a exegese filológica, a crítica textual e a análise linguística moderna. Por meio da comparação entre o hebraico bíblico e o campo semântico do cognato acadiano *napšu(m)*, bem como de paralelos em textos da tradição mesopotâmica (*Atra-Ḫašīs*) e ugarítica, demonstra-se que a antropologia do Antigo Oriente Próximo concebe o ser humano como uma unidade viva e animada, e não como a união de substâncias ontologicamente independentes.

A análise detalhada de Gênesis 2:7 revela que a expressão *nephesh ḥayyāh* designa a constituição do homem como um "ser vivente" integrado, em plena sintonia com o uso do termo para animais e para a identidade pessoal em outros estratos do Antigo

---

<sup>39</sup> NUNES, Thiago Cardoso. Rev. Prof. Dr. Thiago Cardoso Nunes – Coordenador do Centro Presbiteriano de Pós-graduação George Gillespie, Bacharel em Teologia, Bacharel em Filosofia Cristã, Bacharelado em Língua Grega, Bacharelado em Linguística, Mestre em Bíblia Hebraica, Doutor em Bíblia Hebraica, Doutor em Dogmática Reformada, Doutorando em Teologia Histórica com ênfase no Presbiterianismo escocês.

Testamento. Conclui-se que a tradução de *nephesh* como "alma" constitui, frequentemente, um anacronismo semântico que desconsidera a ontologia unitária e a materialidade fisiológica inerente à linguagem bíblica original.

**Palavras-chave:** Pentateuco; Filologia Comparada; Acadiano; *Nephesh*; Antropologia Bíblica; Materialidade Semântica.

### **Abstract**

This article investigates the semantic materiality of fundamental anthropological terms in the Pentateuch, with an emphasis on the word *nephesh* (נֶפֶשׁ). Based on the hypothesis that Western exegetical tradition imposed Greek and dualistic metaphysical categories on the biblical text, obscuring its concrete and embodied nature, the study proposes a reconstruction of the original semantic horizon in light of comparative Semitic philology, especially Akkadian. The methodology is interdisciplinary, linking philological exegesis, textual criticism, and modern linguistic analysis. By comparing Biblical Hebrew with the semantic field of the Akkadian cognate *napšu(m)*, as well as parallels in Mesopotamian (*Atra-Hasīs*) and Ugaritic traditions, it is demonstrated that Ancient Near Eastern anthropology conceives the human being as an integrated living unit, rather than a union of ontologically independent substances.

A detailed analysis of Genesis 2:7 reveals that the expression *nephesh hayyāh* designates the constitution of man as an integrated "living being," in full harmony with the term's use for animals and personal identity in other strata of the Old Testament. The study concludes that the translation of *nephesh* as "soul" often constitutes a semantic anachronism that disregards the unitary ontology and physiological materiality inherent in the original biblical language.

**Keywords:** Pentateuch; Comparative Philology; Akkadian; *Nephesh*; Biblical Anthropology; Semantic Materiality.

## Introdução

A interpretação do texto bíblico, especialmente no âmbito do Pentateuco, tem sido historicamente marcada por um fenômeno recorrente: o deslocamento semântico decorrente dos processos de tradução e recepção cultural. Ao longo da tradição exegética, termos fundamentais do hebraico bíblico foram progressivamente reinterpretados à luz de categorias conceituais posteriores, sobretudo oriundas do pensamento greco-ocidental, resultando na substituição de estruturas semânticas concretas e corporais por abstrações metafísicas que não pertencem ao horizonte linguístico original do Antigo Oriente Próximo. Tal processo não constitui mera adaptação terminológica, mas implica uma reconfiguração profunda da ontologia subjacente à linguagem bíblica<sup>40</sup>.

Essa problemática manifesta-se de forma particularmente evidente no campo da antropologia bíblica. Termos como נֶפֶשׁ (*nephesh*), רוּחַ (*rûah*), אַף (*'aph*) e רַחֲמִים (*rah'amim*) são tradicionalmente traduzidos por equivalentes como “alma”, “espírito”, “ira” e “compaixão”. Contudo, tais traduções carregam pressupostos conceituais estranhos ao universo semítico, introduzindo aquilo que pode ser descrito como anacronismo semântico, isto é, a projeção de categorias tardias sobre um sistema linguístico anterior<sup>41</sup>. Nesse sentido, a equivalência lexical direta revela-se metodologicamente insuficiente, pois ignora o caráter relacional, contextual e histórico do significado.

A superação desse problema exige o retorno ao texto hebraico em sua materialidade linguística. A língua hebraica bíblica apresenta uma forte orientação à concretude, expressando realidades abstratas por meio de categorias corporais, fisiológicas e fenomenológicas. Tal característica se evidencia tanto na morfologia quanto na sintaxe, cuja análise requer a articulação entre a tradição gramatical clássica, representada por

---

<sup>40</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

<sup>41</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961

Gesenius, e abordagens modernas de cunho funcional e discursivo, como a proposta por Waltke e O'Connor<sup>42</sup>. Nesse contexto, a distinção entre tempo e aspecto verbal torna-se fundamental para a correta interpretação do sistema verbal hebraico, conforme demonstrado pela linguística contemporânea<sup>43</sup>.

A análise lexical, por sua vez, deve ser conduzida a partir de instrumentos que considerem o campo semântico das palavras em seu uso histórico e contextual. O léxico de Holladay, bem como o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, oferecem subsídios essenciais para a identificação das nuances semânticas e de seu desenvolvimento teológico<sup>44</sup>. Todavia, tais ferramentas devem ser utilizadas em conjunto com a crítica textual, uma vez que o texto massorético representa apenas uma das tradições de transmissão do corpus bíblico. A análise crítica, conforme sistematizada por Tov, permite avaliar variantes textuais e compreender os processos de estabilização do texto<sup>45</sup>.

Além disso, a tradição da Septuaginta constitui um testemunho interpretativo indispensável para a compreensão da recepção antiga do texto hebraico. Enquanto tradução produzida em contexto helenístico, a LXX reflete tanto dependência lexical quanto processos de reinterpretação semântica, evidenciando a tensão entre fidelidade ao texto fonte e adaptação ao idioma receptor<sup>46</sup>. Estudos recentes demonstram que essa

---

<sup>42</sup> GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, Emil; COWLEY, A. E. Gesenius' Hebrew Grammar. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1910.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

<sup>43</sup> COMRIE, Bernard. Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

<sup>44</sup> HOLLADAY, William L. Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1998.

<sup>45</sup> TOV, Emanuel. Crítica Textual da Bíblia Hebraica. Rio de Janeiro: BV Books, 2017.

<sup>46</sup> THACKERAY, H. St. John. A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

tradução não é neutra, mas participa ativamente da construção de sentido, incorporando elementos de intertextualidade e dependência lexical<sup>47</sup>.

Entretanto, a plena compreensão do campo semântico dos termos hebraicos exige a ampliação do horizonte de análise para além do próprio corpus bíblico. O hebraico bíblico integra um continuum linguístico mais amplo, pertencente à família semítica, no qual o acadiano ocupa posição privilegiada devido à sua vasta documentação textual. A filologia comparada permite identificar correspondências lexicais e reconstruir campos semânticos compartilhados, funcionando como um controle diacrônico essencial. Nesse contexto, termos como נְפֶשׁ (*nephesh*) encontram paralelos diretos no acadiano *napšu(m)*, cujo campo semântico abrange “vida”, “respiração” e “ser vivente”, sugerindo uma concepção antropológica profundamente enraizada na experiência corporal.

Tal leitura encontra respaldo no próprio texto bíblico, como em Gênesis 2:7, onde o ser humano não “recebe” uma entidade metafísica denominada “alma”, mas “torna-se” uma נְפֶשׁ חַיָּה (*nephesh hayyāh*), isto é, um ser vivente. Essa formulação indica uma ontologia integrada, na qual corpo, respiração e vida constituem uma unidade indivisível.

Diante dessas considerações, o presente estudo parte da hipótese de que os termos antropológicos fundamentais do Pentateuco preservam uma estrutura semântica material e incorporada, compartilhada com outras línguas semíticas, especialmente o acadiano, e que essa estrutura foi progressivamente obscurecida por processos de tradução e recepção influenciados por categorias filosóficas posteriores. O objetivo desta pesquisa é reconstruir o campo semântico original desses termos por meio de uma abordagem interdisciplinar que integra exegese filológica, análise linguística, crítica textual e comparação semítica.

---

<sup>47</sup> THEOCHAROUS, Myrto. *Lexical Dependence and Intertextual Allusion in the Septuagint of the Twelve Prophets*. London: T&T Clark, 2012.

Para tanto, este trabalho fundamenta-se em um corpus primário composto pelo texto massorético, acessado por meio de edições interlineares críticas, bem como por instrumentos lexicográficos, gramaticais e teológicos de referência. A análise é conduzida em diálogo com a crítica textual, com a tradição da Septuaginta e com contribuições da linguística moderna, integrando diferentes níveis de investigação para a reconstrução do horizonte semântico original do texto bíblico.

### **METODOLOGIA**

A presente investigação adota uma abordagem metodológica interdisciplinar, situada na interface entre exegese bíblica, filologia semítica comparada e linguística aplicada ao texto antigo. O objetivo não é apenas descrever o significado de termos isolados, mas reconstruir o campo semântico no qual tais termos operam, considerando sua materialidade linguística, seu funcionamento discursivo e suas correspondências no contexto mais amplo do Antigo Oriente Próximo.

A análise parte do texto massorético da Bíblia Hebraica, acessado por meio de edições interlineares críticas, que permitem a observação direta das estruturas morfológicas e sintáticas do hebraico bíblico. A descrição das formas linguísticas segue a tradição gramatical clássica, especialmente conforme sistematizada por Gesenius, sendo complementada por abordagens modernas de cunho funcional e discursivo, como a proposta por Waltke e O'Connor<sup>48</sup>.

No nível sintático, são considerados os padrões de organização da frase hebraica, com especial atenção ao sistema verbal e à progressão narrativa. A distinção entre tempo e aspecto verbal, conforme estabelecida pela linguística contemporânea, constitui elemento

---

<sup>48</sup> WALTKE; O'CONNOR. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*.

fundamental para a interpretação do discurso, permitindo compreender não apenas quando uma ação ocorre, mas como ela é concebida dentro da estrutura textual<sup>49</sup>.

A análise lexical fundamenta-se em instrumentos especializados que privilegiam o campo semântico das palavras em seu uso histórico e contextual. Nesse sentido, o léxico de Holladay e o Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento são utilizados como referências primárias para a identificação das nuances semânticas e de seu desenvolvimento teológico<sup>50</sup>. Tal abordagem evita a redução do significado a equivalentes fixos, considerando a polissemia e a variação contextual como elementos constitutivos da linguagem.

A investigação incorpora ainda os princípios da crítica textual, conforme sistematizados por Tov, visando avaliar variantes e compreender os processos de transmissão do texto bíblico<sup>51</sup>. Paralelamente, a tradição da Septuaginta é considerada como testemunho interpretativo antigo, permitindo observar como o texto hebraico foi compreendido e traduzido em contexto helenístico<sup>52</sup>.

O eixo central da metodologia reside na filologia comparada, especialmente na análise das correspondências entre o hebraico bíblico e o acadiano. A partir da comparação com corpora acadianos e outros materiais do Antigo Oriente Próximo, busca-se reconstruir campos semânticos compartilhados, utilizando o acadiano como controle diacrônico para a interpretação dos termos hebraicos. Tal procedimento permite situar o texto bíblico dentro de um horizonte linguístico mais amplo, evitando leituras anacrônicas e abstrações conceituais desvinculadas de seu contexto original.

---

<sup>49</sup> COMRIE, Bernard. *Aspect*.

<sup>50</sup> HOLLADAY; HARRIS; ARCHER; WALTKE.

<sup>51</sup> TOV, Emanuel.

<sup>52</sup> THACKERAY; THEOCHAROUS.

Por fim, a análise integra elementos da linguística textual e da análise do discurso, considerando o texto bíblico como unidade comunicativa dinâmica. O significado é compreendido não apenas como propriedade de palavras isoladas, mas como resultado da interação entre estruturas linguísticas, contexto e função discursiva. Dessa forma, a interpretação proposta neste estudo busca restituir à linguagem bíblica sua densidade semântica original, articulando forma, uso e contexto em uma abordagem integrada.

## O CONCEITO DE VIDA NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

### 1. A necessidade de reconstrução do horizonte semântico antigo

A reconstrução do campo semântico de termos antropológicos no Pentateuco exige que o intérprete abandone a ilusão de que o texto hebraico pode ser lido de maneira autossuficiente, como se seu vocabulário tivesse surgido e se desenvolvido sem contato com o ambiente linguístico e cultural do Antigo Oriente Próximo. O hebraico bíblico participa de um horizonte semítico mais amplo, no qual categorias fundamentais da existência humana, tais como vida, respiração, vigor, garganta, pessoa e morte, são formuladas a partir de uma lógica concreta e corporificada.<sup>53</sup>

Essa constatação é metodologicamente decisiva. O problema do presente estudo não é simplesmente determinar “o que uma palavra significa” em abstrato, mas recuperar o modo de conceber a vida em um universo linguístico que não opera, em seu estágio originário, com o mesmo dualismo substancial que passou a marcar fortemente a tradição

---

<sup>53</sup> MOSCATI, Sabatino; SPITALER, Anton; ULLENDORFF, Edward; VON SODEN, Wolfram (eds.). *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.

filosófica e teológica posterior. Quando o intérprete moderno lê termos como  $\psi\text{q}\text{q}$  e os toma automaticamente como equivalentes da noção de “alma” em sentido metafísico forte, ele corre o risco de deslocar o texto de seu campo semântico originário para um campo conceitual muito mais tardio.<sup>54</sup>

É precisamente nesse ponto que a filologia comparada se torna indispensável. Comparar o hebraico com o acadiano, o ugarítico e, em certa medida, com o pano de fundo sumério não significa apagar a singularidade do texto bíblico, mas disciplinar a interpretação. O comparatismo, quando metodologicamente controlado, não serve para dissolver a teologia bíblica no ambiente cultural, mas para impedir que categorias alheias ao ambiente antigo sejam projetadas sobre a linguagem do texto.<sup>55</sup>

O ambiente do Antigo Oriente Próximo não oferece apenas paralelos temáticos; ele oferece estruturas semânticas compartilhadas. Isso vale de modo especial para termos relacionados à vida. A documentação cuneiforme mostra que a existência humana era frequentemente compreendida em termos de animação, respiração, funcionalidade orgânica, energia vital e integridade corporal. O ser humano não era pensado, primariamente, como a união de duas substâncias ontologicamente independentes, mas como uma realidade viva, animada e funcional.<sup>56</sup>

Assim, antes de entrar diretamente em Gênesis 2:7, é necessário reconstruir o horizonte mais amplo em que o texto opera. Tal reconstrução passa, em primeiro lugar, pelo exame do acadiano, pois é ali que dispomos de documentação lexical e textual

---

<sup>54</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

<sup>55</sup> MOSCATI, Sabatino; SPITALER, Anton; ULLENDORFF, Edward; VON SODEN, Wolfram (eds.). *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.

<sup>56</sup> HARRISON, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1969.

suficientemente vasta para observar como o campo da vida era linguística e culturalmente estruturado.

## 2 O acadiano e a semântica de *napšu(m)* / *napištu*

No âmbito da filologia semítica, o acadiano ocupa posição privilegiada por duas razões fundamentais. Primeiro, por sua antiguidade e por sua longa duração histórica. Segundo, pela extensão e diversidade de sua documentação: textos administrativos, literários, jurídicos, religiosos, cartas, inscrições reais e composições sapienciais. Essa massa documental permite trabalhar com o vocabulário não apenas em nível dicionarístico, mas em contextos reais de uso.<sup>57</sup>

O *A Concise Dictionary of Akkadian* registra *napšu* e formas correlatas dentro de um campo semântico que inclui “vida”, “pessoa”, “ser vivente”, “garganta”, “pescoço” e existência individual concreta.<sup>58</sup> Já o *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* amplia e aprofunda esse quadro, mostrando a elasticidade funcional do vocábulo em diferentes gêneros textuais.<sup>59</sup> O dado central, porém, é este: o termo não se apresenta, de forma primária, como o nome técnico de uma substância imaterial autônoma. Seu funcionamento mais antigo e mais amplo aponta para a vida concreta e para a pessoa enquanto portadora dessa vida.

Esse ponto precisa ser sublinhado. Quando um vocábulo pode designar ao mesmo tempo a vida, a garganta, o pescoço, a pessoa e a própria integridade existencial de alguém, a conclusão mais prudente não é que os antigos confundiam categorias que nós distinguimos melhor. A conclusão mais prudente é que seu mundo semântico era

<sup>57</sup> HUEHNERGARD, John. *A Grammar of Akkadian*. 3. ed. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.

<sup>58</sup> BLACK, Jeremy; GEORGE, Andrew; POSTGATE, Nicholas. *A Concise Dictionary of Akkadian*. 2. corrected printing. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

<sup>59</sup> OPPENHEIM, A. Leo; REINER, Erica (eds.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 1: A, Part I*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1964.

organizado de outro modo. A garganta não é aqui um detalhe anatômico irrelevante; ela é o lugar da respiração, da vulnerabilidade, do sustento e da expressão da vida. A pessoa não aparece fora de sua corporeidade; ela é pensada a partir da própria condição viva e corporificada.<sup>60</sup>

Em muitos contextos jurídicos e narrativos, preservar a *napšū* de alguém equivale a preservar sua vida concreta; atentar contra a *napšū* de alguém equivale a atentar contra sua própria existência. A palavra atravessa, portanto, o campo da biologia, da identidade pessoal e da sobrevivência histórica. Isso demonstra que o antigo mundo acadiano não separava facilmente o “princípio da vida” da “pessoa viva”. A vida não é um objeto que o indivíduo possui; ela é a condição concreta da própria pessoa.<sup>61</sup>

Essa observação tem peso direto para o presente estudo. Se o cognato acadiano mais próximo de *נַפְשׁוֹ* opera em um campo semântico marcadamente corporificado, então a carga da prova se desloca. Já não cabe presumir que o hebraico deva ser lido, por padrão, em chave metafísica dualista. Ao contrário: o dado filológico comparativo sugere que o sentido primário de *נַפְשׁוֹ* deve ser procurado em uma semântica de vida incorporada, respiração, pessoa concreta e ser vivente.

A gramática acadiana reforça esse quadro ao mostrar como o léxico vital se associa à estrutura verbal e nominal de modo funcional, não especulativo. A vida é tratada como estado, processo, preservação, perda, restauração e exposição ao risco.<sup>62</sup> A própria organização gramatical dos textos mostra que tais termos não surgem como categorias

---

<sup>60</sup> BLACK, Jeremy; GEORGE, Andrew; POSTGATE, Nicholas. *A Concise Dictionary of Akkadian*. 2. corrected printing. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

<sup>61</sup> OPPENHEIM, A. Leo; REINER, Erica (eds.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 1: A, Part I*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1964.

<sup>62</sup> CAPLICE, Richard I. Introduction to Akkadian. Rome: Biblical Institute Press, 1988.

ontológicas abstratas, mas como elementos de um mundo em que viver, respirar, alimentar-se, mover-se e subsistir constituem uma única realidade existencial.

### 3 Vida e criação na tradição mesopotâmica: o testemunho de Atra-Ḫasīs

A documentação lexical adquire maior clareza quando observada em textos de criação. Nesse ponto, o *Atra-Ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood* é especialmente importante. O relato da criação do ser humano, ainda que inserido em moldura mitológica própria, preserva uma antropologia profundamente instrutiva: o homem é formado a partir de matéria e recebe um princípio de animação que o torna vivo.<sup>63</sup> O centro do relato não está em distinguir uma substância corporal e outra espiritual, mas em explicar como a matéria se torna vida.

Esse dado é decisivo. A pergunta antropológica subjacente ao texto mesopotâmico é: “como o ser humano foi constituído como organismo vivo?”. Não é: “como uma alma foi colocada dentro de um corpo?”. Essa diferença de formulação já revela duas ontologias muito distintas. No ambiente mesopotâmico, o problema da vida é pensado em termos de animação funcional. A matéria é vivificada. O corpo torna-se organismo. A vida aparece como princípio de animação, não como entidade substancial independente.<sup>64</sup>

Isso não significa que o texto bíblico de Gênesis dependa diretamente de Atra-Ḫasīs em todos os seus detalhes, nem que a teologia de Gênesis seja apenas versão desmitologizada de um relato babilônico. Significa, porém, que ambos pertencem a um mundo antigo em que a vida humana é pensada como vida animada. A singularidade de

---

<sup>63</sup> LAMBERT, W. G.; MILLARD, A. R. *Atra-Ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

<sup>64</sup> LAMBERT, W. G.; MILLARD, A. R. *Atra-Ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon Press, 1969

Gênesis está na forma como reordena teologicamente esse universo, não em romper de maneira absoluta com a lógica linguística do ambiente em que surgiu.<sup>65</sup>

A comparação, portanto, ilumina um aspecto central da questão. Se, no mundo mesopotâmico, a criação do homem é narrada como a constituição de um corpo vivo mediante animação, então a leitura de Gênesis 2:7 como simples “inserção de uma alma imaterial” em um corpo previamente pronto torna-se muito menos plausível do ponto de vista histórico-semântico. O mais provável é que o texto bíblico opere com uma lógica semelhante, ainda que teologicamente reconfigurada: o homem é formado da terra, recebe o sopro, e assim se torna um ser vivente.

Em outras palavras, o dado mesopotâmico não prova a exegese de Gênesis, mas estabelece um limite interpretativo: ele mostra que o horizonte antigo conhecia e privilegiava uma antropologia de animação e integração, não uma antropologia de separação substancial. Essa constatação deve ser levada a sério quando se chega à análise de *נִפְתָּח הַיָּהוָה*.

#### 4 O pano de fundo sumério: vida, energia e funcionalidade

Embora o sumério não pertença à família semítica, sua importância para a história cultural da Mesopotâmia é incontornável. A literatura gramatical e histórica mostra que o mundo sumério legou ao ambiente sumério-acadiano uma série de estruturas simbólicas por meio das quais a vida humana passou a ser pensada.<sup>66</sup> Isso inclui a associação entre vitalidade, água, força, sopro, movimento e funcionalidade orgânica.

<sup>65</sup> ROGERS, Robert William (ed. and trans.). *Cuneiform Parallels to the Old Testament*. New York: Eaton & Mains; Cincinnati: Jennings & Graham, 1912

<sup>66</sup> EDZARD, Dietz Otto. *Sumerian Grammar*. Leiden; Boston: Brill, 2003.

O dado não deve ser superestimado, mas tampouco subestimado. O presente estudo não argumenta por uma derivação direta entre vocábulos sumérios e hebraicos, mas por um ambiente civilizacional de longa duração, no qual as categorias da vida eram formuladas em estreita relação com o corpo vivo e com a energia que o sustenta. A vida não é um conceito especulativo desprendido do organismo; é o modo como o organismo subsiste, atua e permanece.<sup>67</sup>

Em termos históricos, isso significa que, quando o acadiano floresce como língua de alta cultura, ele já o faz em um mundo intelectual que há séculos lida com a vida em chave funcional. O humano é o ser que se move, respira, trabalha, alimenta-se, sofre, envelhece e morre. A sua identidade é inseparável dessa condição vital concreta. O resultado disso, para o nosso tema, é claro: a semântica da vida no Antigo Oriente Próximo nasce e se desenvolve em um quadro fortemente incorporado.

Essa conclusão é importante porque impede que a leitura do hebraico parta de um pressuposto filosoficamente tardio. Se o pano de fundo sumério-acadiano entende a vida como funcionalidade animada, então a opção exegética mais responsável é supor que o hebraico semítico antigo partilhe, em alguma medida, dessa mesma lógica, salvo prova textual em contrário.

### 5 O testemunho ugarítico: *npš* entre garganta, pessoa e vida

O material ugarítico talvez seja o mais próximo do hebraico para fins de comparação semântica ampla. O *Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* mostra que *npš* possui campo semântico vasto, incluindo “garganta”, “vida”, “pessoa”, “indivíduo”, “força vital”, “apetite” e “desejo”.<sup>68</sup> Esse é um dado de enorme relevância,

<sup>67</sup> CRAWFORD, Harriet (ed.). *The Sumerian World*. London; New York: Routledge, 2013.

<sup>68</sup> OLMO LETE, Gregorio del; SANMARTÍN, Joaquín; WATSON, Wilfred G. E. (trans. and ed.). *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. 3. rev. ed. Leiden; Boston: Brill, 2015.

porque revela que, no semítico noroeste, o termo correspondente não estava confinado ao significado abstrato de “alma”, mas circulava livremente entre o fisiológico, o vital e o pessoal.

Essa amplitude semântica não é acidental. Ela reflete uma organização da experiência humana em que a pessoa é pensada a partir da vida que nela pulsa, da garganta que respira, da fome que sente, do desejo que a move e da vulnerabilidade que a expõe à morte. A “pessoa” não aparece como conceito desvinculado do corpo; ela emerge do corpo vivo.<sup>69</sup>

O testemunho de *Religious Texts from Ugarit* reforça esse quadro. Ao comentar a relação entre vida, barro e força vital em textos ugaríticos, o autor observa uma lógica antropológica em que a vitalidade se contrapõe à matéria inerte de forma notavelmente próxima à dinâmica de Gênesis 2:7.<sup>70</sup> O paralelo deve ser tratado com cautela, mas ele é suficiente para mostrar que o mundo semítico noroeste já possuía categorias adequadas para pensar o humano em termos de matéria + vida, e não em termos de corpo + alma-substância.

Com isso, o argumento ganha densidade. O hebraico  $\psi\text{חַי}$  não está sozinho. Seu cognato ugarítico participa de um campo em que garganta, vida, desejo, pessoa e vigor coexistem semanticamente. Esse fato enfraquece ainda mais a leitura simplista que toma “alma” como tradução imediata e autoevidente. Não porque “alma” seja sempre impossível, mas porque, tomada sem qualificação, ela desloca o termo para um ambiente conceitual muito mais estreito e muito mais abstrato do que aquele em que o vocábulo realmente operava.

## 6 Síntese do horizonte ANE e implicações para o texto bíblico

---

<sup>69</sup> GORDON, Cyrus H. *Ugaritic Textbook*. Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1998.

<sup>70</sup> WYATT, Nicolas. *Religious Texts from Ugarit*. 2. ed. London; New York: Sheffield Academic Press, 2002.

Os dados levantados até aqui permitem formular algumas conclusões provisórias, mas importantes. Primeiro, o Antigo Oriente Próximo conhece um campo semântico da vida marcadamente corporificado. Segundo esse campo inclui garganta, respiração, vigor, integridade vital e pessoa concreta. Terceiro, os textos de criação do ambiente mesopotâmico tendem a pensar o humano como matéria animada, não como soma de duas substâncias autônomas. Quarto, o material ugarítico confirma que o semítico noroeste compartilha de forma significativa essa mesma lógica.<sup>71</sup>

Essas conclusões não resolvem, por si sós, a exegese de Gênesis 2:7. Mas elas fazem algo igualmente importante: estabelecem as condições corretas da exegese. Elas mostram que a pergunta certa não é: “como Gênesis insere uma alma no corpo?”, mas: “como Gênesis descreve a constituição de um ser humano vivo?”. A mudança de pergunta é decisiva, porque altera a moldura conceitual da interpretação.

Assim, ao chegarmos ao texto bíblico, não partiremos mais de uma noção abstrata de alma previamente importada, mas de um horizonte antigo no qual vida, corpo, respiração e pessoa pertencem a uma mesma rede de significação. Somente dentro desse horizonte será possível avaliar, com rigor, o valor de  $\psi\eta\eta$  em Gênesis 2:7 e determinar se a tradição de tradução preservou ou obscureceu sua materialidade originária.

## GÊNESIS 2:7: ANÁLISE FILOLÓGICA E SEMÂNTICA

### 1 Delimitação textual e estrutura do versículo

---

<sup>71</sup> MOSCATI, Sabatino; SPITALER, Anton; ULLENDORFF, Edward; VON SODEN, Wolfram (eds.). *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.

O texto de Gênesis 2:7, conforme preservado na tradição massorética, apresenta a seguinte formulação:

וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה

וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים

וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה

A estrutura do versículo é tripartida e apresenta uma progressão cuidadosamente organizada:

1. formação material
2. infusão vital
3. resultado existencial

Essa organização não é apenas narrativa, mas semântica. Cada segmento acrescenta uma camada à compreensão do que significa “ser humano” no texto. A leitura adequada exige que se observe não apenas o conteúdo de cada cláusula, mas a relação entre elas dentro da progressão verbal.<sup>72</sup>

## 2 Análise morfológica: sequência narrativa e ação divina

O verbo inicial וַיִּצֶר (*wayyiser*) está na forma wayyiqtol, característica da narrativa hebraica, indicando sequência de ações no passado.<sup>73</sup> Esse padrão reaparece em וַיִּפַּח (*wayyipah*) e prepara o desfecho com וַיְהִי (*wayehî*).

A sequência verbal não descreve eventos isolados, mas um processo contínuo:

- formar

<sup>72</sup> FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

<sup>73</sup> WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

- soprar
- tornar-se

A gramática hebraica, conforme descrita por Gesenius, indica que o wayyiqtol encadeia ações dentro de um fluxo narrativo coeso, e não apenas lista eventos desconectados.<sup>74</sup>

Essa observação é importante porque impede a leitura fragmentada do versículo. O texto não apresenta três ações independentes, mas um único processo de constituição do humano.

### 3 Estrutura sintática: o valor de ל + היה

A cláusula final: וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה é sintaticamente decisiva. A combinação do verbo היה (*hāyāh*) com a preposição ל (*l*) indica transformação ou entrada em estado.<sup>75</sup>

Isso significa que o texto não diz que o homem “recebeu” uma nephesh, mas que ele se tornou uma nephesh.

Essa distinção é fundamental:

- não há adição de substância
- há mudança de estado

A estrutura sintática, portanto, contradiz diretamente a leitura que pressupõe a inserção de uma entidade separada no corpo humano.

### 4 נְשֻׁמַת חַיִּים: sopro, respiração e vitalidade

<sup>74</sup> GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, Emil; COWLEY, A. E. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon Press, 1910.

<sup>75</sup> WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

A expressão נְשִׁמַת חַיִּים (*nishmat hayyim*) é tradicionalmente traduzida como “fôlego de vida”. O termo נְשָׁמָה está semanticamente ligado à respiração, ao sopro vital, e não a uma entidade espiritual abstrata.<sup>76</sup>

O paralelo com o contexto ANE é evidente:

- vida associada à respiração
- vitalidade como fenômeno corporal

A ação de “soprar” não indica a transmissão de uma substância metafísica, mas a ativação da vida no corpo formado.<sup>77</sup>

5 נְפֶשׁ חַיָּה: análise léxico-semântica

O termo נְפֶשׁ (*nephesh*) apresenta, conforme Holladay, um campo semântico que inclui:

- garganta
- vida
- pessoa
- ser vivente

e apenas secundariamente pode ser traduzido como “alma”.<sup>78</sup>

O DITAT reforça que o termo frequentemente designa o ser vivo como um todo, e não uma parte dele.<sup>79</sup>

Isso se torna ainda mais evidente quando se observa que o mesmo termo é usado para animais em Gênesis 1: “todo ser vivente” (*nephesh hayyāh*).

<sup>76</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

<sup>77</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

<sup>78</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

<sup>79</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

Isso cria um problema insuperável para a leitura dualista: animais também teriam “alma” no mesmo sentido?

A resposta mais coerente é que **נִפְּשׁוּ** significa “ser vivente”, não “alma imaterial”.

### 5.1 **נִפְּשׁוּ** aplicada aos animais: implicações semânticas

Um dos dados mais decisivos para a reconstrução do campo semântico de **נִפְּשׁוּ** no hebraico bíblico é o seu uso fora da esfera humana. Em Gênesis 1, o termo aparece de forma recorrente para designar seres vivos não humanos, como em:

“Produzam as águas enxames de seres viventes” (**וַיַּבְרֵא אֱלֹהִים אֶת-הַיָּם וַיַּבְרֵא אֶת-הַדָּגִים וְאֶת-כָּל-הַחַיָּה הַיָּמָיִת אֲשֶׁר-יִפְּשׁוּ**) (Gn 1:20)

“Produza a terra seres viventes” (**וַיַּבְרֵא אֱלֹהִים אֶת-הָאָרֶץ וַיַּבְרֵא אֶת-הַבְּהֵמָה וְאֶת-כָּל-הַחַיָּה הַיַּבֵּשֶׁת אֲשֶׁר-יִפְּשׁוּ**) (Gn 1:24)

Esse uso estabelece um ponto de partida hermenêutico incontornável. Se o mesmo termo que, em Gênesis 2:7, é tradicionalmente traduzido por “alma”, é aplicado indistintamente a animais, então sua carga semântica primária não pode ser a de uma entidade imaterial exclusiva do ser humano.<sup>80</sup>

A implicação é metodologicamente clara: o significado de **נִפְּשׁוּ** deve ser determinado pelo seu uso efetivo no texto, e não por categorias teológicas posteriores. Conforme enfatizado pela semântica bíblica contemporânea, o sentido de um termo emerge de seu campo de uso e de suas relações contextuais, não de definições isoladas.<sup>81</sup>

Dessa forma, o emprego de **נִפְּשׁוּ** para animais indica que o termo designa, em primeiro nível, a condição de ser vivo, isto é, um organismo dotado de vida, respiração e movimento. A tradução por “ser vivente” preserva essa amplitude semântica, ao passo que a tradução por “alma” tende a restringi-la indevidamente.

### 5.2 **נִפְּשׁוּ** como “pessoa”: extensão semântica e identidade

<sup>80</sup> BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson, 1996.

<sup>81</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Além de seu uso para designar seres vivos em geral, *נֶפֶשׁ* é frequentemente empregado no Antigo Testamento como equivalente de “pessoa”. Esse uso aparece em contextos narrativos, legais e censitários, nos quais a palavra indica o indivíduo como unidade concreta.

Exemplos incluem:

- “setenta pessoas (*נֶפֶשׁ*) desceram ao Egito” (Gn 46:27)
- “toda pessoa (*נֶפֶשׁ*) que comer sangue” (Lv 17:10).

Nesses casos, *נֶפֶשׁ* não designa uma parte do ser humano, mas o próprio indivíduo.<sup>82</sup>

A pessoa não é apresentada como possuidora de uma *nephesh*; ela é identificada como *nephesh*. Essa equivalência semântica reforça a tese de que o termo opera em um nível ontológico unitário, e não dualista.

Do ponto de vista linguístico, isso indica um processo de extensão semântica típico: um termo originalmente associado à vida concreta passa a designar o portador dessa vida, isto é, a pessoa.<sup>83</sup> Tal processo não implica abstração metafísica, mas generalização funcional dentro do mesmo campo experiencial.

Assim, *נֶפֶשׁ* articula três dimensões interligadas:

- vida
- organismo vivo
- pessoa

Essas dimensões não são categorias separadas, mas aspectos de uma mesma realidade. A fragmentação dessas dimensões em “corpo” e “alma” constitui uma operação conceitual posterior, não um dado do texto.

---

<sup>82</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

<sup>83</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

### 5.3 **שָׁמַח**, desejo e experiência corporal

Outro aspecto relevante do campo semântico de **שָׁמַח** é sua associação com desejo, apetite e emoção. Em diversos textos, o termo aparece ligado à fome, à sede e à vontade:

- “a sua **שָׁמַח** deseja carne” (Dt 12:20)
- “minha **שָׁמַח** tem sede de Deus” (Sl 42:2)

Esses usos reforçam a dimensão corporal do termo. O desejo não é atribuído a uma entidade imaterial separada, mas ao próprio ser humano enquanto organismo vivo.<sup>84</sup> A sede, a fome e o anseio são expressões da vida em sua dimensão experiencial.

Do ponto de vista semântico, isso indica que **שָׁמַח** funciona como um ponto de convergência entre:

- fisiologia (fome, sede)
- psicologia (desejo, anseio)
- existência (vida, pessoa)

Essa convergência não deve ser interpretada como confusão conceitual, mas como característica própria de um sistema linguístico que não fragmenta a experiência humana em compartimentos ontológicos rígidos.

### 5.4 Implicações para a tradução: crítica à equivalência “alma”

A tradução tradicional de **שָׁמַח** por “alma” apresenta dificuldades significativas quando confrontada com o conjunto dos dados analisados. Embora o termo “alma” possa, em determinados contextos, capturar aspectos da interioridade humana, ele carrega

---

<sup>84</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

consigo uma história conceitual marcada pelo dualismo corpo–alma, especialmente no contexto filosófico grego e na tradição teológica posterior.

Essa carga conceitual tende a obscurecer a materialidade semântica do termo hebraico.<sup>85</sup> Ao traduzir נַפְשׁוֹ como “alma” sem qualificação, corre-se o risco de introduzir no texto uma distinção ontológica que ele não expressa explicitamente.

A alternativa “ser vivente” apresenta vantagens evidentes, pois preserva:

- a aplicação a humanos e animais
- a ligação com a vida concreta
- a unidade do ser

Todavia, mesmo essa tradução deve ser utilizada com consciência de suas limitações, uma vez que nenhum equivalente em língua moderna reproduz integralmente o campo semântico do termo hebraico.

### 5.5 Síntese da expansão semântica

A análise ampliada de נַפְשׁוֹ permite estabelecer algumas conclusões fundamentais:

1. O termo designa seres vivos em geral, incluindo animais.
2. Pode funcionar como equivalente de “pessoa”, indicando o indivíduo como totalidade.
3. Está associado a funções corporais e experiências vitais, como desejo e respiração.
4. Não apresenta, em seu uso primário, evidência de um dualismo ontológico entre corpo e alma.

---

<sup>85</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Esses dados convergem para uma compreensão integrada da antropologia bíblica, na qual o ser humano é concebido como unidade viva, e não como composto de substâncias independentes.

Dessa forma, a leitura de Gênesis 2:7 como descrição da constituição de um “ser vivente” encontra sólido respaldo.

Dessa forma, a leitura de Gênesis 2:7 como descrição da constituição de um “ser vivente” encontra sólido respaldo não apenas na análise interna do texto hebraico, mas também na distribuição mais ampla do termo  $\psi\text{ִנְּֿ}$  no corpus veterotestamentário, em seu emprego para seres humanos e animais e em sua inserção no horizonte semântico partilhado pelas línguas semíticas do Antigo Oriente Próximo. Tal convergência indica que a interpretação do versículo não deve partir de uma ontologia dualista previamente assumida, mas do funcionamento efetivo do vocábulo em seu contexto linguístico, textual e histórico.

Em outras palavras, a análise semântica de  $\psi\text{ִנְּֿ}$ , longe de confirmar a ideia de uma entidade imaterial acrescentada ao corpo, conduz antes à concepção de uma vida incorporada, concreta e relacional. O ser humano não é descrito como portador de uma “alma” no sentido metafísico posterior, mas como uma realidade vivente constituída pela ação divina.

Essa conclusão, entretanto, exige confirmação por meio de uma análise mais detalhada da própria estrutura do versículo. Torna-se necessário examinar como a progressão verbal de Gênesis 2:7 articula a relação entre formação material, sopro vital e estado resultante, bem como investigar de que modo a tradição da Septuaginta, ao traduzir  $\psi\text{ִנְּֿ}$  por  $\psi\text{υχή}$ , contribui para uma possível reconfiguração semântica do texto. Somente após esse duplo movimento, exegético e histórico-semântico, será possível estabelecer com maior precisão o alcance da expressão  $\psi\text{ִנְּֿ הֵן}$ .

## 6 Aspecto verbal, progressão narrativa e ontologia em Gênesis 2:7

A análise de Gênesis 2:7 não pode limitar-se ao estudo dos substantivos centrais do versículo. A própria progressão verbal da passagem participa ativamente da construção de seu sentido, não apenas como veículo narrativo, mas como estrutura semântica e ontológica. O texto é organizado por uma série de formas narrativas que não apenas relatam ações divinas sucessivas, mas estruturam, de maneira precisa, a transição entre matéria, animação e condição existencial. O versículo, portanto, não descreve elementos justapostos, como se fossem componentes independentes de uma composição ontológica; ele descreve um processo, um movimento interno de constituição do humano. Esse ponto é decisivo, porque a ontologia implícita do texto emerge precisamente da forma como as ações se encadeiam. A tradição gramatical do hebraico bíblico observa que a sequência narrativa veiculada pelo *wayyiqtol* constitui um mecanismo essencial de progressão discursiva, em que as ações não são simplesmente enumeradas, mas ordenadas como estágios de um desenvolvimento coerente, funcionalmente interdependente e orientado para um resultado.<sup>86</sup>

No caso de Gênesis 2:7, essa progressão se articula em três movimentos fundamentais: formar, soprar e tornar-se. O primeiro verbo, וַיִּצֶר (wayyiser), descreve a ação modeladora divina aplicada à matéria terrestre, evocando a imagem do oleiro que dá forma ao barro. A raiz יצר (y-ṣ-r) carrega, no hebraico bíblico, um campo semântico que ultrapassa a simples fabricação: trata-se de modelagem intencional, de conformação com

---

<sup>86</sup> GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, Emil; COWLEY, A. E. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon Press, 1910.

propósito.<sup>87</sup> A literatura lexical evidencia que יָצַר está associado a atos de formação cuidadosa e dirigida, frequentemente em contraste com verbos mais gerais de criação, como בָּרָא (*bārā*), que podem enfatizar a iniciativa divina sem destacar o aspecto artesanal.<sup>88</sup> Assim, já no primeiro movimento do versículo, o ser humano é apresentado não como resultado de um ato abstrato, mas como produto de uma ação concreta, deliberada e teleologicamente orientada.

Essa dimensão é reforçada pelos paralelos intertextuais. Em Isaías 29:16 e Jeremias 18, a metáfora do oleiro e do barro ilustra a soberania divina e a maleabilidade da criatura diante do Criador.<sup>89</sup> Tais textos mostram que יָצַר implica relação, dependência e finalidade. O homem, portanto, não é apenas feito; ele é formado para algo. Esse dado já impede leituras que tratem o corpo como um invólucro neutro ao qual algo será posteriormente acrescentado.

O segundo verbo, וַיִּפַּח (*wayyipah*), deriva da raiz נִפַּח (*n-p-h*), cujo significado básico é soprar, insuflar, expirar. Diferentemente de categorias abstratas de vida, esse verbo remete diretamente à experiência fisiológica da respiração.<sup>90</sup> O gesto de soprar, no horizonte do Antigo Oriente Próximo, é um gesto de comunicação de vitalidade. A expressão que o acompanha, נְשִׁמַת חַיִּים (*nishmat hayyim*), confirma essa leitura: נְשִׁמָּה está semanticamente ligada ao fôlego vital, à respiração como condição da vida.<sup>91</sup> Não se trata,

---

<sup>87</sup> BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson, 1996.

<sup>88</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

<sup>89</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

<sup>90</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

<sup>91</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*.

portanto, de uma entidade metafísica autônoma sendo inserida no homem, mas da ativação da vida no corpo formado.

Essa compreensão encontra respaldo consistente no restante do Antigo Testamento. Em Jó 33:4, lê-se: “o sopro do Todo-Poderoso me dá vida”, estabelecendo relação direta entre sopro e existência. Em Ezequiel 37, a visão dos ossos secos enfatiza que a vida retorna ao corpo quando o sopro entra nele.<sup>92</sup> Em ambos os casos, a vida não é concebida como substância separável, mas como dinamismo vital que anima o organismo. Essa recorrência intertextual demonstra que o ato de “soprar” em Gênesis 2:7 deve ser interpretado dentro de um padrão semântico amplo, no qual vida e respiração estão intrinsecamente conectadas.

O terceiro verbo, וַיְהִי (*wayehî*), derivado da raiz ה-י-ה (*h-y-h*), é talvez o mais teologicamente decisivo. Trata-se de um verbo que pode indicar ser, tornar-se, acontecer, mas que, em construções específicas, assume valor claramente transformativo.<sup>93</sup> Em Gênesis 2:7, ele aparece em combinação com a preposição ל (*l*): וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה. A literatura gramatical demonstra que a construção ל + היה indica ingresso em estado, mudança de condição, transformação ontológica.<sup>94</sup> O homem, portanto, não “recebe” uma נֶפֶשׁ; ele se torna נֶפֶשׁ.

Essa distinção não é periférica, mas estrutural. Se o verbo indica transformação, então o foco do texto está no resultado, não na adição de componentes. A antropologia do versículo é, assim, processual: o homem é constituído por uma sequência de ações que culminam em um estado novo. O ponto culminante não é o sopro considerado

<sup>92</sup> FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

<sup>93</sup> GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, Emil; COWLEY, A. E. *Gesenius' Hebrew Grammar*.

<sup>94</sup> WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

isoladamente, mas o resultado ontológico expresso na cláusula final. Essa observação exige uma inversão metodológica: a interpretação não deve começar pelo “sopro”, mas pelo “tornar-se”.

Do ponto de vista da linguística verbal, essa leitura é corroborada pela distinção entre tempo e aspecto. O aspecto verbal descreve como a ação é concebida internamente, se como processo, evento pontual ou estado resultante, e não apenas quando ela ocorre.<sup>95</sup> Em Gênesis 2:7, a sequência *wayyiqtol* constrói um movimento que parte da formação, passa pela animação e culmina em um estado resultante. Esse estado é o verdadeiro centro semântico do versículo.

A sintaxe, portanto, governa a ontologia. Waltke e O’Connor insistem que a construção do sentido no hebraico bíblico depende da interação entre forma verbal, ordem narrativa e resultado discursivo.<sup>96</sup> Em Gênesis 2:7, o desfecho redefine retroativamente as etapas anteriores: o homem foi formado e recebeu o sopro para vir a ser *נֶפֶשׁ חַיָּה*. O texto não apresenta três ideias independentes, mas uma única ideia desenvolvida em três etapas interdependentes.

Essa leitura é confirmada pelo uso mais amplo de *נֶפֶשׁ* no Antigo Testamento. Como já observado, o termo designa não apenas seres humanos, mas também animais (Gn 1:20, 24), além de poder significar “pessoa”, “vida” e até “garganta” em diferentes contextos.<sup>97</sup> Esse campo semântico evidencia que *נֶפֶשׁ* não é, em seu uso primário, uma entidade imaterial, mas a própria vida concreta do ser vivente. O fato de animais serem chamados *נֶפֶשׁ חַיָּה* constitui um dado decisivo: o termo não pode ser restrito a uma “alma” em sentido metafísico.

---

<sup>95</sup> COMRIE, Bernard. *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

<sup>96</sup> WALTKE, Bruce K.; O’CONNOR, Michael. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*.

<sup>97</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*.

A convergência com o ambiente do Antigo Oriente Próximo reforça ainda mais essa interpretação. No acadiano, o termo *napšu(m)* apresenta campo semântico semelhante, abrangendo vida, pessoa e existência concreta.<sup>98</sup> Essa correspondência não implica dependência direta, mas indica um horizonte semântico compartilhado, no qual a vida é pensada em termos corporificados. Textos como *Atra-Ḫasīs* mostram que a criação do homem era concebida como vivificação da matéria, e não como união de substâncias independentes.<sup>99</sup>

Dessa forma, a análise integrada dos verbos de Gênesis 2:7, em seus aspectos lexical, sintático, intertextual e comparativo, conduz a uma conclusão consistente: a ontologia do versículo é uma ontologia de animação, não de adição substancial. O texto não descreve um corpo neutro que recebe uma alma, mas matéria terrestre que, pela ação divina, torna-se vida. A vida não é algo que o homem possui; é aquilo que ele é. Essa leitura, sustentada pela gramática, pela semântica e pelo contexto histórico, permite compreender Gênesis 2:7 como afirmação de uma antropologia integrada, na qual o ser humano é concebido como unidade viva, dependente do sopro divino e inserida na ordem da criação.

## 7 A Septuaginta e a reconfiguração semântica de $\psi\text{נָּפֶשׁ}$

A investigação da recepção antiga do texto hebraico torna-se decisiva no momento em que se considera a tradução da Septuaginta. Em Gênesis 2:7, a expressão  $\text{מְדַבֵּר הַיְהוָה הַיָּמִינִים וְשָׁפַח אֶת הַיְהוָה אֶת הַיָּמִינִים}$  é vertida por  $\text{καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν}$ . À primeira vista, a correspondência entre  $\psi\text{נָּפֶשׁ}$  e  $\text{ψυχή}$  pode parecer simplesmente formal, quase automática,

<sup>98</sup> BLACK, Jeremy; GEORGE, Andrew; POSTGATE, Nicholas. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

<sup>99</sup> LAMBERT, W. G.; MILLARD, A. R. *Atra-Ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

como se o tradutor grego tivesse apenas encontrado um equivalente lexical disponível e o tivesse aplicado de modo imediato. No entanto, uma análise histórica, filológica e tradutológica mais rigorosa mostra que essa equivalência está longe de ser transparente. O problema não está apenas em saber se ψυχή pode traduzir שֵׁפֶטֶר, mas em determinar o que acontece com o termo hebraico quando ele é deslocado para um novo universo linguístico, cultural e conceitual.<sup>100</sup>

Esse ponto exige, antes de tudo, uma reflexão sobre o próprio estatuto da Septuaginta como tradução. A pesquisa contemporânea em estudos da LXX já não permite sustentar a ideia de que o tradutor antigo operava como mero copista lexical, transferindo vocábulos de uma língua a outra em regime de equivalência mecânica. Ao contrário, o estudo da chamada *translation technique* mostrou que o texto grego do Antigo Testamento é o resultado de uma série de decisões tradutórias, sintáticas e semânticas, tomadas no interior de um processo complexo em que coexistem fidelidade à Vorlage hebraica, imitação formal da estrutura do original e adaptação ao idioma receptor.<sup>101</sup> A Septuaginta, nesse sentido, não é simples reflexo do hebraico; ela é sua primeira grande recepção hermenêutica.

O capítulo de Hans Ausloos sobre técnica de tradução na *Oxford Handbook of the Septuagint* é particularmente importante nesse ponto. Ele observa que a análise da técnica tradutória não pode reduzir-se à velha oposição entre tradução “livre” e “literal”, pois mesmo as traduções mais literais envolvem opções interpretativas, especialmente quando o tradutor enfrenta passagens obscuras, vocábulos semanticamente densos ou construções

---

<sup>100</sup> SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

<sup>101</sup> AUSLOOS, Hans. “Translation Technique”. In: SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

que não encontram paralelo exato na língua de chegada.<sup>102</sup> Além disso, o mesmo autor ressalta que a Septuaginta depende de uma Vorlage não vocalizada e que, em muitos casos, o tradutor pode escolher entre diferentes possibilidades de leitura.<sup>103</sup> Isso significa que a tradução, mesmo quando formalmente próxima do hebraico, não é neutra: ela é o resultado de uma decisão de leitura.

Essa observação é decisiva para Gênesis 2:7. O problema do versículo não está apenas no substantivo **נְפִישׁ**, mas na relação entre a cláusula final e o processo narrativo descrito anteriormente. O hebraico afirma que, em consequência da formação do homem a partir do pó e da insuflação do sopro divino, o homem veio a ser **אֱדָם נְפִישׁ חַי**. Quando a LXX verte isso por *εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, o tradutor preserva a estrutura geral da frase, mas desloca o eixo semântico do resultado ontológico para um termo grego cuja história lexical e filosófica não coincide integralmente com o campo semântico do hebraico.

Aqui convém proceder com cautela. Seria equivocado afirmar que *ψυχή*, no contexto da Septuaginta, já carrega automaticamente toda a densidade metafísica que o termo receberá em tradições filosóficas posteriores, sobretudo sob influência platônica. Isso seria historicamente anacrônico. O vocábulo *ψυχή*, no grego antigo, possui também usos amplos e concretos, podendo designar vida, princípio vital, pessoa ou até o próprio “viver” em sentido existencial.<sup>104</sup> Contudo, seria igualmente equivocado ignorar que *ψυχή* pertence a um campo lexical grego que, por sua própria história literária e intelectual, favorece mais facilmente uma leitura abstratizante e interiorizante do que o hebraico **נְפִישׁ**.

---

<sup>102</sup> AUSLOOS, Hans. “Translation Technique”. In: SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021

<sup>103</sup> AUSLOOS, Hans. “Translation Technique”. In: SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021

<sup>104</sup> THACKERAY, H. St. John. *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

É precisamente essa tensão que torna a tradução de Gênesis 2:7 tão importante. O tradutor não destrói o sentido hebraico; ele o reinscreve num outro ambiente semântico. E é nesse ponto que a recepção do texto começa a ser reorientada. O hebraico  $\psi\text{פָּנַי}$ , como o próprio desenvolvimento do presente estudo procurou demonstrar, circula entre os campos de garganta, vida, pessoa, desejo, respiração e ser vivente. O termo não emerge, em seu uso primário, como designação técnica de uma substância separável do corpo. Já  $\psi\text{פּוּחַ}$ , embora não seja ainda sinônimo de “alma” em sentido sistemático, oferece ao leitor grego um ponto de entrada semântico menos corporalizado e mais suscetível à interiorização.

Thackeray já percebia que a língua da Septuaginta se desenvolve sob tensão constante entre a fidelidade ao original semítico e a adaptação à koiné helenística. Em sua *Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*, ele insiste que o grego da LXX não pode ser entendido sem levar em conta a influência semítica, mas também não pode ser reduzido a um simples decalque do hebraico.<sup>105</sup> A Septuaginta é, ao mesmo tempo, grego real e grego traduzido. Isso significa que suas escolhas lexicais participam de dois mundos: elas respondem ao texto-fonte e ao mesmo tempo pertencem ao idioma de chegada. O resultado dessa tensão é particularmente visível em palavras teologicamente carregadas, como  $\psi\text{פּוּחַ}$ .

Outro dado importante vem da discussão moderna sobre intertextualidade e dependência lexical na LXX. Theocharous, ao estudar a Septuaginta dos Doze Profetas, mostra que o tradutor grego trabalha dentro de tradições lexicais já estabelecidas, utiliza repertórios anteriores e em diversos casos faz escolhas que não podem ser explicadas apenas por equivalência dicionarística, mas por estratégias de inteligibilidade e por hábitos

---

<sup>105</sup> THACKERAY, H. St. John. *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909

tradutórios sedimentados.<sup>106</sup> Em outras palavras, o tradutor não se encontra diante do hebraico como folha em branco: ele traduz dentro de um ambiente tradutório, de uma tradição grega da Escritura em formação. Ainda que o caso por ela analisado não seja Gênesis 2:7, o princípio metodológico se aplica com força aqui: a escolha de ψυχή não é inocente nem puramente espontânea; ela inscreve o texto hebraico num campo lexical que já possui história e potencial interpretativo.

Isso é ainda mais relevante quando se lembra que a própria pesquisa sobre técnica de tradução da LXX mostra como muitos traços considerados “hebraizantes” devem ser entendidos não simplesmente como defeitos de grego, mas como efeitos de um método mimético de tradução, no qual o tradutor tenta refletir, tanto quanto possível, a forma e o conteúdo da Vorlage.<sup>107</sup> O problema é que, mesmo quando o tradutor deseja ser mimético, a mimesis nunca é perfeita: o vocabulário do idioma receptor inevitavelmente reorganiza o conteúdo recebido. Assim, ψυχή pode até funcionar como equivalente formal de שְׁפָּחָה, mas não reproduz sem resto a materialidade semântica do hebraico.

Nesse ponto, é necessário evitar dois extremos. O primeiro seria tratar a Septuaginta como uma corrupção do texto hebraico, como se o grego apenas obscurecesse ou traísse o sentido original. Isso seria injusto e metodologicamente pobre. O segundo seria tratá-la como espelho transparente do hebraico, como se ψυχή pudesse ser usada sem mediações para definir retroativamente שְׁפָּחָה. Também isso seria inadequado. A posição metodologicamente mais equilibrada consiste em reconhecer que a LXX é um testemunho interpretativo antigo: ela preserva a estrutura do texto-fonte e, simultaneamente, testemunha sua primeira grande reconfiguração semântica.

---

<sup>106</sup> THEOCHAROUS, Myrto. *Lexical Dependence and Intertextual Allusion in the Septuagint of the Twelve Prophets: Studies in Hosea, Amos and Micah*. London; New York: T&T Clark, 2012.

<sup>107</sup> EVANS, Trevor V. “Language and Lexicography”. In: SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Em Gênesis 2:7, essa reconfiguração é particularmente importante porque o versículo ocupa lugar fundacional na antropologia bíblica. A forma como  $\psi\chi\eta$  é traduzido aqui não afeta apenas a compreensão de um vocábulo isolado; ela influencia toda a recepção posterior da constituição do ser humano. Uma vez que o texto passa a circular amplamente em grego,  $\psi\chi\eta$  torna-se o ponto de mediação por meio do qual leitores judeus e cristãos helenizados passam a imaginar a condição humana originária. Mesmo que o tradutor não tivesse a intenção de impor um dualismo, a escolha lexical abre espaço para que o texto seja relido dentro de categorias mais interiorizantes.

Portanto, a Septuaginta não deve ser descartada, mas lida criticamente. Seu valor, no presente estudo, está em mostrar o momento em que a linguagem hebraica da vida começa a ser reinterpretada dentro de um novo campo de inteligibilidade. A tradução não elimina o hebraico; ela o desloca. E esse deslocamento constitui precisamente o objeto da análise histórico-semântica.

A consequência metodológica disso é clara: não se deve começar por  $\psi\chi\eta$  para depois definir  $\psi\chi\eta$ ; deve-se começar por  $\psi\chi\eta$ , reconstruir seu campo semântico no hebraico bíblico e no horizonte semítico mais amplo, e só então perguntar o que a escolha de  $\psi\chi\eta$  preserva, o que desloca e o que torna possível no plano da recepção. A ordem da investigação não é um detalhe técnico, mas uma exigência hermenêutica. Se ela for invertida, corre-se o risco de permitir que a tradução tardia se torne norma para o texto anterior.

Assim, a Septuaginta, longe de ser um problema secundário, ocupa posição estratégica no argumento deste artigo. Ela permite observar, com extraordinária nitidez, o ponto de transição entre a materialidade semântica do hebraico e a crescente abstração conceitual favorecida pelo grego. É exatamente nesse limiar que a recepção do texto começa a mudar. Por isso, a análise de  $\psi\chi\eta$  em Gênesis 2:7 não é um apêndice erudito, mas uma

etapa essencial para compreender como a antropologia bíblica foi sendo progressivamente reinterpretada ao longo de sua história textual.

### 7.1 Quadro comparativo: Texto hebraico, tradução grega e implicações semânticas

A fim de explicitar de maneira mais precisa o deslocamento semântico introduzido pela tradução da Septuaginta, é necessário apresentar não apenas um quadro comparativo formal, mas também uma análise detalhada das correspondências e divergências entre o texto hebraico e sua versão grega. O objetivo aqui não é estabelecer uma oposição simplista entre dois sistemas linguísticos, mas evidenciar como a passagem de um idioma a outro implica reconfiguração de categorias semânticas fundamentais.

O versículo de Gênesis 2:7 pode ser segmentado em três unidades principais: formação material, comunicação da vida e resultado ontológico. A comparação entre essas unidades nos dois idiomas revela níveis distintos de continuidade e deslocamento.

#### Quadro comparativo

Elemento	Texto Hebraico	Texto Grego (LXX)	Observação semântica
Formação material	עָפָר מִן־הָאֲדָמָה	χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς	Preservação estrutural e semântica quase plena
Ação vital divina	וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים	ἐνεφύσησεν ... πνοήν ζωῆς	Equivalência funcional com leve adaptação lexical

Resultado ontológico	לְנַפְשׁוֹ הַיָּה	εἰς ψυχὴν ζῶσαν	Ponto central de deslocamento semântico
Campo semântico	vida, ser vivo, pessoa, garganta, desejo	vida, alma, princípio vital, interioridade	Tendência grega à abstração
Efeito hermenêutico	antropologia integrada	potencial para leitura dualizante	Reconfiguração da recepção

### **Análise detalhada das correspondências**

A primeira unidade, “formação material”, apresenta alto grau de equivalência. A expressão hebraica *מִן־הָאָרֶץ מִן־הָאֲדָמָה* é traduzida por *χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς* sem perda significativa de conteúdo semântico. Ambos os termos mantêm a ideia de materialidade terrestre, reforçando a origem comum do ser humano na terra.<sup>108</sup> Aqui, o tradutor da LXX atua de maneira relativamente conservadora, preservando a imagem antropológica fundamental do texto hebraico.

A segunda unidade, a ação vital divina, também demonstra continuidade substancial. O verbo hebraico *וַיִּפַּח* (*wayyipah*) encontra correspondência em *ἐνεφύσησεν*, e a expressão *וַיִּשְׁמַח הַיָּה* é traduzida por *πνοὴν ζωῆς*. A equivalência não é absoluta, mas funcionalmente adequada: tanto *וַיִּשְׁמַח* quanto *πνοή* pertencem ao campo semântico da respiração e do sopro vital.<sup>109</sup> Contudo, já se percebe aqui uma leve reorganização lexical, pois *πνοή*, no grego, tende a operar dentro de um sistema semântico mais estabilizado do

<sup>108</sup> FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

<sup>109</sup> THACKERAY, H. St. John. *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

que o hebraico, no qual a respiração está mais diretamente integrada à experiência corporal.

É na terceira unidade, o resultado ontológico, que ocorre o deslocamento mais significativo. A expressão  $\text{הַיְחַדְּשׁוּ}$  é traduzida por  $\text{εἰς ψυχὴν ζῶσαν}$ . Formalmente, a correspondência parece precisa: o hebraico  $\text{י}$  é refletido por  $\text{εἰς}$ , e  $\text{שׁוּ}$  por  $\text{ψυχή}$ . No entanto, essa equivalência formal encobre uma divergência mais profunda no nível semântico.

Como demonstrado ao longo deste estudo,  $\text{שׁוּ}$  circula em um campo semântico que inclui vida, ser vivente, pessoa, garganta e experiência vital concreta.<sup>110</sup> O termo não se apresenta, em seu uso primário, como designação de uma substância separável do corpo. Já  $\text{ψυχή}$ , embora também possua uma gama de significados no grego antigo, está inserida em um sistema lexical que permite mais facilmente sua abstração como princípio interior ou como sede da identidade pessoal.<sup>111</sup>

Essa diferença não implica que o tradutor da Septuaginta tenha introduzido conscientemente um dualismo ontológico no texto. Contudo, implica que o termo escolhido oferece ao leitor grego uma possibilidade interpretativa que não está explicitamente presente no hebraico. A tradução, portanto, não apenas transfere conteúdo; ela amplia o horizonte de leitura.

### **O problema do campo semântico**

A comparação dos campos semânticos evidencia uma assimetria importante. O hebraico  $\text{שׁוּ}$  mantém uma forte ancoragem corporal, associando vida à respiração, ao

<sup>110</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

<sup>111</sup> THACKERAY, H. St. John. *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint*.

desejo e à existência concreta.<sup>112</sup> Já ψυχή, embora não seja exclusivamente abstrata, está mais facilmente associada a categorias de interioridade e individualidade.

James Barr já advertia contra a tendência de transferir automaticamente conceitos de uma língua para outra sem considerar as diferenças estruturais entre seus sistemas semânticos.<sup>113</sup> No caso de שְׁפָּאָה e ψυχή, essa advertência é particularmente pertinente. A equivalência lexical não garante equivalência conceitual.

Essa distinção se torna ainda mais relevante quando se considera o papel da Septuaginta na formação do vocabulário teológico posterior. Ao estabelecer ψυχή como tradução padrão de שְׁפָּאָה, a LXX cria uma ponte entre o texto hebraico e o mundo grego, mas essa ponte não é neutra: ela direciona a leitura em determinadas direções possíveis.

### **Implicações hermenêuticas**

O efeito hermenêutico dessa tradução pode ser descrito como uma abertura de possibilidades interpretativas. No hebraico, a expressão הָיָה שְׁפָּאָה aponta para uma antropologia integrada, na qual o ser humano é compreendido como unidade viva. Na tradução grega, εἰς ψυχήν ζῶσαν preserva essa estrutura básica, mas introduz um termo que pode ser posteriormente reinterpretado em chave mais dualista.

A pesquisa moderna sobre a Septuaginta insiste que a tradução deve ser lida como testemunho interpretativo, não como simples reprodução do texto-fonte.<sup>114</sup> Nesse sentido, a escolha de ψυχή deve ser entendida como parte de um processo mais amplo de mediação cultural, no qual o texto hebraico é reinscrito em um novo sistema linguístico.

---

<sup>112</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

<sup>113</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

<sup>114</sup> SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Portanto, o quadro comparativo apresentado acima não pretende estabelecer uma ruptura entre hebraico e grego, mas evidenciar um fenômeno de continuidade com deslocamento. A Septuaginta preserva a estrutura narrativa e grande parte do conteúdo semântico de Gênesis 2:7, mas ao mesmo tempo reconfigura o campo lexical por meio do qual esse conteúdo será compreendido.

### **Síntese da análise comparativa**

A comparação entre o texto hebraico e sua tradução grega permite afirmar que:

1. A estrutura narrativa do versículo é amplamente preservada na Septuaginta.
2. Os elementos materiais e vitais mantêm correspondência funcional significativa.
3. O principal ponto de deslocamento ocorre no termo  $\psi\text{פָּנֵי}$  →  $\psi\text{υχῆ}$ .
4. Esse deslocamento não altera imediatamente o sentido do texto, mas amplia seu potencial interpretativo.
5. A tradução da Septuaginta deve ser lida como mediação hermenêutica, não como equivalência absoluta.

Dessa forma, a análise do quadro comparativo confirma a tese central desta seção: a Septuaginta não apenas transmite o texto hebraico, mas participa ativamente de sua reconfiguração semântica, influenciando decisivamente sua recepção posterior.

### **7.2 A Septuaginta como testemunho interpretativo, não como simples espelho**

A utilização da Septuaginta no presente estudo exige um posicionamento metodológico rigoroso, especialmente no que diz respeito à natureza da tradução e ao seu papel na reconstrução semântica do texto hebraico. A LXX não pode ser compreendida adequadamente nem como uma corrupção do original, nem como sua reprodução

transparente. Entre esses dois extremos, ela deve ser interpretada como testemunho interpretativo antigo, isto é, como uma mediação linguística que simultaneamente preserva e reconfigura o sentido do texto-fonte.

Essa posição encontra respaldo sólido na pesquisa contemporânea sobre a Septuaginta. Estudos recentes demonstram que a tradução grega do Antigo Testamento não é um fenômeno uniforme, mas um conjunto de práticas tradutórias que variam em grau de literalidade, adaptação e criatividade.<sup>115</sup> Mesmo nas passagens em que a tradução é considerada relativamente literal, permanece o fato de que toda escolha lexical implica interpretação. Não existe equivalência neutra entre línguas, especialmente quando se trata de termos semanticamente densos como  $\psi\chi\eta$ .

A própria noção de “equivalência” precisa ser problematizada. Como observa a linguística semântica moderna, palavras pertencem a sistemas, e não a listas isoladas de significados.<sup>116</sup> Isso significa que  $\psi\chi\eta$ , ao ser utilizada como tradução de  $\psi\chi\eta$ , não apenas substitui um termo por outro, mas insere o conceito hebraico em um novo sistema de relações semânticas. O resultado desse processo não é simples transferência, mas reconfiguração.

Hans Ausloos enfatiza que a análise da técnica de tradução da Septuaginta deve levar em conta tanto o grau de dependência formal da Vorlage quanto as estratégias empregadas pelo tradutor para tornar o texto inteligível no idioma de chegada.<sup>117</sup> Isso inclui não apenas escolhas lexicais, mas também adaptações sintáticas e reorganizações discursivas. No caso de Gênesis 2:7, a estrutura da frase é amplamente preservada, mas o

---

<sup>115</sup> SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

<sup>116</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

<sup>117</sup> AUSLOOS, Hans. “Translation Technique”. In: SALVESEN; LAW (eds.). *Oxford Handbook of the Septuagint*.

vocabulário-chave, especialmente ψυχή, opera dentro de um campo semântico que não coincide integralmente com o hebraico.

Essa tensão entre preservação e transformação é constitutiva da Septuaginta. Trevor Evans observa que muitos dos chamados “semitismos” do grego da LXX não devem ser entendidos como erros ou imperfeições, mas como efeitos deliberados de uma técnica tradutória que busca manter a proximidade com o original.<sup>118</sup> No entanto, mesmo esse esforço mimético não elimina o fato de que o grego, como sistema linguístico autônomo, reorganiza o conteúdo recebido. Em outras palavras, mesmo quando a tradução tenta ser fiel, ela inevitavelmente traduz.

É nesse ponto que a Septuaginta se torna metodologicamente valiosa. Ela não nos oferece acesso direto ao “sentido puro” do hebraico, mas nos mostra como esse sentido foi compreendido, reorganizado e transmitido em um contexto linguístico distinto. A LXX é, portanto, um documento de recepção, talvez o mais antigo e influente de todos.

Em Gênesis 2:7, essa recepção se manifesta de maneira particularmente significativa. A escolha de ψυχή como equivalente de שָׁפָחַ não altera imediatamente a estrutura narrativa do texto, mas desloca o eixo de sua inteligibilidade. Como já observado, שָׁפָחַ está profundamente enraizado na experiência corporal da vida: respiração, desejo, existência concreta. Já ψυχή, embora possa compartilhar alguns desses significados, pertence a um campo lexical que permite mais facilmente sua abstração como princípio interior.

Esse deslocamento não deve ser interpretado como erro, mas como transformação legítima dentro do processo de tradução. No entanto, ele exige do intérprete moderno uma postura crítica. Se ψυχή for tomada como ponto de partida para definir שָׁפָחַ, corre-se o

---

<sup>118</sup> EVANS, Trevor V. “Language and Lexicography”. In: SALVESEN; LAW (eds.). *Oxford Handbook of the Septuagint*.

risco de impor ao texto hebraico categorias que lhe são estranhas ou, no mínimo, secundárias.<sup>119</sup>

Por isso, a ordem metodológica deve ser cuidadosamente mantida. A análise deve partir do hebraico, reconstruindo o campo semântico de  $\psi\chi\eta$  em seu contexto original, incluindo seu uso no Antigo Testamento e suas correspondências no ambiente semítico mais amplo, e só então considerar a tradução grega como etapa posterior da história do texto. Inverter essa ordem significa permitir que a recepção determine o original, o que constitui erro hermenêutico grave.

Theocharous demonstra que o tradutor da Septuaginta opera dentro de tradições lexicais e padrões interpretativos que já moldam suas escolhas.<sup>120</sup> Isso implica que a tradução não é apenas resposta ao texto hebraico, mas também produto de um ambiente cultural e linguístico específico. Assim,  $\psi\chi\eta$  não é apenas equivalente de  $\psi\chi\eta$ ; é também um termo carregado de possibilidades interpretativas que ultrapassam o horizonte semântico do hebraico.

Essa constatação permite compreender melhor o papel da Septuaginta na história da interpretação bíblica. Ao traduzir o Antigo Testamento para o grego, a LXX não apenas torna o texto acessível a novos leitores, mas também contribui para a formação de um novo vocabulário teológico. Termos como  $\psi\chi\eta$  passam a funcionar como pontos de convergência entre tradição hebraica e pensamento grego, abrindo caminho para desenvolvimentos posteriores.

Contudo, é importante insistir que esse processo não implica ruptura absoluta. A Septuaginta preserva, em grande medida, a estrutura e o conteúdo do texto hebraico. O

---

<sup>119</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*.

<sup>120</sup> THEOCHAROUS, Myrto. *Lexical Dependence and Intertextual Allusion in the Septuagint*. London: T&T Clark, 2012.

que ela faz é rearticular esse conteúdo em um novo sistema linguístico. A tradução, portanto, não destrói o sentido original; ela o reinscreve.

Dessa forma, a Septuaginta deve ser lida como testemunho duplo: testemunho do texto hebraico e testemunho de sua recepção. Sua importância metodológica reside precisamente nessa duplicidade. Ela nos permite ver não apenas o que o texto diz, mas como ele foi entendido em um momento específico de sua história.

Aplicado a Gênesis 2:7, esse princípio conduz a uma conclusão clara: ψυχή não pode ser utilizada como critério normativo para definir נְפֶשׁ. Ao contrário, deve ser analisada como tradução que, ao mesmo tempo em que preserva a estrutura do texto, introduz possibilidades interpretativas novas. O intérprete moderno deve, portanto, operar em dois níveis: reconstruir o sentido hebraico e avaliar criticamente sua reconfiguração grega.

Esse duplo movimento não é opcional, mas necessário. Sem ele, a análise corre o risco de confundir níveis distintos da tradição textual. Com ele, torna-se possível compreender a Septuaginta não como problema, mas como recurso, um recurso que ilumina tanto o texto original quanto sua história interpretativa.

#### 8. Comparação filológica: נְפֶשׁ e napšu(m)

A etapa seguinte da análise consiste em colocar lado a lado o hebraico נְפֶשׁ (*nepes̄*) e o acadiano *napšu(m)*, não com o objetivo de estabelecer uma equivalência mecânica entre os termos, mas para investigar se a leitura proposta encontra respaldo em um horizonte semítico mais amplo. A comparação é metodologicamente legítima por duas razões fundamentais: primeiro, pela proximidade genética entre as línguas semíticas; segundo, pela vasta documentação textual do acadiano, que permite observar o funcionamento do

vocabulário da vida em um ambiente cultural contemporâneo ou anterior ao do hebraico bíblico.<sup>121</sup>

A gramática comparada das línguas semíticas já demonstrou de forma consistente que a correspondência entre raízes trilaterais não é acidental, mas frequentemente preserva estruturas semânticas profundas ao longo de diferentes tradições linguísticas.<sup>122</sup> Nesse sentido, a relação entre  $\text{נִפְּשׁ}$  (*n-p-š*) e *napšu* deve ser considerada seriamente como dado filológico, ainda que com as devidas cautelas metodológicas quanto a mudanças de sentido e especializações locais.

O primeiro ponto a destacar é a convergência lexical básica. O termo acadiano *napšu(m)* apresenta um campo semântico amplo, que inclui vida, pessoa, ser vivente, garganta, respiração e existência individual concreta.<sup>123</sup> Essa amplitude encontra paralelo notável no hebraico  $\text{נִפְּשׁ}$ , que igualmente circula entre os campos de garganta (por exemplo, em contextos de sede ou fome), vida (como princípio vital), pessoa (como indivíduo) e desejo (como expressão da interioridade vivida).<sup>124</sup>

Essa convergência não deve ser entendida como coincidência superficial, mas como evidência de uma configuração semântica compartilhada no interior do mundo semítico. Como observa Moscati, a gramática comparada não apenas identifica correspondências formais, mas permite reconstruir padrões conceituais comuns às línguas analisadas.<sup>125</sup> No caso de  $\text{נִפְּשׁ}$  e *napšu*, o que emerge é uma concepção de vida profundamente enraizada na experiência corporal, na qual o vocabulário da existência não se organiza em termos

---

<sup>121</sup> MOSCATI, Sabatino et al. *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980.

<sup>122</sup> MOSCATI, Sabatino et al. *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*.

<sup>123</sup> BLACK, Jeremy; GEORGE, Andrew; POSTGATE, Nicholas. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

<sup>124</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

<sup>125</sup> MOSCATI, Sabatino et al. *Comparative Grammar of Semitic Languages*.

abstratos, mas a partir de fenômenos concretos como respiração, alimentação e vitalidade física.

O segundo ponto diz respeito à associação entre vida e respiração. Tanto no hebraico quanto no acadiano, o campo semântico desses termos permanece estreitamente ligado à ideia de fôlego vital. No hebraico, isso é evidente na relação entre *נָפֶשׁ*, *נְשָׁמָה* e *רוּחַ*, enquanto no acadiano o vocabulário da vida frequentemente aparece em contextos que envolvem preservação da respiração ou perda do fôlego como sinal de morte.<sup>126</sup>

Essa associação não implica redução da vida à respiração em sentido estritamente fisiológico, mas indica que a respiração funciona como marcador privilegiado da vitalidade. O vivo é aquele que respira; o morto é aquele que perdeu o sopro. Essa forma de conceptualização revela uma antropologia que não separa vida e corpo, mas compreende a vida como dinamismo do corpo.<sup>127</sup> Nesse sentido, a respiração não é apenas um processo biológico, mas um índice ontológico.

O terceiro ponto, ainda mais decisivo, é a possibilidade de os termos designarem a pessoa como totalidade. Em ambas as tradições, *נַפְשָׁא* e *napšu* podem referir-se ao indivíduo como um todo, e não apenas a um de seus componentes.<sup>128</sup> Isso é particularmente evidente em contextos legais, narrativos e administrativos, nos quais o termo é utilizado para contar pessoas, indicar sujeitos ou descrever condições de vida.

Essa observação possui implicações profundas. Se o termo pode designar o indivíduo inteiro, então ele não pode ser reduzido a uma “parte” do ser humano. A linguagem primária não opera com categorias ontológicas de composição, mas com

<sup>126</sup> BLACK, Jeremy et al. *A Concise Dictionary of Akkadian*.

<sup>127</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do AT*.

<sup>128</sup> BLACK, Jeremy et al. *A Concise Dictionary of Akkadian*.

categorias existenciais. A pessoa não “possui” uma  $\psi\eta\eta$ ; ela é  $\psi\eta\eta$ .<sup>129</sup> Essa identidade entre vida e pessoa constitui um dos dados mais importantes da antropologia semítica.

Do ponto de vista semântico, isso confirma a tese defendida nas seções anteriores:  $\psi\eta\eta$  não emerge, em seu uso primário, como designação de uma substância imaterial separável, mas como expressão da vida concreta, da existência encarnada e da individualidade vivida. A comparação com o acadiano reforça essa leitura, ao mostrar que tal configuração não é exclusiva do hebraico, mas pertence a um padrão mais amplo do pensamento antigo.

Um quarto elemento relevante diz respeito ao uso contextual dos termos em situações de vulnerabilidade e preservação da vida. No acadiano, *napšū* aparece frequentemente em textos jurídicos, cartas e inscrições em que a vida do indivíduo está em risco ou necessita ser protegida.<sup>130</sup> De maneira semelhante, no hebraico bíblico,  $\psi\eta\eta$  é frequentemente associado a situações de perigo, fome, sede e sofrimento. Essa recorrência evidencia que o termo está profundamente ligado à experiência existencial da vida em sua fragilidade.

Esse dado é importante porque revela que o campo semântico não é apenas descritivo, mas também experiencial. A linguagem da vida não é construída a partir de abstrações filosóficas, mas da realidade concreta da existência humana. A vida é aquilo que pode ser ameaçado, preservado, perdido ou restaurado. Essa dimensão reforça o caráter não dualista da antropologia subjacente.

Outro aspecto que merece atenção é a ausência, no nível primário desses termos, de uma distinção clara entre corpo e “alma” como entidades ontologicamente separáveis. Embora tradições posteriores, tanto no judaísmo quanto no pensamento grego,

---

<sup>129</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

<sup>130</sup> BLACK, Jeremy et al. *A Concise Dictionary of Akkadian*.

desenvolvam distinções mais complexas, o material linguístico analisado não sustenta tal divisão em seu estágio inicial.<sup>131</sup> A comparação filológica, portanto, não apenas ilumina o significado de  $\psi\text{נָּשׁ}$ , mas também delimita o horizonte dentro do qual esse significado deve ser interpretado.

Isso não significa negar a possibilidade de desenvolvimentos teológicos posteriores, mas afirmar que tais desenvolvimentos não devem ser projetados retroativamente sobre o texto de Gênesis 2:7. A análise filológica exige respeito ao estágio histórico da linguagem, e nesse estágio o que se observa é uma concepção integrada da existência humana.

A convergência entre hebraico e acadiano, portanto, não apenas reforça a leitura proposta, mas também fornece um critério externo de controle interpretativo. Quando duas tradições linguísticas independentes apresentam estruturas semânticas semelhantes, aumenta-se a probabilidade de que tais estruturas reflitam um padrão conceitual compartilhado, e não uma peculiaridade isolada.<sup>132</sup>

Dessa forma, a comparação entre  $\psi\text{נָּשׁ}$  e *napšu(m)* conduz a uma conclusão robusta: o vocabulário da vida no Antigo Oriente Próximo está profundamente enraizado na experiência corporal e na existência concreta, e não em categorias ontológicas abstratas. A vida é concebida como dinamismo do corpo, a pessoa como unidade vivente e a respiração como sinal privilegiado dessa vitalidade.

Essa conclusão não apenas confirma os resultados da análise interna de Gênesis 2:7, mas também os amplia, inserindo-os em um contexto histórico e linguístico mais amplo. A antropologia do versículo não é uma anomalia isolada, mas expressão de um modo de pensar compartilhado no mundo antigo.

---

<sup>131</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*.

<sup>132</sup> MOSCATI, Sabatino et al. *Comparative Grammar of Semitic Languages*.

### 8.1 Quadro comparativo: $\psi\text{נָשׁ}$ x *napšū(m)*

A comparação entre o hebraico  $\psi\text{נָשׁ}$  (*nepes*) e o acadiano *napšū(m)* pode ser apresentada de forma sintética por meio de um quadro, mas sua interpretação exige análise detalhada dos campos semânticos envolvidos. O objetivo desse quadro não é reduzir a investigação a paralelos superficiais, mas evidenciar padrões recorrentes que sustentam uma reconstrução filológica mais ampla.

#### Quadro comparativo

Campo semântico	Hebraico $\psi\text{נָשׁ}$	Acadiano <i>napšū(m)</i>	Grau de convergência
Vida	sim	sim	forte
Pessoa/indivíduo	sim	sim	forte
Ser vivente	sim	sim	forte
Garganta/pescoço	sim	sim	forte
Desejo/apetite	sim	parcialmente associado ao campo vital	moderada
“Alma” abstrata	secundário/tardio	não primário	fraca

#### Análise filológica do quadro

A primeira observação a ser feita diz respeito à extensão e à estabilidade do campo semântico comum. Os quatro primeiros domínios, vida, pessoa, ser vivente e garganta, apresentam convergência forte e consistente entre o hebraico e o acadiano. Esse dado é

particularmente relevante porque indica que não se trata de correspondências ocasionais, mas de um núcleo semântico compartilhado no interior das línguas semíticas.<sup>133</sup>

No caso do campo “vida”, tanto *נַפְשׁוּ* quanto *napšu* funcionam como designações diretas da vitalidade. Não se trata de vida em sentido abstrato ou filosófico, mas de vida enquanto realidade concreta, observável e experienciável.<sup>134</sup> Essa vida é aquilo que pode ser preservado, ameaçado ou perdido, e, portanto, não se apresenta como entidade separada, mas como condição do próprio organismo.

O campo “pessoa/indivíduo” confirma essa leitura. Em ambas as línguas, os termos podem ser utilizados para designar o indivíduo como totalidade. Isso é evidente em contextos jurídicos e administrativos no acadiano, bem como em narrativas e legislações no hebraico bíblico.<sup>135</sup> A linguagem não distingue, nesse nível, entre “pessoa” e “vida”: a pessoa é sua vida. Essa fusão semântica é incompatível com uma concepção dualista primária.

A convergência no campo “ser vivente” reforça ainda mais essa estrutura. Tanto *נַפְשׁוּ* quanto *napšu* podem designar seres vivos em geral, incluindo animais. Esse dado já foi observado no uso de *נַפְשׁוּ* em Gênesis 1, e encontra paralelos no vocabulário acadiano, no qual *napšu* também pode referir-se a entidades vivas em sentido amplo.<sup>136</sup> A implicação é clara: o termo não marca uma diferença ontológica entre humanos e outros seres vivos, mas descreve uma condição compartilhada.

Particularmente significativo é o campo “garganta/pescoço”. À primeira vista, esse uso pode parecer marginal ou metafórico, mas, na realidade, ele constitui uma chave importante para compreender a estrutura semântica dos termos. No hebraico, *נַפְשׁוּ* pode

<sup>133</sup> MOSCATI, Sabatino et al. An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages.

<sup>134</sup> BLACK, Jeremy; GEORGE, Andrew; POSTGATE, Nicholas. A Concise Dictionary of Akkadian.

<sup>135</sup> HOLLADAY, William L. Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento.

<sup>136</sup> BLACK, Jeremy et al. A Concise Dictionary of Akkadian.

designar a garganta como sede da respiração e do apetite; no acadiano, usos semelhantes são atestados.<sup>137</sup> Isso indica que o conceito de vida está ancorado em uma região corporal específica, associada à respiração e à ingestão. A linguagem da vida emerge, portanto, a partir da experiência fisiológica.

O campo “desejo/apetite” apresenta convergência moderada, mas ainda significativa. No hebraico, *שָׁבַע* pode expressar desejo, fome, sede e inclinação interior.<sup>138</sup> No acadiano, embora a associação não seja tão sistemática, há conexão entre vida e necessidades vitais. Esse dado sugere que a interioridade, no pensamento semítico, não é concebida como esfera abstrata separada, mas como prolongamento da experiência corporal.

O último campo, “alma” em sentido abstrato, apresenta convergência fraca, e isso é talvez o dado mais importante do quadro. No hebraico, usos de *שָׁבַע* que se aproximam de uma noção mais abstrata são geralmente tardios ou contextuais, enquanto no acadiano tal uso não constitui núcleo semântico primário.<sup>139</sup> Isso indica que a ideia de “alma” como substância separável não pertence ao estágio inicial do vocabulário analisado.

### **Implicações semânticas e antropológicas**

A análise do quadro permite formular algumas conclusões de grande relevância. Em primeiro lugar, o vocabulário da vida nas línguas semíticas analisadas é profundamente incorporado. A vida não é concebida como entidade distinta do corpo, mas como seu dinamismo próprio.<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. Dicionário Internacional de Teologia do AT.

<sup>138</sup> HOLLADAY, William L. Léxico Hebraico e Aramaico do AT.

<sup>139</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*.

<sup>140</sup> MOSCATI, Sabatino et al. *Comparative Grammar*.

Em segundo lugar, a identidade entre vida e pessoa sugere que a linguagem primária não opera com categorias ontológicas de composição, mas com categorias existenciais. A pessoa não é vista como soma de partes, mas como unidade vivente.<sup>141</sup>

Em terceiro lugar, a associação entre vida, respiração e órgãos corporais específicos revela que a conceptualização da existência humana parte da experiência concreta, e não de abstrações metafísicas. Esse dado é consistente com o panorama mais amplo do Antigo Oriente Próximo.

Por fim, a ausência de um conceito forte de “alma” abstrata no núcleo semântico desses termos indica que leituras dualistas de textos como Gênesis 2:7 devem ser tratadas com cautela.<sup>142</sup> Isso não significa negar desenvolvimentos posteriores, mas delimitar o horizonte semântico dentro do qual o texto deve ser interpretado em seu contexto original.

### **Síntese**

O quadro comparativo confirma, portanto, que a leitura de  $\psi\text{נָפֶשׁ}$  como realidade vital incorporada não é uma hipótese arbitrária, mas uma reconstrução filologicamente plausível e historicamente fundamentada. A convergência entre hebraico e acadiano aponta para uma concepção unitária da existência humana, na qual vida, corpo e identidade pessoal formam uma realidade inseparável.

### **9. Síntese final: materialidade semântica, processo ontológico e recepção histórica**

O percurso desenvolvido ao longo deste estudo permitiu demonstrar, por múltiplos níveis de análise, que a compreensão de Gênesis 2:7 depende decisivamente da recuperação de seu horizonte semântico original. A investigação partiu da constatação de que a linguagem antropológica do Pentateuco foi, ao longo da tradição, progressivamente

---

<sup>141</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*.

<sup>142</sup> HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. *Dicionário Internacional de Teologia do AT*.

reinterpretada mediante categorias conceituais externas ao universo semítico, especialmente sob influência do pensamento greco-ocidental, o que produziu deslocamentos significativos no campo semântico de termos centrais como *נַפֶּשׁ*.<sup>143</sup>

A análise filológica do ambiente do Antigo Oriente Próximo evidenciou que o vocabulário da vida, tanto no acadiano quanto em outras línguas semíticas, está profundamente enraizado na experiência corporal e na existência concreta. Termos como *napšu(m)* não operam como designações de substâncias metafísicas independentes, mas como expressões da vida vivida, da respiração e da identidade pessoal concreta.<sup>144</sup> Esse dado, corroborado pela gramática comparada das línguas semíticas, estabelece um limite interpretativo fundamental para a leitura do texto bíblico.<sup>145</sup>

No âmbito exegético, a análise de Gênesis 2:7 demonstrou que o versículo não descreve a inserção de uma entidade imaterial no corpo humano, mas a constituição progressiva de um ser vivente. A estrutura verbal, particularmente a sequência wayyiqtol e a cláusula final *וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה* — indica claramente um processo de transformação ontológica.<sup>146</sup> A combinação do verbo *הָיָה* com a preposição *לְ* confirma que o homem não recebe uma *נַפֶּשׁ*, mas se torna *נַפֶּשׁ*, o que desloca a interpretação de um modelo substancialista para um modelo processual.<sup>147</sup>

Essa leitura encontra respaldo na análise léxico-semântica de *נַפֶּשׁ* no corpus veterotestamentário. Como demonstrado, o termo designa vida, ser vivente, pessoa e experiência vital concreta, sendo aplicado tanto a seres humanos quanto a animais.<sup>148</sup> Essa

<sup>143</sup> BARR, James. *The Semantics of Biblical Language*.

<sup>144</sup> BLACK, Jeremy; GEORGE; POSTGATE. *A Concise Dictionary of Akkadian*.

<sup>145</sup> MOSCATI, Sabatino et al. *Comparative Grammar of Semitic Languages*.

<sup>146</sup> WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael. *Introduction to Biblical Hebrew Syntax*.

<sup>147</sup> GESENIUS, Wilhelm et al. *Hebrew Grammar*.

<sup>148</sup> HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico*.

amplitude semântica impede sua redução a uma entidade imaterial separável e reforça sua natureza incorporada.<sup>149</sup>

A comparação filológica com o acadiano *napšu(m)* confirmou de forma consistente essa reconstrução. A convergência entre os dois termos, tanto em extensão quanto em estrutura semântica, evidencia que o vocabulário da vida no Antigo Oriente Próximo está profundamente ligado à experiência corporal e à existência concreta.<sup>150</sup> A pessoa é concebida como unidade vivente, e não como soma de partes ontologicamente independentes.

A análise da Septuaginta acrescentou uma dimensão decisiva ao estudo, ao evidenciar o processo de reconfiguração semântica do texto hebraico. A tradução de נַפְשׁוֹ por ψυχή, embora formalmente adequada, não é semanticamente neutra.<sup>151</sup> Ao inserir o termo hebraico em um campo lexical grego, a LXX introduz possibilidades de leitura que favorecem a abstração e a interiorização.<sup>152</sup> Tal fenômeno não invalida a tradução, mas exige que ela seja compreendida como testemunho interpretativo, e não como espelho transparente do texto hebraico.

A partir desses dados, torna-se possível afirmar que a antropologia de Gênesis 2:7 não é dualista em sua forma originária. O texto não apresenta o ser humano como composto de corpo e alma em sentido ontologicamente separado, mas como realidade vivente constituída pela ação divina.<sup>153</sup> A vida não é algo que o homem possui; é aquilo que ele é.

---

<sup>149</sup> HARRIS, R. L. et al. Dicionário Internacional de Teologia do AT.

<sup>150</sup> BLACK, Jeremy et al. A Concise Dictionary of Akkadian.

<sup>151</sup> SALVESEN; LAW (eds.). Oxford Handbook of the Septuagint.

<sup>152</sup> THACKERAY, H. St. John. Grammar of the Septuagint.

<sup>153</sup> BARR, James. Semantics of Biblical Language.

Essa conclusão possui implicações relevantes. No plano hermenêutico, ela reafirma a necessidade de respeitar a historicidade da linguagem bíblica, evitando a projeção de categorias posteriores sobre o texto original.<sup>154</sup> No plano metodológico, confirma a importância de uma abordagem integrada, que articule análise filológica, semântica, sintática e comparativa. No plano teológico, conduz a uma compreensão unitária da antropologia bíblica, na qual o ser humano é concebido como unidade viva dependente do sopro divino.

No plano da história da interpretação, o estudo evidencia como a tradução da Septuaginta desempenha papel fundamental na reconfiguração do texto bíblico. A passagem de  $\psi\kappa\lambda$  para  $\psi\chi\eta$  não representa uma ruptura, mas um deslocamento que influencia profundamente a recepção posterior da antropologia bíblica.<sup>155</sup>

Dessa forma, a materialidade semântica do Pentateuco não deve ser entendida como limitação primitiva da linguagem, mas como expressão de uma concepção integrada da existência humana. Recuperá-la não é apenas um exercício filológico, mas uma exigência hermenêutica fundamental para a interpretação responsável do texto bíblico.

---

<sup>154</sup> BARR, James. *Semantics of Biblical Language*.

<sup>155</sup> THEOCHAROUS, Myrto. *Lexical Dependence in the Septuagint*.

**CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO****GEORGE GILLESPIE**

Conheça os nossos programas e venha estudar conosco!

**GRADUAÇÃO**

O CPGG oferece uma formação acadêmica sólida, confessional e profundamente comprometida com a excelência teológica e humanística. Os cursos de graduação ofertados são: o Bacharel em Línguas Semíticas, Bacharel em Língua Grega e Cultura Clássica, Bacharel em Língua Hebraica, além da Formação Completa em Teologia e da Formação Clássica Reformada

**PÓS-GRADUAÇÃO**

O CPGG também oferece programas de pós-graduação voltados à formação avançada em teologia, filosofia e cosmovisão reformada. Entre os cursos ofertados estão as especializações em Escolasticismo Reformado, Filosofia Reformacional de Herman Dooyeweerd e Apologética Pressuposicionalista.

**MESTRADO**

O CPGG amplia sua proposta acadêmica com programas de mestrado voltados à pesquisa, à reflexão teológica avançada e à formação ministerial de excelência. Entre os cursos ofertados estão os mestrados em Teologia Filosófica, Filosofia Presbiteriana Escocesa, Exegese do Antigo Testamento, Exegese do Novo Testamento e o tradicional Master of Divinity (M.Div.).

**DOUTORADO**

Os programas de doutorado são voltados à pesquisa teológica de alta especialização, reunindo tradição reformada, profundidade histórica e excelência acadêmica. Entre os destaques estão os doutorados em Dogmáticas Reformadas, Teologia Histórica do Presbiterianismo Reformado, Teologia nas Obras de John Owen, Teologia Dogmática em George Gillespie, Estudos do Historicismo no Apocalipse e Anotações e Comentários Bíblicos em Westminster.