



# CRISTOLOGIA



Faculdade de Teologia e Ciências

# ÍNDICE

## A DOCTRINA DA PESSOA E OBRA DE CRISTO

### A PESSOA DE CRISTO

I. A Doutrina de Cristo na História.....	4
A. Relação entre Antropologia e Cristologia.....	4
B. A Doutrina de Cristo antes da Reforma.....	4
C. A Doutrina de Cristo Depois da Reforma.....	7
II. Nomes e Naturezas de Cristo.....	12
A. Os Nomes de Cristo.....	12
B. As Naturezas de Cristo.....	15
III. A Unipersonalidade de Cristo.....	21
A. Exposição do Conceito da Igreja a Respeito da Pessoa de Cristo.....	21
B. Prova Bíblica da Unipersonalidade de Cristo.....	22
C. Os Efeitos da União das Duas Naturezas em uma Pessoa.....	23
D. A Unipersonalidade de Cristo, um Mistério.....	25
E. A Doutrina Luterana da Comunicação de Atributos.....	25
F. A Doutrina da “Kénosis” em Suas Várias Formas.....	27
G. A Teoria da Encarnação Gradual.....	30

### OS ESTADOS DE CRISTO

I. O Estado de Humilhação.....	32
A. Introdução: A Doutrina dos Estados de Cristo em Geral.....	32
B. O Estado de Humilhação.....	33
II. O Estado de Exaltação.....	45
A. Notas Gerais Sobre o Estado de Exaltação.....	45
B. Os Estágios do Estado de Exaltação.....	46

### OS OFÍCIOS DE CRISTO

I. Introdução: O Ofício Profético.....	57
A. Observações Introdutórias Sobre os Ofícios em Geral.....	57
B. O Ofício Profético.....	58
II. O Ofício Sacerdotal.....	62
A. A Idéia Bíblica de Um Sacerdote.....	62
B. A Obra Sacrificial de Cristo.....	63
III. Causa e necessidade da Expição.....	68
A. A Causa Motora da Expição.....	68
B. Conceitos Históricos da necessidade da Expição.....	69
C. Provas da Necessidade da Expição.....	71
D. Objeções à Doutrina da Absoluta Necessidade da Expição.....	72
IV. A Natureza da Expição.....	74
A. Declaração da Doutrina da Expição Substitutiva e Penal.....	74
B. Objeções à Doutrina da Expição Substitutiva e penal ou da Satisfação.....	82
V. Teorias Divergentes da Expição.....	85
A. Teorias da Igreja Primitiva.....	85
B. A Teoria da Satisfação, de Anselmo (Teoria Comercial).....	86
C. A Teoria da Influência Moral.....	87
D. A Teoria do Exemplo.....	88
E. A Teoria Governamental.....	89
F. A Teoria Mística.....	90
G. A teoria do Arrependimento Vicário.....	91
VI. Propósito e Extensão da Expição.....	94
A. O Propósito da Expição.....	94
B. A Extensão da Expição.....	95
VII. A Obra Intercessória de Cristo.....	102
A. Prova Bíblica da Obra Intercessória de Cristo.....	102
B. Natureza da Obra Intercessória de Cristo.....	103

C. As Pessoas Por Quem e as Coisas Pelas Quais Ele Intercede. ....	105
D. Características da Sua Intercessão. ....	106
VIII. O Ofício Real .....	108
A. O Reinado Espiritual de Cristo. ....	108
B. O Reinado de Cristo Sobre o Universo. ....	112

## **A DOUTRINA DA PESSOA E OBRA DE CRISTO**

### **A PESSOA DE CRISTO**

#### **I. A Doutrina de Cristo na História**

##### **A. Relação entre Antropologia e Cristologia.**

Há uma relação muito estreita entre a doutrina do homem e a de Cristo. A primeira trata do homem, criado à imagem de Deus e dotado de verdadeiro conhecimento, justiça e santidade, mas que, pela voluntária transgressão da lei de Deus, despojou-se da sua verdadeira humanidade e se transformou em pecador. Ela mostra o homem como uma criatura de Deus altamente privilegiada, trazendo ainda alguns traços da sua glória original, mas, todavia, uma criatura que perdeu os seus direitos de nascimento, sua verdadeira liberdade e justiça originais. Significa que a doutrina dirige a atenção não apenas, nem primeiramente, à condição do homem como criatura, mas, sim, à sua pecaminosidade. Salienta a distância ética que há entre Deus e o homem, distância resultante da queda do homem e que, nem o homem nem os anjos podem cobrir, e, como tal, é virtualmente um grito pelo socorro divino. A cristologia é em parte a resposta a esse grito. Ela nos põe a par da obra objetiva de Deus em Cristo construindo uma ponte sobre o abismo e eliminando a distância. A doutrina nos mostra Deus vindo ao homem para afastar as barreiras entre Deus e o homem pela satisfação das condições da lei em Cristo, e para restabelecer o homem em Sua bendita comunhão. A antropologia já dirige a atenção à provisão da graça de Deus para uma aliança de companheirismo com o homem que provê uma vida de bem-aventurada comunhão com Deus; mas a aliança só é eficiente em Cristo e por meio de Cristo. E, portanto, a doutrina de Cristo como Mediador da aliança deve vir necessariamente em seguida. Cristo, tipificado e prenunciado no Velho Testamento como o Redentor do homem, veio na plenitude do tempo, para tabernacular entre os homens e levar a efeito uma reconciliação eterna.

##### **B. A Doutrina de Cristo antes da Reforma.**

1. ATÉ AO CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA. Na literatura cristã primitiva Cristo sobressai como humano e divino, como o Filho do homem, mas também como o Filho de Deus. Seu caráter sem pecado é defendido, e Ele é considerado como legítimo objeto de culto. Naturalmente, o problema suscitado por Cristo, como ao mesmo tempo Deus e homem, e as dificuldades envolvidas em tal concepção, não foram plenamente sentidos pela mente cristã dos primeiros tempos, e só assomaram a ela à luz da controvérsia. Era simplesmente natural que o judaísmo, com a sua forte ênfase ao monoteísmo, exercesse considerável influência sobre os primeiros cristãos, de extração judaica. Os ebionistas (ou parte deles) sentiram-se constrangidos, no interesse do monoteísmo, a

negar a divindade de Cristo. Eles O consideravam como simples homem, filho de José e Maria, qualificado em Seu batismo para ser o Messias, pela descida do Espírito Santo sobre Ele. Havia outros na Igreja primitiva cuja doutrina sobre Cristo foi elaborada sobre linhas semelhantes. Os *alogi* (álogos ou alogianos), que rejeitavam os escritos de João por que entendiam que a sua doutrina do Logos está em conflito, com o restante do Novo Testamento, também viam em Jesus apenas um homem, conquanto miraculosamente nascido de uma viagem, e ensinavam que Cristo desceu sobre Ele no batismo, conferindo-lhe poderes sobrenaturais. No essencial, esta era também a posição dos monarquistas dinâmicos. Paulo de Samosata, seu principal representante, distinguia entre Jesus e o Logos. Ele considerava Aquele como um homem igual a todos os demais, nascido de Maria, e Este como razão impessoal divina, que fez Sua habitação em Cristo num sentido preeminente, desde a ocasião do Seu batismo, e assim O qualificou para a Sua grande tarefa. Em vista dessa negação, fazia parte da função dos primitivos apologetas a defesa da doutrina da divindade de Cristo.

Se havia alguns que sacrificavam a divindade pela defesa da humanidade de Cristo, havia outros que invertiam a ordem. Os gnósticos foram profundamente influenciados pela concepção dualista dos gregos, em que a matéria, entendida como inerentemente má, é descrita como completamente oposta ao espírito; e por uma tendência mística para considerar as coisas terrenas como representações alegóricas dos grandes processos redentores cósmicos. Rejeitavam a idéia de uma encarnação, de uma manifestação de Deus em forma visível, visto que isto envolveria um contato direto do espírito com a matéria. Diz Harnack que a maioria deles considerava Cristo como um Espírito consubstancial com o Pai. Conforme alguns, Ele desceu sobre o homem Jesus quando do Seu batismo, mas O deixou de novo antes da Sua crucificação; ao passo que, segundo outros, Ele assumiu um corpo meramente fantasmagórico. Os monarquistas modalistas também negavam a humanidade de Cristo, em parte no interesse da Sua divindade, e em parte para preservar a unidade do Ser Divino. Viam nele apenas um modo ou uma manifestação do Deus único, em quem não reconheciam nenhuma distinção de pessoas. Os chamados pais alexandrinos e antignósticos empreenderam a defesa da divindade de Cristo, mas em seu trabalho de defesa não evitaram inteiramente o erro de descrevê-lo como subordinado ao Pai. Mesmo Tertuliano ensinava uma espécie de subordinação, mas especialmente Orígenes, que não hesitava em falar de uma subordinação *quanto à essência*. Isto veio a ser um ponto de partida para o arianismo, no qual se faz distinção entre Cristo e o Logos como a razão divina, e Cristo é apresentado como uma criatura pré-temporal, super-humana, a primeira das criaturas, não Deus e, todavia, mais que homem. Atanásio contestou a Ário e defendeu vigorosamente a posição de que o Filho é consubstancial com o Pai e da mesma essência do Pai, posição que foi oficialmente adotada pelo Concílio de Nicéia, em 325. O semi-arianismo propôs uma *via média*\*, declarando que a essência do Filho é *semelhante* à do Pai.

---

\* *Via media*, em latim no original; curso ou caminho intermediário. Nota do tradutor.

Quando a doutrina da divindade do Filho foi estabelecida oficialmente, surgiu, como é natural, a questão quanto à relação mútua das duas naturezas de Cristo. Apolinário ofereceu uma solução ao problema. Aceitando a concepção tricotomia o homem como consistindo de corpo, alma e espírito, ele tomou a posição de que o Logos assumiu o lugar do espírito (pneuma) no homem, que ele considerava a sede do pecado. Seu principal interesse era assegurar a unidade da pessoa de Cristo, sem sacrificar a sua real divindade; e também resguardar a impecabilidade de Cristo. Mas o fez em detrimento da completa humanidade do Salvador e, conseqüentemente, a sua posição foi explicitamente condenada pelo Concílio de Constantinopla, em 381. Uma das coisas pelas quais Apolinário lutava era a unidade da pessoa de Cristo. Que isso realmente corria perigo viu-se claramente na posição assumida pela escola de Antioquia, que exagerava a distinção das duas naturezas de Cristo. Theodoro de Mopsuéstia e Nestório acentuavam a completa humanidade de Cristo e entendiam que a habitação do Logos nele era apenas uma habitação moral, como a que os crentes também gozam, embora não no mesmo grau. Eles viam em Cristo um homem lado a lado com Deus, em aliança com Deus, compartilhando o propósito de Deus, mas não unido a Ele numa unidade de vida pessoal única – viam nele um Mediador que consistia de duas pessoas. Em oposição a eles, Cirilo de Alexandria salientava fortemente a unidade da pessoa de Cristo e, na opinião dos seus oponentes, negava as duas naturezas. Conquanto com toda a probabilidade esses oponentes o tenham entendido mal, Eutíco e os seus seguidores certamente recorrem a ele quando assumiram a posição de que a natureza humana de Cristo foi absorvida pela divina, ou que as duas se fundiram resultando numa só natureza, posição que envolvia a negação das duas naturezas de Cristo. O Concílio de Calcedônia, em 451, condenou esses dois conceitos e manteve a crença na unidade da pessoa, como também na dualidade das naturezas.

2. APÓS O CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA. Por algum tempo o erro eutiquiano continuou com os monofisitas e monotelitas, mas finalmente foi dominado pela igreja. E o perigo de que a natureza humana de Cristo fosse considerada como inteiramente impessoal foi afastado por Leônício de Bizâncio, quando demonstrou que ela não é impessoal, mas in-pessoal, tendo a sua subsistência pessoal na pessoa do Filho de Deus. João de Damasco, com quem a cristologia do Oriente alcançou o seu desenvolvimento máximo, acrescentou a idéia de que há uma *circum-incessão\** do divino e do humano em Cristo, uma comunicação dos atributos divinos à natureza humana, de modo que esta é deificada e também podemos dizer que Deus sofreu na carne. Ele mostra a tendência de reduzir a natureza humana à posição de mero órgão ou instrumento do Logos, se bem que admite que há cooperação das duas naturezas, e que a pessoa única exerce ação e vontade em cada natureza, embora a natureza humana esteja sempre sujeita à divina.

---

\* De *circum*, prep. “em roda de”, “por”, incluindo a idéia de movimento – um para o outro; e de *incesso*, part. De *incedo*, “andar”, “caminhar”, “apoderar-se de”. Termo técnico para designar a intercomunicação e a interrelação das duas naturezas de Cristo. Nota do tradutor.

Na igreja ocidental, Felix, bispo de Urgel, defendeu o adocionismo. Ele considerava Cristo, quanto à Sua natureza divina, isto é, o Logos, como o unigênito Filho de Deus no sentido natural, mas considerava Cristo, em Seu lado humano, como um Filho de Deus meramente por adoção. Feliz procurou preservar a unidade da pessoa salientando o fato de que, desde o momento da Sua concepção, o Filho do homem foi absorvido na unidade da pessoa do Filho de Deus. Fez-se, assim, distinção entre a filiação natural e a adotiva, e esta não começou com o nascimento natural de Cristo, mas teve início por ocasião do Seu batismo e se consumou em Sua ressurreição. Foi um nascimento espiritual que fez de Cristo o Filho adotivo de Deus. Mais uma vez a igreja viu a crença na unidade da pessoa de Cristo ameaçada por esse conceito e, portanto, ele foi condenado pelo Sínodo de Franckfurt, em 794.

A Idade Média acrescentou muito pouca coisa à doutrina da pessoa de Cristo. Devido a várias influências, como as de ênfase à imitação de Cristo, das teorias sobre a expiação, e do desenvolvimento da doutrina da missa, a igreja se apegou fortemente à plena humanidade de Cristo. “A divindade de Cristo”, diz Mackintosh, “passou a ser vista mais como o coeficiente infinito elevando a ação e a paixão humanas a um valor infinito”. E, contudo, alguns dos escolásticos expuseram em sua cristologia um conceito docético de Cristo. Pedro Lombardo não hesitava em dizer que, com relação à Sua humanidade, Cristo não era absolutamente nada. Mas este niilismo foi condenado pela igreja. Alguns novos pontos foram salientados por Tomaz de Aquino. Segundo ele, a pessoa do Logos tornou-se composta na encarnação, e Sua união com a natureza humana “impediu” esta última de chegar a ter uma personalidade independente. A natureza humana de Cristo recebeu dupla graça em virtude de sua união com o Logos, (a) a *gratia unionis* (graça da união), que lhe comunicou uma dignidade especial, de modo que até se tornou objeto de culto, e (b) a *gratia habitualis* (graça habitual), que a mantinha em sua relação com Deus. O conhecimento humano de Cristo era duplo a saber, um conhecimento infuso e um conhecimento adquirido. Há duas vontades em Cristo, mas a causalidade última pertence à vontade divina, à qual a vontade humana está sempre sujeita.

### **C. A Doutrina de Cristo Depois da Reforma.**

1. ATÉ AO SÉCULO DEZENOVE. A Reforma não trouxe grandes mudanças à doutrina da pessoa de Cristo. Tanto a Igreja Romana como as igrejas da reforma subscreveram a doutrina de Cristo nos termos de sua formulação pelo Concílio de Calcedônia. Suas diferenças importantes e profundas estão noutras áreas. Há uma peculiaridade da cristologia luterana que merece atenção. A doutrina de Lutero sobre a presença física de Cristo na ceia do Senhor levou ao conceito caracteristicamente luterano da *communicatio idiomatum* (comunicação de propriedades), com o sentido de “que cada uma das naturezas de Cristo permeia a outra (*perichoresis*), e que a Sua

humanidade participa dos atributos da Sua divindade”.<sup>1</sup> Afirma-se que os atributos de onipotência, onisciência e onipresença foram comunicados à natureza humana de Cristo ao tempo da encarnação. Suscitou-se naturalmente a questão sobre como isto poderia harmonizar-se com o que sabemos da vida terrena de Jesus. Esta questão levou a uma diferença de opinião entre os teólogos luteranos. Alguns afirmam que Cristo pôs de lado os atributos divinos recebidos na encarnação, ou os usava só ocasionalmente, enquanto outros diziam que Ele continuou de posse deles durante toda a sua vida terrena, mas os manteve ocultos ou só os usava secretamente. Alguns luteranos atualmente parecem inclinados a rejeitar esta doutrina.

Os teólogos reformados (calvinistas) viam nessa doutrina luterana uma espécie de eutiquianismo ou de fusão das duas naturezas de Cristo. A teologia reformada também ensina uma comunicação de atributos, mas a concebe de maneira diferente. Ela crê que, depois da encarnação, as propriedades de ambas as naturezas podem ser atribuídas à pessoa única de Cristo. Pode-se dizer que a pessoa de Cristo é onisciente, mas também, que tem conhecimento limitado; pode ser considerada onipresente, mas também limitada, em qualquer tempo particular, a um único lugar. Daí, lemos na Segunda Confissão Helvética: “reconhecemos, pois, que há no único e mesmo Jesus, nosso Senhor, duas naturezas – a natureza divina e a humana; e dizemos que estas são ligadas ou unidas de modo tal, que não são absorvidas, confundidas ou misturadas, mas, antes, são unidas ou conjugadas numa pessoa (sendo que as propriedades de cada uma delas permanecem a salvo e intactas), de modo que podemos cultuar a um Cristo, nosso Senhor, e não a dois. Portanto, não pensamos nem ensinamos que a natureza divina em Cristo sofreu, ou que Cristo, de acordo com a Sua natureza humana, ainda está no mundo e, assim, em todo lugar”.<sup>1</sup>

2. NO SÉCULO DEZENOVE. No início do século dezenove deu-se grande mudança no estudo da pessoa de Cristo. Até àquele tempo, o ponto de partida fora predominantemente teológico, e a cristologia resultante era teocêntrica; mas durante a última parte do século dezoito houve crescente convicção de que se alcançariam melhores resultados partindo de algo mais próximo, a saber do estudo do Jesus histórico. Assim foi introduzido o “segundo período cristológico”, assim chamado. O novo ponto de vista era antropológico, e o resultado foi antropocêntrico. Isto evidenciou-se destrutivo para a fé cristã. Uma distinção de maior alcance e perniciosa foi feita entre o Jesus histórico, delineado pelos escritores dos evangelhos, e o Cristo teológico, fruto da fértil imaginação dos pensadores teológicos, e cuja imagem reflete-se agora nos credos da igreja. O Cristo sobrenatural abriu alas para um Jesus humano; e a doutrina das duas naturezas abriu alas para a doutrina de um homem divino.

Scheleiermacher esteve à testa do novo desenvolvimento. Ele considerava Cristo como uma nova criação, na qual a natureza humana é elevada ao nível da perfeição ideal. Todavia,

---

<sup>1</sup> Neve, *Lutheran Symbolics*, p. 132.



difícilmente se pode dizer que o seu Cristo se eleva acima do nível humano. A singularidade da Sua pessoa consiste do fato de que Ele possui um perfeito e vívido senso de união com o divino, e também realiza com plenitude o destino do homem em Seu caráter de perfeição impecável. A sua suprema dignidade encontra a sua explicação numa presença especial de Deus nele, em Sua consciência singular de Deus. O conceito que Hegel tinha de Cristo é parte integrante do seu sistema panteísta de pensamento. O verbo se fez carne significa para ele que Deus se encarnou na humanidade, de modo que a encarnação expressa realmente a unidade de Deus e o homem. Ao que parece, a encarnação foi meramente o auge de um processo racial. Enquanto a humanidade em geral considera Jesus unicamente como um mestre humano, a fé O reconhece como divino e vê que, por Sua vinda ao mundo, a transcendência de Deus torna-se imanência. Encontramos aqui uma identificação panteísta do humano e do divino na doutrina de Cristo.

Algo disto se vê nas teorias quenósticas, que representam uma notável tentativa de melhorar a elaboração da doutrina da pessoa de Cristo. O termo *kénosis* é derivado de Fp 2.7, que ensina que Cristo “se esvaziou (*ekenosen*), assumindo a forma de servo”. Os quenosicistas tomam isso no sentido de que o Logos tornou-se, isto é, transformou-se literalmente num homem, reduzindo-se total ou parcialmente às dimensões de um homem, e depois cresceu em sabedoria e poder, até que afinal se tornou Deus de novo. Essa teoria apareceu em várias formas, das quais a mais categórica é a de Gess, e por algum tempo gozou considerável popularidade. Propunha-se manter a realidade e a integridade da humanidade de Cristo, e dar vivo relevo à grandiosidade da Sua humilhação, na qual Ele, sendo rico, fez-se pobre por nós. Contudo, ela envolve uma obliteração panteísta da linha de demarcação entre Deus e o homem. Dörner, que foi o maior representante da Escola Mediadora, opôs-se fortemente a esse conceito e o substituiu pela doutrina de uma encarnação progressiva. Ele via na humanidade de Cristo uma nova humanidade com especial receptividade para com o divino. O Logos, o princípio de auto-concessão de Deus, juntou-se a essa humanidade; a medida em que o fez foi determinada em cada estágio pela sempre crescente receptividade da natureza humana para com o divino, e não alcançou o seu estágio final até à ressurreição. Mas isto não passa de uma nova e sutil forma de heresia nestoriana. Resulta num Cristo que consiste de duas pessoas.

Com a exceção de Schleiermacher, ninguém exerceu maior influência sobre a teologia contemporânea do que Albrecht Ritschl. Sua cristologia tem seu ponto de partida na obra de Cristo, e não em Sua pessoa. A obra de Cristo determina a dignidade de Sua pessoa. Ele era mero homem, mas em vista da obra que realizou e do serviço que prestou, acertadamente Lhe atribuímos os predicados da Divindade. Ritschl rejeita a preexistência, a encarnação e a concepção virginal de Cristo, visto que isso não acha nenhum ponto de contato na consciência crente da comunidade cristã. Cristo foi o fundador do reino de Deus, e agora, de algum modo, induz os homens a ingressarem na comunidade cristã e a terem uma vida motivada pelo amor.

Ele redime o homem por Seu ensino, por Seu exemplo e por Sua única, e, portanto, é digno de ser chamado Deus. Este conceito é virtualmente um restabelecimento da doutrina de Paulo de Samosata.

Com base na idéia panteísta moderna da imanência de Deus, a doutrina de Cristo hoje em dia é muitas vezes exposta de maneira completamente naturalista. As exposições podem variar muito, mas geralmente a idéia fundamental é a mesma, a saber, a idéia de uma unidade essencial de Deus e o homem. A doutrina das duas naturezas de Cristo desapareceu da teologia moderna e em seu lugar temos uma identificação panteísta de Deus e o homem. Essencialmente, todos os homens são divinos, desde que todos têm em si um elemento divino; e todos são filhos de Deus, diferindo de Cristo somente em grau. O ensino moderno acerca de Cristo está baseado na doutrina da continuidade de Deus e o homem. E é exatamente contra essa doutrina que Barth e os que pensam como ele ergueram sua voz. Nalguns círculos atuais há sinais de um retorno à doutrina das duas naturezas. Em sua obra intitulada, *What Is the Faith? (Que é Fé?)*, Mickelm confessa que durante muitos anos afirmou confiantemente que atribuição a Cristo de duas naturezas numa pessoa tinha que ser abandonada, mas agora Vê que isto se firmava num mal-entendido.<sup>1</sup>

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual o cenário de fundo da controvérsia cristológica dos primeiros séculos da era cristã? 2. Que erros antigos foram revividos por Roscelino e Abelardo? 3. Qual foi o niilismo cristológico em voga entre os discípulos de Abelardo? 4. Que conceito Pedro Lombardo tinha de Cristo? 5. Os escolásticos trouxeram algum novo ponto ao palco? 6. Onde encontramos a cristologia luterana oficial? 7. Como podemos explicar as descrições aparentemente incoerentes da Fórmula de Concórdia? 8. Que objeções há ao conceito luterano de que se pode afirmar que os atributos divinos qualificam também a natureza humana? 9. Como os luteranos e os reformados (calvinistas) diferem na interpretação de Fp 2.5-11? 10. Como difere a cristologia reformada da luterana? 11. Qual a principal diferença entre a cristologia recente e a mais antiga? 12. Quais as objeções à doutrina quenósica? 13. Quais as características objetáveis da cristologia moderna? 14. Qual o conceito de Barth e Brunner sobre Cristo?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: *The Formula of Concord and the Second Helvetic Confession*; Seeberg, *History of Doctrine* II, p. 65, 109, 110, 154, 155, 229, 230, 321-324, 374, 387; Hagenbach, *History of Doctrine* II, p. 267-275; III, p. 197-209, 343-353; Thomasius, *Dogmengeschichte* II, p. 380-385; 388-429; Otten, *manual of the History of Dogmas* II, p. 171-195; Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus* II, p. 78-178; Dorner, *History of Protestant Theology*, p. 95,96, 201, 202, 322, 323; Bruce, *The Humiliation of Chris*, p. 74- 355; Mackintosh, *The doctrine of the Person of Jesus Christ*,p. 223-284; Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, p.

---

<sup>1</sup> P. 155.

485-553, 587-671; Sanday, *Christologies Ancient and Modern*, p. 59-83; Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*; La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*.

## II. Nomes e Naturezas de Cristo

### A. Os Nomes de Cristo

Há especialmente cinco nomes que requerem breve consideração neste ponto. Descrevem em parte Suas naturezas, em parte Sua posição oficial, e em parte a obra para a qual Ele veio ao mundo.

1. O NOME JESUS. O nome Jesus é a forma grega do hebraico *Jehoshua*, *Joshua*, Js. 1.1; Zc 3.1, ou *Jeshua* (forma normalmente usada nos livros históricos pós-exílicos), Ed 2.2. A derivação deste nome tão comum do Salvador oculta-se na obscuridade. A opinião geralmente aceita é que deriva da raiz *yasha'*, hiphil *hostia'*, salvar, mas não é fácil explicar como foi que *Jehoshua* tornou-se *Jeshua'*. Provavelmente *Hoshea'*, derivado do infinitivo, foi a forma original (cf. Nm 13.8, 16; Dt 32.44), expressando meramente a idéia de redenção. O *yod*, que é o sinal do imperfeito, pode ter sido acrescentado para expressar a certeza da redenção. Isto se harmonizaria melhor com a interpretação do nome dado em Mt 1.21. Quanto a uma outra derivação, de *Jeho* (*Jehovah*) e *shua*, socorro (Gotthilf), cf. Kuyper, *Dict. Dogm.*<sup>1</sup> O nome foi dado a dois bem conhecidos tipos de Jesus do Velho Testamento.

2. O NOME CRISTO. Se Jesus é o nome pessoal, Cristo é o nome oficial do Messias. É o equivalente de *Mashiach* do Velho Testamento, (de *maschach*, ungir) e, assim, significa “o ungido”. Normalmente os reis e os sacerdotes eram ungidos, durante a antiga dispensação, Ex 29.7; Lv 4.3; Jz 9.8; 1 Sm 9.16; 10.1; 2 Sm 19.10. O rei era chamado “o ungido de Jeová”, 1 Sm 24.10. Somente um exemplo de unção de profeta está registrado, 1 Rs 19.16, mas provavelmente há referências a isto em Sl 105.15 e Is 61.1. O óleo usado na unção desses oficiais simbolizava o Espírito de Deus, Is 61.1; Zc 4.1-6, e a unção representava a transferência do Espírito para a pessoa consagrada, 1 Sm 10.1, 6, 10; 16.13, 14. A unção era sinal visível de (a) designação para um ofício; (b) estabelecimento de uma relação sagrada e o resultante caráter sacrossanto da pessoa ungida, 1 Sm 16.13; cf. também 2 Co 1.21, 22. O Velho Testamento se refere à unção do Senhor em Sl 2.2; 45.7, e o Novo Testamento em At 4.27 e 10.38. Referências anteriores acham-se em Sl 2.6 e Pv 8.23, mas hebraístas atuais asseveram que a palavra *nasak*, empregada nestas passagens, significa “instalar”, “estabelecer”, e não “ungir”. Mas, mesmo assim, a palavra indica a realidade da primeira coisa simbolizada pela unção, cf. também Is 11.2; 42.1. Cristo foi instalado em Seus ofícios, ou designado para estes, desde a eternidade, mas historicamente a Sua unção se efetuou quando Ele foi concebido pelo Espírito Santo, Lc 1.35, e quando recebeu o Espírito Santo, especialmente por ocasião do Seu batismo, Mt 3.16; Mc 1.10; Lc 3.22; Jo 1.32; 3.34. Serviu para qualifica-lo para a Sua grande tarefa. Primeiro, o nome “Cristo” foi aplicado ao Senhor

---

<sup>1</sup> *De Christo* I, p. 56,57.

como um substantivo comum, com o artigo, mas gradativamente se desenvolveu e se tornou um nome próprio, sendo então usado sem artigo.

3. O NOME FILHO DO HOMEM. No Velho Testamento este nome se acha em Sl 8.4; Dn 7.13 e muitas vezes na profecia de Ezequiel. Acha-se também nos apócrifos Enoque 46 e 62 e 2 Esdras 13. Admite-se geralmente agora que o uso que o Novo testamento faz dele depende da citada passagem de Daniel, embora naquela profecia a expressão seja apenas uma frase descritiva, e não ainda um título. A transição daquela para este deu-se posteriormente e, ao que parece, já era um fato consumado quando o livro de Enoque foi escrito. Era a maneira mais comum de Jesus tratar-se a Si próprio. Ele aplicou o nome a Si mesmo em mais de quarenta ocasiões, ao passo que os outros evitavam emprega-lo. A única exceção nos evangelhos está em Jo 12.34, onde o nome aparece numa citação indireta de uma palavra de Jesus; e no restante do Novo testamento somente Estevão e João o empregam, At 7.56; Ap 1.13; 14.14.

Em sua obra sobre *A Auto-revelação de Jesus* (The Self-disclosure of Jesus), o dr. Vos divide as passagens em que ocorre o nome e quatro classes; (a) passagens que se referem claramente à vinda escatológica do Filho do homem, como, por exemplo, Mt 16.27, 28; Mc 8.38; 13.26, etc. e paralelas; (b) passagens que falam particularmente dos sofrimentos, morte e (às vezes) ressurreição de Jesus, como por exemplo, Mt 17.22; 20.18, 19, 28; 12.40, etc. e paralelas. (c) passagens do quarto evangelho em que o lado super-humano, celestial, e a preexistência de Jesus são salientados, como, por exemplo, 1.51; 3.13, 14; 6.27, 53, 62; 8.28, e outras. (d) Um pequeno grupo de passagens nas quais Jesus considera a Sua natureza humana, Mc 2.27, 28; Jo 5.27; 6.27, 51, 62. É difícil determinar por que Jesus preferiu este nome como forma de auto-tratamento. Anteriormente o homem era em geral considerado como um título criptico, com o uso da qual Jesus tencionava velar antes que revelar a Sua messianidade. Esta explicação foi posta de lado quando se deu mais atenção ao elemento escatológico dos evangelhos, e ao uso do nome na literatura apocalíptica dos judeus. Dalman reviveu a idéia e voltou a considerar o título como “um ocultamento intencional do caráter messiânico sob um título que afirma a humanidade de Quem o leva”.<sup>1</sup> A suposta prova disto acha-se em Mt 16.13; Jo 12.34. mas a prova é duvidosa; esta última passagem até mostra que o povo entendia messianicamente o nome. O dr. Vos é de opinião que provavelmente Jesus preferiu este nome porque ele fica bastante afastado de toda e qualquer substituição judaica do ofício messiânico. Chamando-se a Si próprio Filho do homem, Jesus infundiu à messianidade o Seu espírito centralizado nas realidades celestiais. E as alturas a que assim Ele elevou a Sua pessoa e a Sua obra bem podem ter tido algo que ver com a hesitação dos Seus primeiros seguidores quanto a chamá-lo pelo mais celestial de todos os títulos.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Words of Jesus*, p. 253.

<sup>2</sup> *The Self Disclosure of Jesus*, p. 251 em diante.

4. O NOME FILHO DE DEUS. O nome “Filho de Deus” foi variadamente aplicado no Velho Testamento: (a) ao povo de Israel, Ex. 4.22; Jr 31.9; Os 11.1; (b) a oficiais de Israel, especialmente ao prometido rei da casa de Davi, 2 Sm 7.14; Sl 89.27; (c) a anjos, Jó 1.6; 2.1; 38.7; Sl 29.1; 89.6; e (d) a pessoas piedosas em geral, Gn 6.2; Sl 73.15; Pv 14.26. Em Israel o nome adquiriu significação teocrática. No Novo Testamento vemos Jesus apropriando-se do nome, e outros também atribuindo-o a Ele. O nome é aplicado a Jesus em quatro sentidos diferentes, nem sempre mantidos em distinção na Escritura, mas às vezes combinados. O nome é-lhe aplicado:

a. *No sentido oficial ou messiânico*, mais como uma descrição do ofício que da natureza de Cristo. O Messias pode ser chamado Filho de Deus como herdeiro e representante de Deus. Os demônios evidentemente entenderam no sentido messiânico o nome quando p aplicaram a Jesus. Parece ter sido esse também o sentido em Mt 24.36; Mc 13.31. mesmo o nome, como proferido pela voz, na ocasião do batismo de Jesus e quando da Sua transfiguração. Mt 3.17; 17.5; Mc 1.11; 9.7; Lc 3.22; 9.35, pode ser interpretado desse modo, mas com toda a probabilidade, tem um sentido mais profundo. Há várias passagens em que o sentido messiânico é combinado com o sentido trinitário, cf. abaixo, no item b.

b. *No sentido trinitário*. Às vezes o nome é utilizado para indicar a divindade essencial de Cristo. Como tal, ele indica uma filiação preexistente, que transcende absolutamente a vida humana de Cristo e Sua vocação oficial como o Messias. Acham-se exemplos deste uso em Mt 11.27; 14.28-33; 16.16, e paralelas; 21.33-46, e paralelas; 22.41-46; 26.63, e paralelas. Nalguns destes casos a idéia de filiação messiânica também entra, mais ou menos. Vemos a filiação ontológica e a filiação messiânica entrelaçadas também em várias passagens joaninas, nas quais Jesus dá a entender claramente que Ele é o Filho de Deus, conquanto não use o nome, como em 6.69; 8.16, 18, 23; 10.15, 30; 14.20, etc. Nas epístolas, Cristo é designado muitas vezes como o Filho de Deus no sentido metafísico, Rm 1.3; 8.3; Gl 4.4; Hb 1.1, e muitas outras passagens. Na teologia modernista é comum negar-se a filiação metafísica de Cristo.

c. *No sentido natalício*. Cristo é também chamado Filho de Deus e virtude do Seu nascimento sobrenatural. O nome é assim aplicado a Ele na bem conhecida passagem do Evangelho Segundo Lucas, na qual a origem da Sua natureza humana é atribuída à direta e sobrenatural paternidade de Deus, a saber, Lc 1.35. O dr. Vos vê indicações deste sentido do nome também é negado pela teologia modernista, que não crê nem no nascimento virginal nem na concepção sobrenatural de Cristo.

d. *No sentido ético-religioso*. É neste sentido que o nome “filhos de Deus” é aplicado aos crentes no Novo Testamento. É possível que tenhamos um exemplo da aplicação do nome “Filho de Deus” a Jesus nesse sentido ético-religioso em Mt 17.24-27. isto depende da questão sobre se Pedro é aí apresentado também como isento do imposto do templo. É especialmente neste sentido que a teologia modernista atribui o nome a Jesus. Ela entende que a filiação de Jesus é

unicamente uma filiação ético-religiosa, um tanto elevada, é certo, mas não essencialmente diferente da dos Seus discípulos.

5. O NOME SENHOR (*Kyrios*). O nome “Senhor” é aplicado a Deus na Septuaginta, (a) como equivalente de Jeová; (b) como tradução de *Adonai*; e (c) como versão de um título honorífico aplicado a Deus (principalmente *Adon*), Js 3.11; Sl 97.5. No Novo Testamento vemos uma aplicação tríplice do nome a Cristo, um tanto parecida com a o Velho Testamento, (a) como uma forma polida e respeitosa de tratamento, Mt 8.2; 20.33; (b) como expressão de posse e autoridade, sem nada implicar quanto ao caráter e autoridade divinas de Cristo, Mt 21.3; 24.42; e (c) com a máxima conotação de autoridade, expressando um caráter exaltado e, de fato, praticamente equivalendo ao nome “Deus”, Mc 12.36, 37; Lc 2.11; 3.4; At 2.36; 1 Co 12.3; Fp 2.11. nalguns casos é difícil determinar a conotação exata do título. Indubitavelmente, depois da exaltação de Cristo, o nome era geralmente aplicado a Ele no sentido mais exaltado. Mas, há exemplos do seu uso mesmo antes da ressurreição, onde evidentemente já se alcançara o valor especificamente divino do título, como em Mt 7.22; Lc 5.8; Jo 20.28. Há grande diferença de opinião entre os estudiosos com respeito à origem e desenvolvimento deste título, em sua aplicação a Jesus. A despeito de tudo quanto foi antecipado em contraposição, não há razão para não acreditar que o uso do termo, quando aplicado a Jesus, tem suas raízes no Velho testamento. Há um elemento constante na história do conceito em foco, o elemento, de *posse com autoridade*. As epístolas de Paulo sugerem a idéia adicional de que se trata de uma autoridade e posse *com base em direitos antecedentemente adquiridos*. É duvidoso se este elemento já está presente nos evangelhos.

## **B. As Naturezas de Cristo.**

Desde os primeiros tempos, e mais particularmente desde o Concílio de Calcedônia, a igreja confessa a doutrina das duas naturezas de Cristo. O concílio não solucionou o problema apresentado por uma pessoa que era ao mesmo tempo divina e humana, mas somente procurou afastar algumas das soluções que tinham sido oferecidas e que eram claramente reconhecidas como errôneas. E a igreja aceitou a doutrina das duas naturezas numa pessoa, não porque tivesse completa compreensão do mistério, mas porque viu claramente nela um mistério revelado pela palavra de Deus. Para a igreja ela foi e continuou sendo sempre um artigo de fé, muito acima da compreensão humana. Não faltaram ataques racionalistas à doutrina, mas a igreja permaneceu firme na confissão desta verdade, apesar do fato de ser repetidamente declarada contrária à razão. Nesta confissão os católicos romanos e os protestantes vão ombro a ombro. Mas da última parte do século dezoito em diante, esta doutrina tornou-se alvo de persistentes ataques. A idade da razão iniciou-se e se declarou que era indigno do homem aceitar, pela autoridade da escritura, o que era claramente contrário à razão humana. Aquilo que não se recomendasse a este novo árbitro era simplesmente declarado errôneo. Filósofos e teólogos

tentaram individualmente resolver o problema apresentado por Cristo, para poderem oferecer à igreja um substituto da doutrina das duas naturezas. Tomaram o seu ponto de partida no Jesus humano, e mesmo depois de um século de afanosa pesquisa, viram em Jesus nada mais que um homem dotado de um elemento divino. Não puderam elevar-se ao reconhecimento dele como seu Senhor e seu Deus. Schleiermacher falava de um homem com suprema consciência de Deus, Ritschil, de um homem com o valor de Deus, Wendt, de um homem que estava em continuada e íntima comunhão de amor com Deus, Beyschlag, de um homem cheio de Deus, e Sanday, de um homem com uma invasão do divino no sub consciente; – mas, para eles, Cristo é e continuará sendo mero homem. A escola modernista representada por Harnack, a escola escatológica de Weiss e Schweitzer, e mais recentemente a escola de religiões comparadas, chefiada por Bousset e Kirsopp Lake, concordam todos em despir Cristo de Sua verdadeira divindade e em reduzi-lo a dimensões humanas. Para a primeira, nosso Senhor é apenas um grande mestre de ética; para a segunda, um vidente apocalíptico; e para a terceira, um inigualável guia rumo a um destino exaltado. Consideram o Cristo da igreja como criação do helenismo, ou do judaísmo, ou de ambos combinados. Hoje, porém, toda a epistemologia do século passado é posta em questão, e a suficiência da razão humana para a interpretação da verdade última é seriamente questionada. Há uma nova ênfase à revelação. E os teólogos influentes como Barth e Brunner. Edwin Lewis e Nathaniel Micklem, não hesitam em tornar a confessar sua fé na doutrina das duas naturezas. É da máxima importância manter esta doutrina, nos termos em que foi formulada pelo Concílio de Calcedônia e consta dos nossos padrões confessionais.<sup>1\*</sup>

1. PROVAS BÍBLICAS DA DIVINDADE DE CRISTO. Em vista da generalizada negação da divindade de Cristo, é da máxima importância ser inteiramente versado nas provas bíblicas em seu favor. As provas são tão abundantes que todos os que aceitam a Bíblia como a infalível palavra de Deus, não podem ter qualquer dúvida sobre este ponto. Quanto à classificação comum das provas bíblicas derivadas dos nomes divinos de Cristo, dos Seus atributos divinos, das Suas obras divinas e da honra divina a Ele atribuída, remetemos o leitor ao capítulo que trata da doutrina da Trindade. Seguimos aqui um arranjo um tanto diferente, em vista da tendência recente da crítica histórica.

a. *No Velho testamento.* Alguns demonstram certa inclinação para negar que o Velho testamento tenha predições de um Messias divino, mas essa negação é completamente insustentável em vista de passagens como Sl 2.6-12 (hB 1.5); 45.6, 7 (Hb 1.8, 9); 110.1 (hb 1.13); Is 9.6; Jr 23.6; Dn 7.13; Mq 5.2; Zc 13.7; Mt 3.1 Vários dos mais recentes especialistas em história insistem vigorosamente no fato de que a doutrina de um messias super-humano era coisa natural para o judaísmo pré-cristão. Alguns até acham nisso a explicação da cristologia sobrenatural de partes do Novo Testamento.

---

<sup>1</sup> Confissão Belga, Art. XIX; Catecismo de Heidelberg, Perg. 15-18; Cânones de Dort II, Art. IV.

\* Cf. também a Confissão de Fé Presbiteriana (Wetmisnter), Capítulo VIII. Nota do tradutor.



b. *Nos escritos de João e Paulo.* Tem-se visto que é impossível negar que tanto João como Paulo ensinam a divindade de Cristo. No Evangelho segundo João acha-se o mais elevado conceito da pessoa de Cristo, como se vê nas seguintes passagens: Jo 1.1-3. 14, 18; 2.24, 25; 3.16-18, 35, 36; 4.14, 15; 5.18, 20-22, 25-27; 11.41-44; 20.28; 1 Jo 1.3; 2.23; 4.14, 15; 5.5, 10-13, 20. Um conceito semelhante acha-se nas epístolas paulinas e na Epístola aos Hebreus, Rm 1.7; 9.5; 1 Co 1.1-3; 2.8; 2 Co 5.10; Gl 2.20; 4.4; Fp 2.6; Cl 2.9; 1 Tm 3.16; Hb 1.1-3, 5,8; 4.14; 5.8, etc. Os eruditos críticos procuram escapar da doutrina claramente ensinada nesses escritos de várias maneiras, como, por exemplo, negando a historicidade do Evangelho segundo João e a autenticidade de várias epístolas de Paulo; considerando as exposições de João, Paulo e Hebreus como interpretações infundadas, no caso de João e Hebreus, especialmente sob a influência de seus conceitos judaicos, pré-cristãos; ou atribuindo a Paulo um conceito inferior ao que se acha em João, a saber, o de Cristo como homem preexistente e divino.

c. *Nos Sinóticos.* Alguns sustentam que somente os sinóticos nos dão um retrato verdadeiro de Cristo. Eles, segundo se diz, retratam o Jesus humano, o verdadeiro Jesus histórico, em contraste com a descrição idealizada do quarto evangelho. Mas é mais que evidente que o Cristo dos sinóticos é tão verdadeiramente divino quanto o Cristo de João. Do começo ao fim Ele sobressai como uma pessoa super-natural, como o Filho do homem e o Filho de Deus. Seu caráter e Suas obras justificam Sua reivindicação. Notem-se particularmente as seguintes passagens: Mt 5.17; 9.6; 11.1-6, 27; 14.33; 16.16, 17; 28.18; 25.31-46; Mc 8.38, e outras passagens similares, bem como as passagens paralelas. A obra do dr. Warfield sobre *O Senhor da Glória (The Lord of Glory)* é muito elucidativa sobre este ponto.

d. *A consciência própria de Jesus.* Nos últimos anos tem havido a tendência de recorrer à *consciência própria de Jesus* e negar que Ele estivesse cômico de que era o Messias ou Filho de Deus. Naturalmente, não é possível ter qualquer conhecimento da consciência própria de Jesus, a não ser por meio de Suas palavras, nos termos em que elas estão registradas nos evangelhos; e será sempre possível negar que elas expressam corretamente o pensamento de Jesus. Para os que aceitam o testemunho dos evangelhos, não pode haver dúvida de que Jesus estava consciente de que era o próprio filho de Deus. As seguintes passagens atestam isto: Mt 11.27 (Lc 10.22); 21.37, 38 (Mc 12.6; Lc 20.13); 22.41-46 (Mc 13.35-37; Lc 20.41-44); 24.36 (Mc 13.32); 28.19. Algumas destas passagens atestam a consciência messiânica de Jesus; outras, o fato de que Ele estava cômico de que era o Filho de Deus no sentido mais elevado. Em Mateus e Lucas há várias passagens nas quais Ele fala da primeira pessoa da Trindade como “meu Pai”, Mt 7.21; 10.32, 33; 11.27; 12.50; 15.13; 16.17; 18.10, 19, 35; 20.23; 25.34; 26.29, 53; Lc 2.49; 22.29; 24.49. No evangelho segundo João a consciência que Jesus Tinha de que era o próprio Filho de Deus é ainda mais palpável em passagens como Jo 3.13; 5.17, 18, 19-27; 6.37-40, 57; 8.34-36; 10.17, 18, 30, 35, 36, e outras passagens mais.

2. PROVAS BÍBLICAS DA VERDADEIRA HUMANIDADE DE CRISTO. Houve tempo em que a realidade (gnosticismo) e a integridade *natural* (docetismo, apolinarismo) da natureza humana de Cristo eram negadas, mas no presente ninguém questiona seriamente a verdadeira humanidade de Jesus Cristo. Na verdade, há hoje em dia uma excessiva ênfase à Sua verdadeira humanidade, um crescente humanismo quanto a Cristo. A única divindade que muitos ainda atribuem a Cristo é simplesmente a de Sua humanidade perfeita. Sem dúvida, essa tendência moderna é, em parte, um protesto contra a ênfase unilateral à divindade de Cristo. Em sua reverência pelo Cristo divino, às vezes os homens se esquecem do Cristo humano. É muito importante afirmar a realidade e a integridade da humanidade de Jesus, admitindo o Seu desenvolvimento humano e as Suas limitações humanas. Não se deve salientar o esplendor da Sua divindade a ponto de obscurecer a Sua verdadeira humanidade. Jesus chamou-se homem a Si próprio, e assim foi chamado por outros, Jo 8.40; At 2.22; Rm 5.15; 1 Co 15.21. A mais comum forma de auto-tratamento de Jesus, “o Filho do homem”, seja qual for a conotação que tenha, por certo indica também a verdadeira humanidade de Jesus. Além disso, diz a Bíblia que o Senhor veio ou foi manifestado na carne, Jo 1.14; 1 Tm 3.16; 1 Jo 4.2. Nestas passagens o termo “carne” denota natureza humana. A Bíblia indica claramente que Jesus possuía os elementos essenciais da natureza humana, isto é, um corpo material e uma alma racional, Mt 26.26, 28, 38; Lc 23.46; 24.39; Jo 11.33; Hb 2.14. Há também passagens que mostram que Jesus estava sujeito às leis ordinárias do desenvolvimento humano, e aos sofrimentos e necessidades humanos, Lc 2.40, 52; Hb 2.10, 18; 5.8. Há demonstrações minuciosas de que Ele passou pelas experiências normais da vida humana, Mt 4.2; 8.24; 9.36; Mc 3.5; Lc 22.44; Jo 4.6; 11.35; 12.27; 19.28, 30; Hb 5.7.

3. PROVAS BÍBLICAS DA IMPECABILIDADE DA HUMANIDADE DE CRISTO. Atribuímos a Cristo não somente integridade natural, mas também moral, ou perfeição moral, isto é, impecabilidade. Significa não apenas que Cristo pode evitar o pecado (*potuit non peccare*), e que de fato evitou, mas também que Lhe era impossível pecar (*non potuit peccare*), devido à ligação essencial entre as naturezas humana e divina. A impecabilidade de Cristo foi negada por Martineau, Irving, Menken, Holsten e Pfleiderer, mas a Bíblia dá claro testemunho dela nas seguintes passagens: Lc 1.35; Jo 8.46; 14.30; 2 Co 5.21; Hb 4.15; 9.14; 1 Pe 2.22; 1 Jo 3.5. Apesar de Jesus ter-se feito pecado judicialmente, todavia, eticamente estava livre tanto da depravação hereditária como do pecado fatural. Ele jamais se fez confissão de erro moral; tampouco se juntou aos Seus discípulos na oração: “perdoa as nossas dívidas” (os nossos pecados). Ele pôde desafiar os Seus inimigos a convencê-lo de pecado. A Escritura até O apresenta como pessoa em quem se realizou o ideal moral, Hb 2.8, 9; 1 Co 15.45; 2 Co 3.18; Fp 3.21. Além disso, o nome “Filho do Homem”, do qual se apropriou, parece dar a entender que Ele correspondeu ao perfeito ideal de humanidade.

4. A NECESSIDADE DAS DUAS NATUREZAS DE CRISTO . Transparece do que acima foi dito que, nos dias atuais, muitos não reconhecem a necessidade de admitir duas naturezas em

Cristo. Para eles Jesus é apenas um ser humano; contudo, ao mesmo tempo se sentem constrangidos à atribuir-lhe valor de Deus, ou a reivindicar divindade para Ele em virtude da imanência de Deus nele, ou da permanência do Espírito nele. A necessidade das duas naturezas de Cristo decorre daquilo que é essencial à doutrina escriturística da expiação.

a. *Necessidade de Sua humanidade.* Desde que o homem pecou, era necessário que o homem sofresse a penalidade. Além disso, o pagamento da pena envolvia sofrimento de corpo e alma, sofrimento somente cabível ao homem, Jo 12.27; At 3.18; Hb 2.14; 9.22. Era necessário que Cristo assumisse a natureza humana, não somente com todas as suas propriedades essenciais, mas também com todas as debilidades a que está sujeita, depois da Queda, e, assim, devia descer às profundezas da degradação em que o homem tinha caído, Hb 2.17, 18. Ao mesmo tempo, era preciso que fosse um homem sem pecado, pois um homem que fosse, ele próprio, pecador e que estivesse privado da sua própria vida, certamente não poderia fazer uma expiação por outros, Hb 7.26. Unicamente um Mediador verdadeiramente humano assim, que estivesse conhecimento experimental das misérias da humanidade e se mantivesse acima de todas as tentações, poderia entrar empaticamente em todas as experiências, provações e tentações do homem, Hb 2.17, 18; 4.15-5.2, e ser um perfeito exemplo humano para os Seus seguidores, Mt 11.29; Mc 10.39; Jo 13.13-15; Fp 2.5-8; Hb 12.2-4; 1 Pe 2.21.

b. *Necessidade de Sua Divindade.* No plano divino de salvação era absolutamente essencial que o Mediador fosse verdadeiramente Deus. Era necessário que (1) Ele pudesse apresentar um sacrifício de valor infinito e prestar perfeita obediência à lei de Deus; (2) Ele pudesse sofrer a ira de Deus redentoramente, isto é, para livrar outros da maldição da lei; e (3) Ele pudesse aplicar os frutos da Sua obra consumada aos que O aceitassem pela fé. O homem, com a sua vida arruinada, não pode nem cumprir a pena do pecado, nem prestar perfeita obediência a Deus. Ele pode sofrer a ira de Deus e, exceto pela graça redentora de Deus, terá que sofrê-la eternamente, mas não pode sofrê-la de molde a abrir um caminho de livramento, Sl 49.7-10; 130.3.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Que pessoas do Velho Testamento tiveram o nome “Jesus”, e que medida tipificaram o Salvador? 2. O simples título “Messias”, sem sufixo genitivo ou pronominal, acha-se alguma vez no Velho Testamento? 3. Como explica Dalman a sua ocorrência na literatura apocalíptica dos judeus? 4. As expressões “o ungido do Senhor”, “seu ungido” e “meu ungido” sempre têm o mesmo sentido no Velho Testamento? 5. Onde vem a idéia de que os crentes participam da unção de Cristo? 6. Que dizer da idéia de que o nome “Filho do homem”, reconduzido ao seu provável original aramaico, significa simplesmente “homem”? 7. Que dizer da idéia de Weiss e Schweitzer de que Jesus só empregou o nome num sentido futurista? 8. Ele o empregou antes da confissão de Pedro em Cesárea de Filipe? 9. Como os modernistas adaptam o seu conceito de Jesus como Filho de Deus só no sentido religioso e ético aos dados da Escritura? 10. Qual o conceito usual da origem do título *Kyrios*? 11. Que teoria foi posta em

circulação por Bousset e outros eruditos modernistas? 12. Que explica a oposição à doutrina das duas naturezas? 13. É uma doutrina necessária, ou há alguma outra doutrina que poderia tomar o seu lugar? 14. Quais as objeções: - à doutrina adocionista; - às teorias quenósicas; - à idéia de uma encarnação gradual; - ao conceito de Ritschil; - à teoria de Sanday?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 259-265, 328-335, 394-398; Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* I, p. 44-61, 128-153; II, p. 2-23; Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 378-387; Dabney, *Syst. And Polem. Theol.*, p. 464-477; Vos, *Geref. Dogm.* III, p. 1-31; *ibid.*, *The Self Disclosure of Jesus*, p. 104-256; *ibid.*, sobre o título *Kyrios*, *Princeton Theol. Review*, Vol XIII, p. 161 e segtes., Vol XV, p. 21 e segtes; Dalman, *The Words of Jesus*, p. 234-331; Warfield, *The Lord of Glory*, cf. Índice; Liddon, *The Divinity of our Lord*, Lect. V; Rostron, *The Christology of St. Paul*, p. 154 e segtes.; Machen, *The Origin of Paul's Religion*, p. 293-317; Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, p. 239-250.

### **III. A Unipersonalidade de Cristo**

No ano 451 A.D. o Concílio de Calcedônia conheceu e formulou a fé cristã a respeito da pessoa de Cristo e declarou que Ele deve “ser reconhecido em duas naturezas, inconfusa, imutável, indivisível e inseparavelmente; sendo que a distinção das naturezas de modo nenhum é eliminada pela união, mas, antes, a propriedade de cada natureza é preservada, e ambas concorrem numa Pessoa e numa Subsistência, não partida ou dividida em duas pessoas”. Esta formulação é mormente negativa, e simplesmente procura resguardar a verdade contra vários conceitos heréticos. Ela afirma claramente a fé esposada pela Igreja Primitiva concernente à pessoa de Cristo, mas não faz nenhuma tentativa para explicar o mistério envolvido, mistério não suscetível de explicação natural. O grande milagre central da história deixou-se sobressair em toda a sua grandeza, o supremo paradoxo, para usar a linguagem bartiana, Deus e o homem numa só pessoa. Simplesmente se nos diz o que Cristo é, sem qualquer tentativa de mostrar como Ele se tornou o que é. A grande verdade enunciada é que o eterno Filho de Deus tomou sobre Si a nossa humanidade, e não, como no-lo recorda Brunner, que o homem Jesus adquiriu divindade. O pronunciamento do Concílio de Calcedônia atesta um movimento de Deus para o homem, e não vice-versa. Transcorrem séculos desde aquele tempo, mas, barrando certas explicações, a igreja de fato nunca foi além da fórmula de Calcedônia. Ela sempre reconheceu a encarnação como um mistério que desafia toda e qualquer explicação. E assim permanecerá, porque é o milagre dos milagres. Diversas tentativas foram feitas no transcurso do tempo para dar uma explicação psicológica da pessoa de Jesus Cristo, mas todas só tinham que falhar, como falharam, porque Ele é o Filho de Deus, Ele mesmo é o próprio Deus, e uma explicação psicológica de Deus está fora de questão. Os parágrafos subseqüentes visam a oferecer uma breve exposição da doutrina definida pela igreja.

#### **A. Exposição do Conceito da Igreja a Respeito da Pessoa de Cristo.**

1. DEFINIÇÃO DOS TERMOS “NATUREZA” E “PESSOA”. Com vistas à adequada compreensão da doutrina, é necessário saber o sentido exato dos termos “natureza” e “pessoa”, como são empregados neste contexto. O termo “natureza” denota a soma total de todas as qualidades de uma coisa, daquilo que faz uma coisa ser o que é. Uma natureza é uma substância possuída em comum, incluindo todas as qualidades essenciais da referida substância. O termo “pessoa” denota uma substância completa, dotada de razão e, conseqüentemente, um sujeito responsável por suas ações. A personalidade não é parte essencial e integrante da natureza mas é, por assim dizer, o término para o qual ela tende. Uma pessoa é uma natureza acrescida de algo, a saber, uma subsistência ou individualidade independente. Pois bem, o Logos assumiu uma natureza humana não personalizada, que não existia por si mesma.

#### **2. PROPOSIÇÕES COM AS QUAIS SE PODE DECLARAR O CONCEITO DA IGREJA.**

a. Há somente uma pessoa no mediador, o Logos imutável, O Logos fornece a base da personalidade de Cristo. Contudo, não seria correto dizer que a pessoa do Mediador é somente divina. A encarnação fez dele uma pessoa complexa, constituída de duas naturezas. Ele é o Deus-homem.

b. A natureza humana como tal não constitui uma pessoa humana. O Logos não adotou uma pessoa humana, com a resultante de haver duas pessoas no mediador, mas simplesmente assumiu uma natureza humana. Brunner declara que o mistério da pessoa de Jesus Cristo consiste em que, naquilo em que nós temos uma pessoa pecaminosa, Ele tem, ou melhor, é a pessoa divina do Logos.

c. Ao mesmo tempo, não é certo falar que a natureza humana de Cristo é impessoal. Isto só é verdade no sentido de que esta natureza não tem subsistência independente por si mesma. Estritamente falando, nem por um momento a natureza humana de Cristo era impessoal. O Logos assumiu essa natureza numa subsistência pessoal com Ele. A natureza humana tem a sua existência pessoal na pessoa do Logos. É in-pessoal, e não impessoal.

d. Por essa mesma razão, não temos base para dizer que a natureza humana de Cristo é imperfeita ou incompleta. Nada falta à Sua natureza humana, em nenhuma das qualidades essenciais pertencentes a essa natureza, e ela também possui individualmente, isto é, subsistência pessoal, na pessoa do Filho de Deus.

e. Esta subsistência pessoal não deve ser confundida com consciência e vontade livre. O fato de que a natureza humana de Cristo, nela e por si mesma, não tem subsistência pessoal, não significa que não tem consciência e vontade. A posição assumida pela igreja é que a consciência e a vontade pertencem à natureza, não à pessoa.

f. A pessoa divina, que possuía uma natureza divina desde a eternidade, assumiu uma natureza humana, e agora têm ambas. Esta verdade deve ser afirmada contrariamente àqueles que, embora admitindo que a pessoa divina assumiu uma natureza humana, comprometem a integridade das duas naturezas concebendo-as como fundidas ou misturadas, resultando num *tertium quid* (numa terceira realidade), uma espécie de natureza divino-humana.

## **B. Prova Bíblica da Unipersonalidade de Cristo.**

A doutrina das duas naturezas numa só pessoa transcende a razão humana. É expressão de uma realidade supermental e de um mistério incompreensível, que não tem analogia na vida do homem como a conhecemos, não acha suporte na razão humana e, portanto, só pode ser aceita pela fé na autoridade da palavra de Deus. Por essa razão, há redobrada necessidade de atentar para os ensinamentos da escritura sobre este ponto.

1. NA ESCRITURA NÃO HÁ EVIDÊNCIA DE UMA PERSONALIDADE DUAL. Em primeiro lugar, há uma consideração negativa de não pequena importância. Se houvesse uma personalidade dual em Jesus, naturalmente esperaríamos ver alguns indícios dela na escritura; Mas não há indício nenhum. Não há distinção de um “Eu” e um “Tu” na vida interna do mediador, como a que vemos com relação ao trino Ser Divino, onde uma pessoa se dirige a outra, Sl 2.7; 40.7, 8; Jo 17.1, 4, 5, 21-24. Além disso, Jesus nunca fez uso do plural ao referir-se a Si próprio, como Deus faz em Gn 1.26; 3.22; 11.7. Podia ser que Jo 3.11 fosse um caso desses. O plural é peculiar, mas com toda a probabilidade se refere a Jesus e aos que estavam associados a Ele, em oposição a Nicodemos e ao grupo que ele representava.

2. AMBAS AS NATUREZAS SÃO REPRESENTADAS NA ESCRITURA COMO UNIDAS NUMA SÓ PESSOA. Há passagens da escritura que se referem às duas naturezas de Cristo, mas nas quais é mais que evidente que só se tem em mente uma pessoa, Rm 1.3,4; Gl 4.4, 5; Fp 2.6-11. Em diversas passagens ambas as naturezas são expostas como unidas. Em parte nenhuma a Bíblia ensina que a divindade, no abstrato, ou algum poder divino estava unido a uma natureza humana ou nesta manifestado, mas sempre ensina que a natureza divina, no concreto, isto é, a pessoa divina do Filho de Deus, estava unida a uma natureza humana, Jo 1.14; Rm 8.3; Gl 4.4; 9.5; 1 Tm 3.16; Hb 2.11-14; 1 Jo 4.2, 3.

3. A PESSOA É ALUDIDA EM TERMOS PRÓPRIOS DE UMA DAS DUAS NATUREZAS. Repetidamente os atributos de uma natureza são mencionados com relação à pessoa, ao passo que a pessoa é tratada com um título derivado da outra natureza. De um lado, atributos e ações humanas são proferidos como pertencentes à pessoa, enquanto Ele é tratado com um título divino, At 20.28; 1 Co 2.8; Cl 1.13, 14. E doutro lado, atributos e ações divinos são proferidos como pertencentes à pessoa, enquanto Ele é tratado com um título humano, Jo 3.13; 6.62; Rm 9.5.

### **C. Os Efeitos da União das Duas Naturezas em uma Pessoa.**

1. NENHUMA MUDANÇA ESSENCIAL NA NATUREZA DIVINA. A doutrina da criação e a doutrina da encarnação sempre constituíram um problema, no que diz respeito à imutabilidade de Deus. Isto já foi exposto na discussão desse atributo. Qualquer que seja a maneira como se resolva este problema, deve-se sustentar que a natureza divina não sofreu nenhuma mudança essencial na encarnação. Significa também que ela permaneceu impassível, isto é, sem possibilidade de sofrer e morrer, livre de ignorância e insuscetível de fraqueza e queda na tentação. Fica bem salientar o fato de que a encarnação foi um *ato pessoal*. É melhor dizer que a *pessoa* do Filho de Deus encarnou-se, que dizer que a *natureza divina* assumiu a carne humana. Se às vezes os teólogos reformados (calvinistas) falam da natureza divina como encarnada, falam disso “não imediata, mas mediatamente”, para empregar a linguagem da teologia escolástica; eles

consideram esta natureza, não absolutamente, nem em si mesma, mas na pessoa do Filho de Deus. O resultado da encarnação foi que o Salvador divino pôde ter deficiência de conhecimento e fraqueza, pôde ser tentado, e pôde sofrer e morrer, não em sua natureza divina, mas derivativamente, em virtude de Sua natureza humana.

## 2. UMA TRÍPLICE COMUNICAÇÃO RESULTANTE DA ENCARNAÇÃO.

a. *Uma communicatio idiomatum* ou *comunicação de propriedades*. Significa que as propriedades de ambas as naturezas, a humana e a divina, passaram a ser propriedades da pessoa e, portanto, são atribuídas à pessoa. Pode-se dizer que a pessoa é toda-poderosa, onisciente, onipresente, e assim por diante, mas também se pode dizer que é um varão de dores, de conhecimento e poder limitados, e sujeito às necessidades e misérias humanas. Devemos ter o cuidado de não entender a expressão no sentido de que alguma coisa peculiar à natureza divina foi comunicada ou transmitida à natureza humana, e vice-versa; nem que há uma interpretação das duas naturezas, com o resultado que o divino é humanizado e o humano é divinizado (Roma). A Divindade não pode participar da fraqueza humana; tampouco pode o homem compartilhar nenhuma das perfeições essenciais do soberano Deus.

b. *Uma communicatio apotelesmatum* ou *operationum* (comunicação da obra consumada). Significa que a obra redentora de Cristo, e particularmente o resultado final dessa obra, o *apotelema*, leva um caráter divino-humano. Analisando isto, podemos dizer que significa: (1) que a causa eficiente da obra redentora de Cristo é o sujeito pessoal único e indiviso que caracteriza Cristo; (2) que essa obra é realizada pela cooperação das duas naturezas; (3) que cada uma das duas naturezas age usando a sua própria *energeia* (eficácia; poder eficaz) especial; e (4) que, não obstante, o resultado forma uma unidade indivisa, porquanto é obra realizada por uma única pessoa.

c. *Uma communicatio charismatum* ou *gratiarum* (comunicação de graças ou dons). Significa que a natureza humana de Cristo, desde o primeiro momento de sua existência foi adornada com todas as classes de ricos e gloriosos dons, como por exemplo, (1) a *gratia unionis cum persona tou Logou* (graça de união com a pessoa do Logos), isto é, a graça e a glória de estar unida ao Logos divino, também chamada *gratia eminentiae* (graça da eminência), pela qual a natureza humana é elevada acima de todas as criaturas e até se torna objeto de adoração; e (2) a *gratia habitualis* (graça habitual\*), que consiste daqueles dons do espírito, em particular os do intelecto, da vontade e de poder, pelos quais a natureza humana de Cristo foi exaltada acima de todas as criaturas inteligentes. Especialmente a impecabilidade de Cristo, o *non posse peccare*, deve ser mencionado aqui.

---

\* Não se confunda com a *graça habitual* da teologia romanista, segundo a qual essa graça é a que os fiéis recebem por meio dos sacramentos. Nota do tradutor.



3. O DEUS E HOMEM É OBJETO DE ORAÇÃO. Outro efeito da união é que o Mediador, exatamente como existe agora, isto é, com duas naturezas, é objeto da nossa oração. Deve-se ter em mente que a honra da adoração (*honor adorationis*) não pertence à natureza humana como tal, mas lhe pertence somente em virtude da sua união com o Logos divino, que em Sua própria natureza é *adorabilis* (digno de ser adorado). Devemos distinguir entre o objeto e a base desta adoração. O objeto do nosso culto religioso é o Deus e homem Cristo Jesus, mas a base sobre a qual O adoramos é a pessoa do Logos.

#### **D. A Unipersonalidade de Cristo, um Mistério.**

A união das duas naturezas numa pessoa é um mistério que não podemos compreender e que, por essa mesma razão, é freqüentemente negado. Às vezes é comparado com a união de corpo e alma no homem; e há mesmo alguns pontos de similaridade. No homem há duas substancias, matéria e espírito, intimamente unidas e, contudo, não misturadas; assim também o mediador. No homem o princípio de unidade, a pessoa, não tem sua sede no corpo e do corpo sobre a alma é um mistério, assim também a relação das duas naturezas de Cristo e suas influencias recíprocas. Tudo que acontece no corpo e na alma é atribuído à pessoa; assim tudo que se dá nas duas naturezas de Cristo é atribuído aa Sua pessoa. Às vezes se denomina um homem de acordo com o seu elemento espiritual, quando se lhe atribui algo que se aplica mais particularmente ao corpo, e vice-versa. Semelhantemente, coisas que se aplicam somente à natureza humana de Cristo são atribuídas a Ele quando Ele é mencionado segundo Sua natureza divina, e vice-versa. Como é uma honra para o corpo estar unido à alma, assim é uma honra para a natureza humana estar unida à pessoa do Logos. Naturalmente, a comparação é defeituosa. Ela não ilustra a união do divino e o humano, do infinito e o finito. Tampouco ilustra a unidade das duas naturezas espirituais numa só pessoa. No caso do homem, o corpo é material e a alma é espiritual. É uma união maravilhosa mas não tão maravilhosa como a união das duas naturezas de Cristo.

#### **E. A Doutrina Luterana da Comunicação de Atributos.**

1. EXPOSIÇÃO DA POSIÇÃO LUTERANA. Os luteranos divergem dos reformados (calvinistas) em sua doutrina da *communicatio idiomatum*. Eles ensinam que os atributos de uma natureza são atribuídos à outra com base numa transferência fatual e acham que somente com tal transferência a real unidade da pessoa pode ser assegurada. Esta posição não envolve uma negação do fato de que os atributos das duas naturezas podem ser atribuídos à pessoa, mas acrescentam alguma coisa a isso no interesse, como eles o vêem, da unidade da pessoa. Nem sempre eles expõe a doutrina da mesma forma. Lutero e alguns dos primitivos luteranos ocasionalmente falavam de uma comunica'ção em ambas as direções, da natureza divina para a humana, e também da humana para a divina. Contudo, no subsequente desenvolvimento da

doutrina, a comunicação da natureza humana para a divina logo deixou de se ver, e somente se deu ênfase à comunicação da natureza divina para a humana. Seguiu-se logo outra limitação ainda maior. Os escolásticos luteranos distinguiram entre os atributos operativos de Deus (onipotência, onipresença e onisciência) e os Seus atributos quiescentes (infinidade, eternidade, etc.), e ensinavam que somente os primeiros foram transferidos à natureza humana. Todos eles concordavam que a comunicação foi feita quando ocorreu a encarnação. Mas naturalmente surgiu a questão sobre como se pode enquadrar isso no retrato que os evangelhos nos dão de Cristo, que não é o retrato de um homem onisciente e onipresente. Isto deu surgimento a diferenças de opinião. Conforme alguns, Cristo necessariamente exerceu estes atributos durante a Sua humilhação, mas o fez secretamente; mas conforme outros, o exercício deles estava sujeito à vontade da pessoa divina, que voluntariamente os deixou inoperantes durante o período da Sua humilhação. Repetidamente se manifestou oposição a essa doutrina dentro da Igreja Luterana. Demonstrou-se que ela é incoerente com a idéia de um desenvolvimento verdadeiramente humano da vida de Cristo, tão claramente ensinado pelo próprio Lutero. A insistência do grande reformador na comunicação dos atributos acha sua explicação, em parte em suas tendências místicas, e em parte em seus ensinamentos sobre a presença física de Cristo na Ceia do Senhor.

2. OBJEÇÕES A ESSA DOUTRINA LUTERANA. Há sérias objeções à doutrina luterana da *communicatio idiomatum*.

a. Não tem base bíblica. Se for deduzida de declarações como a de Jo 3.13, então, por coerência, dever-se-ia concluir de 1 Co 2.8 que a possibilidade de sofrer foi comunicada à natureza divina. Contudo, os luteranos evita, essa conclusão.

b. Implica a fusão das naturezas divina e humana de Cristo. Os luteranos falam como se os atributos pudessem ser abstraídos da natureza, e como se pudessem ser comunicados permanecendo separadas as naturezas, mas a substância e os atributos não podem ser separados desse modo. Havendo uma comunicação dos atributos divinos à natureza humana, esta natureza, *como tal*, deixa de existir. A onipresença e a onisciência não são compatíveis com a humanidade. Tal comunicação resultaria numa mistura do divino e do humano, quando a Bíblia os mantém rigorosamente separados.

c. Na forma em que a doutrina é geralmente aceita pelos luteranos, padece de incoerência. Se os atributos divinos são comunicados à natureza humana, a humana também deve ser comunicada à divina. E se alguns atributos são comunicados, todos devem ser comunicados. Mas os luteranos evidentemente não se atrevem a ir tão longe e, daí, param a meio caminho.

d. É incoerente com a descrição do Cristo encarnado durante o tempo da Sua humilhação, como a vemos nos evangelhos. Não é esta a descrição de um homem onipresente e onisciente.

As explicações luteranas desta incoerência não lograram recomendar-se à mente da igreja em geral e nem mesmo a alguns dos seguidores de Lutero.

e. Virtualmente destrói a encarnação. Os luteranos distinguem entre a *encarnatio* e a *eximinitio* (entre a encarnação e o esvaziamento). O Logos só está sujeito à primeira. Ele torna a natureza humana receptiva para a habilitação da plenitude da Divindade e lhe comunica alguns dos atributos divinos. Mas, ao fazê-lo, virtualmente abroga a natureza humana, assimilada pela divina. Assim, só a natureza divina permanece.

f. Essa doutrina também oblitera a distinção entre o estado de humilhação e o estado de exaltação. Brenz chega a dizer que esses estados não são sucessivos, mas, sim, estados que coexistiram durante a vida terrena de Cristo. Para escapar à dificuldade aqui, os luteranos produziram a doutrina da *exinanitio*, cujo sujeito é, não o Logos, mas o Deus e homem, no sentido de que Ele praticamente se esvaziou, ou pôs de lado os atributos divinos. Alguns falavam de um uso constante, mas secreto, desses atributos, e outros falavam de um uso intermitente deles.

## **F. A Doutrina da “Kénosis” em Suas Várias Formas.**

Em meados do século dezenove uma nova forma de cristologia fez seu aparecimento nas teorias quenósicas. Encontrou apoio especialmente entre os luteranos, mas também teve o apoio de alguns teólogos reformados (calvinistas). Representa parte de uma tentativa de fortalecer a união dos segmentos luterano e reformado da igreja. Os propugnadores desse novo conceito desejavam fazer plena justiça à realidade e integridade da humanidade de Cristo e salientar a magnitude da Sua abnegação e do Seu sacrifício.

1. EXPOSIÇÃO DA DOUTRINA. O termo “Kénosis” é empregado num duplo sentido na teologia. Originariamente foi utilizado por teólogos luteranos para denotar a auto-limitação, não do Logos, mas do Deus e homem, auto-limitação pela qual Ele, no interesse da Sua humilhação, pôs de lado o uso prático dos Seus atributos divinos. Contudo, nos ensinamentos dos quenosistas o termo assinala a doutrina de que, na encarnação, o Logos se despojou dos Seus atributos transitivos ou de todos os Seus atributos, reduziu-se a uma simples potencialidade, e então, em união com a natureza humana, desenvolveu-se de novo, tornando-se uma pessoa divino-humana. As principais formas em que essa doutrina foi ensinada são as seguintes:

a. *A teoria de Thomasius, Delitzsch e Crosby.* Thomasius distingue entre os atributos absolutos e essenciais de Deus, tais como o poder absoluto, a santidade, a verdade e o amor, e os Seus atributos relativos, que não são essenciais à soberana Divindade, tais como a onipotência, a onipresença e a onisciência; e sustenta que, conquanto retenha a Sua divina consciência própria, o Logos a deixou de lado, para assumir uma verdadeira natureza humana.

b. *A teoria de Gess e H. W. Beecher.* Esta é muito mais extremista. La Touche fala dela em termos de “encarnação mediante suicídio divino”. O Logos se esvaziou tão completamente dos Seus atributos divinos que literalmente desistiu das Suas funções cósmicas e do Seu consciente eterno, durante os anos da Sua vida terrena. O Seu consciente passou a ser apenas o de uma alma humana e, conseqüentemente, Ele pôde tomar o lugar da alma humana em Cristo, e de fato o tomou. Assim foi assegurada a verdadeira humanidade de Cristo, abrangendo até a Sua pecabilidade.

c. *A teoria de Ebrard.* Ebrard concorda com Gess na afirmação de que o Logos tomou lugar da alma humana. O Filho eterno renunciou à forma própria da eternidade e, com total auto-limitação, assumiu a forma própria da existência, forma de um centro vital humano. Mas com ele esta auto-redução não chega a ser um completo esvaziamento do Logos. As propriedades divinas foram retidas, mas possuídas pelo Deus e homem na forma temporal adequada a um modo humano de existência

d. *A teoria de Martenden e Gore.* Martensen postulava a existência de uma vida dupla no Logos encarnado, proveniente de dois centros vitais não comunicantes. Permanecendo no seio de Deus, Ele continuava a exercer as Suas funções na vida trinitária e também em Suas relações cósmicas para com o mundo, como Criador e Mantenedor. Mas, ao mesmo tempo, como o Logos completamente esvaziado, unido à natureza humana, ignorava as Suas funções trinitárias e cósmicas, e só Se conhecia como Deus num sentido segundo o qual esse conhecimento é possível às faculdades da humanidade.

2. SUPOSTA BASE BÍBLICA DA DOCTRINA. Os quenosistas procuram apoio bíblico para a sua doutrina principalmente em Fp 2.6-8, mas também em 2 Co 8.9 e Jo 17.5. O termo “kénosis” é derivado do verbo principal de Fp 2.7, *ekenosen*. A Versão Revista Americana (A.R.V.), a Tradução Brasileira e a edição Revista e Atualizada da versão de Almeida o traduzem por “esvaziou-se”. Diz o dr. Warfield que esta é uma tradução falsa.<sup>1</sup> O verbo acha-se somente noutras quatro passagens do Novo Testamento, a saber, Rm 4.14; 1 Co 1.17; 9.15; 2 Co 9.3. Em todas elas o verbo é usado figuradamente e significa “esvaziar” ou “anular” ou “tornar sem valor” ou “sem honra”.<sup>1</sup> E se entendermos assim essa palavra aqui, simplesmente significará que Cristo se fez sem nenhum valor, que Ele não afirmou a Sua prerrogativa divina, mas tomou a forma de servo. Mas, mesmo que tomemos a palavra no sentido literal, não dá apoio à teoria quenósica. Daria, se entendêssemos que aquilo que Ele pôs de lado é a sua *morphe theou* (forma de Deus), e entendêssemos a *morphe* no sentido estrito do caráter específico ou essencial do Deus único. Com toda a probabilidade, assim se deve entender *morphe*, mas o verbo *ekenosen* não se refere à *morphe theou*, mas, sim, a *einai Isa theoi* (dativo), isto é, ao fato de estar Ele em igualdade com Deus. O fato de Cristo tomar a forma de servo não envolve a desistência de ser a forma de Deus.

---

<sup>1</sup> *Christology and Criticism*, p. 375.

Não houve permuta de uma pela outra. Embora preexistindo na forma de Deus, Cristo não considerou o estar em igualdade com Deus como um prêmio que ele não devia deixar escapar, mas esvaziou-se, tomando a forma de servo. Agora, o que envolve a Sua transformação num servo? Um estado de sujeição no qual a pessoa é levada a prestar obediência. E o oposto disto é um estado de soberania em que a pessoa tem direito de comandar. O estar em igualdade com Deus não indica um modo de ser ou de existir, mas um estado que Cristo permutou com outro estado.<sup>2</sup>

### 3. OBJEÇÕES À DOUTRINA QUENÓSICA.

a. A teoria se baseia na concepção panteísta de que Deus e o homem não são absolutamente diferentes, mas que um pode ser transformado no outro. A idéia hegeliana de *vir a ser* ou *dever* é aplicada a Deus, e se oblitera a linha de demarcação absoluta.

b. subverte completamente a doutrina da imutabilidade de Deus, claramente ensinada na Escritura, Mt 3.6; Tg 1.17, e também implícita na própria idéia de Deus. O absoluto e o mutável são mutuamente exclusivos; e um Deus mutável certamente não é o Deus da Escritura.

c. Essa doutrina significa uma virtual destruição da Trindade e, portanto, elimina o nosso próprio Deus. O Filho humanizado, voluntariamente esvaziado dos Seus atributos, não poderia mais ser uma subsistência na vida trinitária.

d. Ele supõe uma relação muito frouxa entre o modo divino de existência, os atributos divinos e a essência divina, quando fala dos primeiros como se pudessem estar muito separados da última. Isso é completamente enganoso e envolve exatamente o erro condenado na doutrina católica romana da transubstanciação.

e. Não resolve o problema que pretendia solucionar. Seu desejo era garantir a unidade da pessoa e a realidade da humanidade do Senhor. Mas o que, sim, é certo, é que a unidade pessoal não é garantida com a suposição de um Logos coexistente com uma alma humana. Tampouco se sustenta a realidade da humanidade substituindo a alma humana por um Logos esvaziado. O Cristo dos quenosistas não é Deus nem homem. Nas palavras do dr. Warfield, Sua natureza é apenas “uma deidade encolhida”.

A teoria quenósica desfrutou grande popularidade na Alemanha por algum tempo, mas praticamente morreu por lá. Quando começou a desaparecer na Alemanha, encontrou apoio na Inglaterra, de eruditos como D. W. Forrest, W. L. Walker, P. T. Forsyth, Charles Gore, R. L. Ottley e H. R. Mackintosh. Tem muito pouco apoio hoje em dia.

---

<sup>1</sup> Cf. *Auth. Ver.*, Fp 2.7.

<sup>2</sup> Cf. Kennedy, em *Exp. Gk. Test.*; Ewald, em *Zahn's Comment.*; Vos, *Notes on Christology of Paul*; Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, p. 201 e segtes.

## G. A Teoria da Encarnação Gradual.

Dorner foi um dos primeiros e maiores oponentes da doutrina quenósica. Ele empreendeu a tarefa de sugerir outra teoria que, evitando os erros do quenosismo, fizesse plena justiça à humanidade de Cristo. Ele se propôs resolver o problema com a teoria de uma encarnação gradual ou progressiva. Segundo ele, a encarnação não foi um ato consumado no momento da concepção de Jesus, mas um processo gradual pelo qual o Logos foi-se juntando em proporção crescente ao Homem singular e representativo (virtualmente uma nova criação), Cristo Jesus, até que a união plena se consumou finalmente por ocasião da ressurreição. A união redundou no Deus-homem, caracterizado por uma só consciência e uma só vontade. Neste Deus-homem o Logos não supre a personalidade, mas lhe dá sua qualidade divina. Essa teoria não tem suporte na Escritura, que sempre representa a encarnação como fato instantâneo, e não como um processo. Ela vai dar logicamente no nestorianismo, ou seja, na doutrina das duas pessoas no Mediador. E desde que não vê a sede real da personalidade no homem Jesus, subverte completamente a real preexistência de nosso Senhor. Rothe e Bovon são dois mais importantes defensores dessa doutrina.

A crucial diferença entre as teorias antigas e as realmente modernas sobre a pessoa de Cristo está no fato de que estas, como também se vê na teoria de Dorner, distinguem a pessoa do Logos, entendida como um modo especial da vida pessoal de Deus – distinguem-na, dizemos, da personalidade de Cristo como uma pessoa humana concreta, de qualidade singularmente divina. De acordo com as teorias modernas, não é o Logos que constitui o ego de Cristo, mas, sim, é o homem Jesus que o faz. A personalidade de Jesus é humana quanto ao tipo de consciência e também quanto ao crescimento moral, mas ao mesmo tempo é singularmente receptiva para com o divino, e assim constitui realmente o clímax de uma encarnação da qual a humanidade mesma é a expressão cósmica geral. Isso também é verdade quanto à teoria sugerida por Sanday em sua obra intitulada *Christologies Ancient and Modern (Cristologia Antigas e Modernas)*, uma teoria que procura dar uma explicação psicológica da pessoa de Jesus, com vistas a fazer justiça tanto ao humano como ao divino em Jesus. Sanday dá ênfase ao fato de que a consciência subliminar (o subconsciente) é a adequada sede de toda permanência divina na alma humana, ou da ação divina sobre ela; e sustenta que a mesma consciência subliminar, ou um ego subliminar correspondente, é também a sede ou o *locus* adequado da divindade do Cristo encarnado. A consciência comum de Jesus era a consciência humana, mas ocasionalmente ocorria nele uma irrupção da consciência divina do ego subliminar. Essa teoria tem sido criticada severamente, e com razão. Ela atribui ao subliminar da vida do homem uma importância que ele não possui, supõe erroneamente que a divindade pode ser localizada nalgum lugar particular da pessoa de Cristo, e sugere uma descrição de Cristo, como apenas intermitentemente cômico da Sua divindade, que não se harmoniza com os dados da Escritura. A teoria em foco revela mais uma vez a loucura de tentar dar uma explicação psicológica da pessoa de Cristo. Além de Sanday, eis

alguns dos mais influentes representantes da cristologia moderna: Kunge, Schaerder, Kaehler, Moberly e Du Bose.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Que mudança o século dezoito efetuou na cristologia? 2. Que causas contribuíram para a generalizada rejeição atual da divindade de Cristo? 3. Como os críticos que a rejeitam tratam as provas bíblicas da divindade de Cristo? 4. Conseguiu a Escola Liberal-de-Jesus (liberal-Jesus-School) apresentar um tolerável retrato de Jesus que realmente se enquadra nos fatos? 5. Qual a distinção entre o Jesus da história e o Cristo da fé, e a que propósito serve? 6. Que dizer do argumento, *aut Deus aut homo non bonus*?\* 7. Como é que, às vezes, a realidade da humanidade de Cristo é posta em perigo? 8. Havia um só consciente ou um duplo consciente em Cristo? 9. Uma ou duas vontades? 10. Sobre que bases é negada a consciência messiânica de Jesus? 11. Como pode ser defendida? 12. Jesus considerava a messianidade apenas como uma dignidade que viria a pertencer-lhe no futuro? 13. A escola escatológica leva alguma vantagem sobre a escola liberal (modernista)? 14. Em que divergem os conceitos dos reformados (calvinistas), dos luteranos e dos católicos romanos sobre a união das duas naturezas de Cristo? 15. Que ensina a *Formula Concordiae* sobre este ponto? 16. Em que consistiu a controvérsia de Giessen-Tuebingen? 17. Como Kant, Hegel e Schleiermacher entendem essa união? 18. Em que aspecto as teorias quenósicas revelam a influencia de Hegel? 19. Como a concepção moderna da imanência de Deus afeta as cristologias mais recentes? 20. A teoria psicológica de Sanday é uma elaboração aceitável?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 264-349; Kuyper, *Dict Dogm.*, *De Christo* I, p. 62-II, p.58; Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*, p. 35-103; Temple, *The Boyhood Consciousness of Christ*; Orr, *The Cristian View of God and the World*, p. 248-257; H.R. Mackintosh, *The Soc. Of the Person of Jesus Christ*, p. 141-284; Liddon, *The Divinity of our Lord*; Relton, *A Study in Christology*, p. 3-222; Warfield, *Christology and Criticism*, Lectures VI-VIII; Rostron, *The Christology of St. Paul*, p. 196-229; Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*; La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*; Gore, *The Reconstruction of Belief*, p. 297-526; Hoing, *De Persoon Van den Middelaar in de Nieuwere Duitsche Dogmatiek*\*\*; Sheldon, *Hist. Of Chr. Doct.* II, p. 134-137, 348-353; Krauth, *Conservative Reformation and Its Theology*, p. 456-517; Bruce, *The Humiliation of Christ*, Lectures III, IV, V; Loofs, *What Is the Truth about Jesus Christ?*, cap. VI; Sanday, *Christologies, Ancient and Modern*, capítulos III, IV, VII; Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, cap X; Brunner, *The Mediator*, especialmente o capítulo XII.

---

\* Sic. Deve ser: *aut Deus aut homo non bonus* (ou Deus ou homem não é próprio). Nota do tradutor.

\*\* No Índice de Autores, Seção “Cristologia”, consta: “Hoing, *De persoon dês Middelaars in de Nieuwere Duitsche Theologie*, Kampen, 1910. Nota do tradutor.

## OS ESTADOS DE CRISTO

### I. O Estado de Humilhação

#### A. Introdução: A Doutrina dos Estados de Cristo em Geral.

1. DISTINÇÃO ENTRE ESTADO E CONDIÇÃO. Deve-se ter em mente que, embora a palavra “estado” às vezes seja usada como um sinônimo de “condição”, aquela palavra aplicada a Cristo neste contexto denota uma relação, e não uma condição. Em geral se pode distinguir entre estado e condição como segue: Estado é uma posição ou categoria ou “status” na vida, e particularmente a relação forense da pessoa com a lei, enquanto que condição é o modo de existência da pessoa, especialmente como determinado pelas circunstâncias da vida. Quem é achado culpado num tribunal de justiça acha-se num estado de culpa ou condenação, e a isto geralmente se segue uma condição de encarceramento com toda a resultante provação e vergonha. Na teologia, os estados do Mediador são geralmente considerados como incluindo as condições resultantes. De fato, os diferentes estágios de humilhação e de exaltação, como normalmente são expostos, têm a tendência de fazer com que as condições sobressaiam mais proeminentemente que os estados. Todavia, os estados são mais fundamentais que as condições, e assim devem ser considerados.<sup>1</sup> No estado de humilhação Cristo estava sob a lei, não só como regra de vida, mas também como a condição da aliança das obras e a pena pelo pecado.

2. A DOUTRINA DOS ESTADOS DE CRISTO NA HISTÓRIA. A doutrina dos estados de Cristo realmente data do século dezessete, embora já se encontrassem indícios dela nos escritos dos reformadores, e mesmo em alguns dos chamados pais da igreja primitivos. Desenvolveu-se primeiro entre os luteranos, quando procuravam harmonizar a sua doutrina da *communicatio idiomatum* com a humilhação de Cristo como retratada nos evangelhos, mas logo foi adotada também pelos reformados (calvinistas). Divergiam, porém, quanto ao real *sujeito* dos estados. De acordo com os luteranos, o sujeito é a natureza humana de Cristo, mas de acordo com os reformados é a pessoa do Mediador. Havia considerável diferença de opinião sobre o assunto, mesmo entre os luteranos. Sob a influência de Schleiermacher, a idéia dos estados do Mediador desapareceu gradativamente da teologia. Por sua tendência panteizante, as linhas de demarcação entre a criatura foram praticamente obliteradas. Mudou-se a ênfase do Deus transcendente para o Deus imanente; e o Deus soberano, cuja lei é o padrão do direito, desapareceu. Na verdade, a idéia de direito objetivo foi banida da teologia, e em tais condições tornou-se impossível sustentar a idéia de uma posição judicial, isto é, de um estado de mediador.

---

<sup>1</sup> Cf. Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, p. 59 e segtes.



Além disso, na medida em que a humanidade de Cristo foi salientada a ponto de ser excluída a Sua divindade, e por um lado foi negada a Sua preexistência e, por outro lado, a sua ressurreição, toda e qualquer alusão à humilhação e exaltação de Cristo perdeu seu sentido. O resultado é que em muitas obras atuais de dogmática, buscamos em vão um capítulo sobre os estados de Cristo.

3. NÚMERO DOS ESTADOS DO MEDIADOR. Há diferença de opinião quanto ao numero dos estados do Mediador. Alguns opinam que, se admitirmos que a pessoa do Mediador é o sujeito dos estados, a lógica estrita exigirá que falemos de três estados ou modos de existência: o estado preexistente do Ser divino e eterno, o estado terreno de existência humana temporal e o estado celeste de exaltação e glória.<sup>1</sup> Mas, desde que só podemos falar da humilhação e exaltação da pessoa de Cristo em relação a Ele como o Deus homem, é melhor falar de dois estados somente. Os teólogos reformados (calvinistas) vêem uma antecipação da humilhação e da exaltação de Cristo em Seu estado preexistente: de Sua humilhação, em que Ele se incumbiu espontaneamente, no *pactum salutis* (aliança de redenção), de merecer e administrar a nossa salvação; e de Sua exaltação, na glória que Ele, na qualidade de nosso Mediador prospectivo, gozava antes de encarnação, cf. Jo 17.5. Os dois estados estão claramente indicados em 2 Co 8.9; Gl 4.4,5; Fp 2.6-11; Hb 2.9.

## **B. O Estado de Humilhação.**

Com base em Fp 2.7, 8, a teologia reformada (calvinista) distingue dois elementos na humilhação de Cristo, a saber, (1) a *kenósis* (esvaziamento, *exinanitio*), que consiste em renunciar Ele à Sua majestade do supremo Governador do universo, e assumir a natureza humana na forma de um servo; e (2) a *tapeinosis* (*humiliatio*), que consiste em haver-se Ele feito sujeito às exigências e à maldição da lei, e em toda a Sua vida ter-se feito obediente em ações e em sofrimento, até ao próprio limite de uma morte ignominiosa. Com base na referida passagem de Filipenses, pode-se dizer que o elemento essencial e central do estado de humilhação acha-se no fato de que Ele, que era o Senhor de toda a terra, o supremo Legislador, colocou-se debaixo da lei para desincumbir-se das Suas obrigações federais e penais a favor do Seu povo. Ao fazê-lo, Ele se tornou legalmente responsável por nossos pecados e sujeitos à maldição da lei. Este estado do Salvador, concisamente expresso nas palavras de Gl 4.4, “nascido sob a lei”, reflete-se na condição que Lhe é correspondente e que é descrita nos vários estágios da humilhação. Enquanto a teologia luterana fala em nada menos que oito estágios da humilhação de Cristo, a teologia reformada geralmente enumera cinco, a saber: (1) encarnação; (2) sofrimento; (3) morte; (4) sepultamento; e (5) descida ao hades.

1. A ENCARNAÇÃO E O NASCIMENTO DE CRISTO. Sob este título geral, vários pontos merecem atenção.

---

<sup>1</sup> Cf. McPherson, *Chr. Dogm.*, p. 322; Valentine, *Chr. Theol.* II, p.88.

a. *O sujeito da encarnação.* Não foi o trino Deus, mas a segunda pessoa da Trindade que assumiu a natureza humana. Por essa razão, é melhor dizer que o Verbo se fez carne, do que dizer que Deus se fez homem. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que cada uma das pessoas divinas agiu na encarnação, Mt 1.20; Lc 1.35; Jo 1.14; At 2.30; Rm 8.3; Gl 4.4; Fp 2.7. Quer dizer também que a encarnação não foi uma coisa que simplesmente aconteceu com o Logos, mas foi uma ativa realização da parte dele. Ao se falar de *encarnação* em distinção do nascimento do Logos, dá-se ênfase à Sua participação ativa neste fato histórico, e se pressupõe a Sua preexistência. Não é possível falar da encarnação de alguém que não teve existência prévia. Esta preexistência é claramente ensinada na Escritura: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”, Jo 1.1. “eu desci do céu”, Jo 6.38. “Pois conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que pela sua pobreza vos tornásseis ricos”, 2 Co 8.9. “pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens”, Fp 2.6, 7. “Vindo, pois, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho”, Gl 4.4. O preexistente Filho de Deus assume a natureza humana e se reveste de carne e sangue humanos, um milagre que ultrapassa o nosso limitado entendimento. Isto mostra claramente que o infinito pode entrar em relações finitas, e de fato entra, e que, de algum modo, o sobrenatural pode entrar na vida histórica do mundo.

b. *A necessidade da encarnação.* Desde os dias do escolasticismo, tem-se debatido a questão sobre se a encarnação deve ser considerada como envolvida na idéia da redenção, ou como já envolvida na idéia da criação. Popularmente exposta, a questão era se o Filho de Deus poderia ter vindo em carne mesmo que o homem não tivesse caído em pecado. Rupert de Deutz foi o primeiro a afirmar clara e positivamente que Ele se encarnaria independentemente do pecado. Seu conceito foi compartilhado por Alexandre de Hales e Duns Scotus, mas Tomaz de Aquino tomou a posição de que a razão da encarnação está na entrada do pecado no mundo. Os reformadores partilham este conceito, e as igrejas da Reforma ensinam que a encarnação foi tornada necessária pela queda do homem. Contudo, alguns especialistas luteranos e reformados (calvinistas), como Osiander, Rothe, Dorner, Lange, Van Oosterzee, Martensen, Ebrad e Westcott, tinham a opinião contrária. Os argumentos aduzidos por eles eram como se segue: Um fato estupendo como a encarnação não pode ser contingente, e não pode ter a sua causa no pecado como um ato accidental e arbitrário do homem. Deve ter sido incluído no plano original de Deus. A religião anterior e posterior à Queda não pode ser essencialmente diferente. Se é necessário um Mediador agora, deve ter sido necessário também antes da Queda. Além disso, a obra realizada por Cristo não se limita à expiação e às suas operações salvíficas. Ele é o mediador, mas também o Chefe, a Cabeça; é não somente o *arché* (princípio), mas também o *telos* (fim) da criação, 1 Co 15.45-47; Ef 1.10, 21-23; 5.31, 32; Cl 1.15-17.

Todavia, deve-se notar que a escritura invariavelmente representa a encarnação como condicionada pelo pecado humano. Não se pode eliminar facilmente a força de passagens como Lc 19.10; Jo 3.16; Gl 4.4; 1 Jo 3.8; Fp 2.5-11. A idéia às vezes expressa de que a encarnação era em si mesma conveniente e necessária para Deus, pode levar à noção panteísta de uma auto-revelação eterna de Deus no mundo. A dificuldade ligada ao plano de Deus, dificuldade que se supõe pesar sobre este conceito, não existirá se considerarmos o assunto *sub specie aeternitatis* (na perspectiva da eternidade). Não há senão um só plano de Deus, e este plano inclui, desde o início último, o pecado do homem e a encarnação do Verbo. Em última análise, como é natural, a encarnação, como também toda a obra de redenção, dependia, não do pecado, mas do beneplácito de Deus. Não é preciso negar que Cristo tem também significação cósmica, mas esta não se acha ligada à Sua significação redentora, em Ef 1.10, 20-23; Cl 1.14-20.

c. *A mudança efetuada na encarnação.* Quando se nos diz que o Verbo se fez carne, não significa que o Verbo deixou de ser o que era antes. Quanto ao Seu Ser essencial, o Logos era exatamente o mesmo, antes e depois da encarnação. O verbo *egeneto*, em Jo 1.14 (o Verbo se fez carne), certamente não significa que o Logos se transformou em carne, alterando assim a Sua natureza essencial, mas simplesmente que Ele contraiu aquele caráter particular, que Ele adquiriu uma forma adicional, sem de modo algum mudar a Sua natureza original. Ele continuou sendo o infinito e imutável Filho de Deus. Ademais, a afirmação de que o Verbo se fez *carne* não significa que Ele se revestiu de uma *pessoa* humana, nem, por outro lado, que Ele apenas se revestiu de uma pessoa humana, nem, por outro lado, que Ele apenas se revestiu de um *corpo humano*. A palavra *sarx* (carne) aqui denota a natureza humana, que consiste de corpo e alma. A palavra é empregada num sentido um tanto similar em Rm 8.3; 1 Tm 3.16; 1 Jo 4.2; 2 Jo 7 (comp. Fp 2.7).

d. *A encarnação fez de Cristo um membro da raça humana.* Em oposição aos ensinamentos dos anabatistas, a nossa Confissão afirma que Cristo assumiu a Sua natureza humana da substância da Sua mãe. A opinião predominante entre os anabatistas era que o Senhor trouxe do céu a Sua natureza humana, e que Maria foi apenas o conduto ou canal pelo qual a natureza humana passou. Segundo este conceito, a Sua natureza humana foi realmente uma nova criação, semelhante à nossa, mas não organicamente ligada à nossa. Logo se verá a importância de opor-nos a esse conceito. Se a natureza humana de Cristo não derivou do mesmo tronco que a nossa, mas apenas se assemelhou a ela, não existe aquela relação entre nós e Ele que é necessária para tornar a Sua mediação eficaz para o nosso bem.

e. *A encarnação efetuada por uma concepção sobrenatural e um nascimento virginal.* A nossa Confissão afirma que a natureza de Cristo foi “concebida no ventre da bendita virgem Maria pelo poder do Espírito Santo, sem o concurso do homem”. Isto salienta o fato de que o nascimento de Cristo absolutamente não foi um nascimento comum, mas, sim, um nascimento sobrenatural, em virtude do qual Ele foi chamado “Filho de Deus”. O elemento mais importante, com relação ao

nascimento de Jesus, foi a operação sobrenatural do Espírito Santo, pois só por este meio foi possível o nascimento virginal. A Bíblia se refere a esta característica em Mt 1.18-20; Lc 1.34, 35; Hb 10.5. A obra do Espírito Santo concernente à concepção de Jesus foi dupla: (1) Ele foi a causa eficiente do que foi concebido no ventre de Maria, e assim excluiu a atividade do homem como fator eficiente. Isso está em completa harmonia com o fato de que a pessoa que nasceu não era uma pessoa humana, mas a pessoa do Filho de Deus que, como tal, não estava incluída na aliança das obras e estava livre da culpa do pecado. (2) Ele santificou a natureza humana de Cristo logo no início, e assim a manteve livre da corrupção do pecado. Não podemos dizer exatamente como o Espírito realizou esta obra santificadora, porque até hoje não se sabe bem como a corrupção do pecado passa ordinariamente de pai para filho. Deve-se notar, porém, que a influência santificante do Espírito Santo não se limitou à concepção de Jesus, mas teve continuidade por toda a Sua vida, Jo 3.34; Hb 9.14.

Foi somente pela sobrenatural concepção de Cristo que Ele pôde nascer de uma virgem. A doutrina do nascimento virginal baseia-se nas seguintes passagens da Escritura: Is 7.14; Mt 1.18, 20; Lc 1.34, 35, e também é favorecida por Gl 4.4. Esta doutrina foi confessada na igreja desde os primeiros tempos. Já a encontramos nas formas originais da confissão apostólica e, posteriormente, em todas as grandes confissões das igrejas protestantes e do catolicismo romano. Sua rejeição atual não se deve à falta de provas bíblicas, nem à falta de sanção eclesiástica, mas à corrente aversão geral pelo sobrenatural. As passagens da Escritura em que se baseia a doutrina são simplesmente repudiadas com bases críticas que estão longe de convincentes; e isso a despeito do fato de que a integridade das narrativas está comprovadamente fora e além de contestação; e se admite gratuitamente que o silêncio dos outros escritores do Novo Testamento com relação ao nascimento virginal prova que eles nada sabiam do suposto fato do nascimento virginal prova que eles nada sabiam do suposto fato do nascimento miraculoso. Todas as espécies de tentativas engenhosas são feitas para explicar como o conto do nascimento virginal surgiu e conquistou aceitação geral. Alguns buscam a explicação nas tradições dos hebreus, outros, nas dos gentios. Não podemos entrar numa discussão deste problema aqui, e, portanto, meramente nos reportamos a obras como as seguintes: Marchen, *The Virgin Birth of Christ (O nascimento Virginal de Cristo)*; Orr, *The Virgin Birth of Christ*; Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ (O Nascimento e a Infância de Jesus Cristo)*; Cooke, *Did Paul Know the Virgin Birth? Será que Paulo Sabia do nascimento Virginal?*; Knowling, *The Virgin Birth*.

Às vezes perguntam se o nascimento virginal é matéria de importância doutrinária. Brunner declara que não tem o mínimo interesse pelo assunto. Ele rejeita a doutrina do nascimento milagroso de Cristo e sustenta que foi puramente natural, mas não está suficientemente interessado em defender extensamente a sua opinião. Além disso, ele diz: “A doutrina do nascimento virginal teria sido abandonada há muito tempo, não fosse o fato de, ao que parece,

haver interesses dogmáticos preocupados com a sua manutenção”.<sup>1</sup> Barth reconhece o milagre do nascimento virginal, e vê nele um sinal do fato de que Deus estabeleceu criadoramente um novo princípio condescendendo em fazer-se homem.<sup>2</sup> Ele vê também no nascimento virginal importância doutrinária. Segundo ele, a “herança do pecado” é transmitida pelo pai, de modo que Cristo pode assumir a “criaturidade” nascendo de Maria e, ao mesmo tempo, escapar da “herança do pecado” pela eliminação do pai humano.<sup>3</sup> Em resposta à indagação se o nascimento virginal tem importância doutrinária, pode-se dizer que é inconcebível que Deus fizesse Cristo nascer desse modo tão extraordinário, se isto não atendesse a algum propósito. Pode-se expor o seu propósito doutrinário como se segue: (1) Era mister que Cristo se constituísse o Messias e o messiânico Filho de Deus. Conseqüentemente, era necessário que Ele nascesse de mulher, mas também que não fosse fruto da vontade do homem, mas nascesse de Deus. O que é nascido da carne é carne. Com toda a probabilidade, este maravilhoso nascimento de Jesus estava na mente de João quando ele escreveu o que está em Jo 1.13. (2) Se Cristo fosse gerado por um homem, seria uma pessoa humana, incluída na aliança das obras, e, como tal, partilharia da culpa comum da humanidade. Mas, visto que o Seu sujeito, o Seu ego, a Sua pessoa, não provém de Adão, Ele não está na aliança das obras e está livre da culpa do pecado. E estando livre da culpa do pecado, a Sua natureza também pôde ser mantida livre da corrupção do pecado, antes e depois do Seu nascimento.

f. *A encarnação propriamente dita, uma parte da humilhação de Cristo.* Será a encarnação uma parte da humilhação de Cristo, ou não? Os luteranos, com a sua distinção entre a *incarnatio* e a *exinanitio*, negam que o seja, e baseiam a sua negação no fato de que a humilhação de Cristo limitou-se à Sua existência terrena, ao passo que a Sua humanidade continua no céu. Ele tem ainda a sua natureza humana e todavia, não se acha mais num estado de humilhação. Havia alguma diferença de opinião sobre este ponto mesmo entre os teólogos reformados (calvinistas). Ao que parece, esta questão deve ser resolvida com discriminação. Pode-se dizer que a encarnação, totalmente no abstrato, o mero fato de que Deus em Cristo assumiu a natureza humana, apesar de ser um ato de condescendência, não foi em si mesma uma humilhação, embora Kuyper ache que foi.<sup>4</sup> Mas certamente constitui humilhação o fato de o Logos assumir a “carne”, isto é, a natureza humana como esta é desde a Queda, enfraquecida e sujeita ao sofrimento e à morte, embora isenta da mancha do pecado. Isto parece estar implícito em passagens como Rm 8.3; 2 Co 8.9; Fp 2.6, 7.

2. OS SOFRIMENTOS DO SALVADOR. Vários pontos devem ser salientados com relação aos sofrimentos de Cristo.

---

<sup>1</sup> *The Mediator*, p. 324.

<sup>2</sup> *The doctrine of the Word of God*, p. 556; *Credo*, p. 63 e segtes.; *Revelation*, p. 65,66.

<sup>3</sup> *Credo*, p. 70,71.

<sup>4</sup> *De Christo* II, p. 68 e segtes.

a. *Ele sofreu durante toda a Sua vida.* Em vista do fato de que Jesus começou a falar dos Seus sofrimentos vindouros quando já se aproximava o fim da Sua vida, muitas vezes somos inclinados a julgar que as Suas agonias finais constituem os Seus sofrimentos completos. Contudo, toda a Sua vida foi uma vida de sofrimentos. Foi uma vida de servo, a do Senhor dos Exércitos, a vida do único ser humano sem pecado, na diária companhia de pecadores, e a vida do Santo num mundo amaldiçoado pelo pecado. O caminho da obediência foi para Ele, ao mesmo tempo, um caminho de sofrimento. Ele sofreu com as repetidas investidas de Satanás, com o ódio e a incredulidade do Seu povo, e com a perseguição dos Seus inimigos. Visto que Ele pisou sozinho o lagar, a Sua solidão só tinha que ser deprimente e o Seu senso de responsabilidade, esmagador. Seu sofrimento foi um sofrimento consagrado, e cada vez mais atroz, conforme o fim se aproximava. O sofrimento iniciado na encarnação, chegou finalmente ao clímax na *passio magna* (grande paixão) no fim da Sua vida. Foi quando pesou sobre Ele toda a ira de Deus contra o pecado.

b. *Sofreu no corpo e na alma.* Houve tempo em que a atenção geral se fixava exclusivamente nos sofrimentos corporais do Salvador. Não foi uma simples dor física, como tal, que constitui a essência do Seu sofrimento, mas essa dor acompanhada de Angústia de alma e da consciência mediatária do pecado da humanidade que pesava sobre Ele. I mais tarde se tornou costumeiro subestimar a importância dos sofrimentos corporais, uma vez que achavam que, a natureza espiritual, só podia ser expiado por sofrimentos puramente espirituais. Esses conceitos unilaterais devem ser evitados. Tanto o corpo como a alma foram afetados pelo pecado, e a punição tinha que atingir ambos. Além disso, a Bíblia ensina claramente que Cristo sofreu em ambos. Ele agonizou no jardim, onde a Sua alma esteve “profundamente triste até a morte”, e também Ele foi esbofeteado, açoitado e crucificado.

c. *Seus sofrimentos resultaram de várias causas.* Em última análise, todos os sofrimentos de Cristo resultaram do fato de que Ele tomou o lugar dos pecadores vicariamente. Mas podemos discernir várias causas próximas, como: (1) O fato de que Ele, que era o Senhor do Universo, teve que ocupar uma posição subalterna, sim, a posição de servo cativo, ou escravo, e Aquele que tinha inerentemente o direito de exercer mando, ficou com a obrigação de obedecer. (2) O fato de que Aquele que era puro e santo, teve que viver numa atmosfera pecaminosa e corrupta, diariamente na companhia de pecadores, e os pecados do Seus contemporâneos constantemente O lembravam da enormidade da culpa que pesava sobre Ele. (3) Sua perfeita noção e clara antecipação, desde o início da Sua vida, dos sofrimentos extremos que, por assim dizer, o esmagariam no fim. Ele sabia exatamente o que estava para vir, e a perspectiva estava longe de ser animadora. (4) Finalmente, também as privações da vida, as tentações do diabo, o ódio e rejeição do povo, e os maus tratos e perseguições a que esteve sujeito.

d. *Seus sofrimentos foram únicos.* Às vezes falamos dos sofrimentos “ordinários” ou “comuns” de Cristo quando pensamos naqueles sofrimentos que resultaram das causas ordinárias das misérias do mundo. Mas devemos lembrar-nos de que essas causas são muito mais numerosas para o Salvador que para nós. Além disso, mesmo estes sofrimentos comuns tinham um caráter extraordinário no caso dele, e, portanto, foram únicos, singulares. A Sua capacidade para o sofrimento era proporcional ao caráter da Sua humanidade, à Sua perfeição ética e ao Seu senso de justiça, santidade e verdade. Ninguém poderia sentir como Jesus sentia a dureza da dor, da tristeza e do mal moral. Mas, além destes sofrimentos mais comuns, havia também os sofrimentos causados pelo fato de que Deus fez com que as nossas iniquidades viessem sobre Ele qual torrente. Os sofrimentos do Salvador não eram puramente naturais, mais também o resultado de uma ação positiva de Deus, Is 53.6, 10. Juntamente com os sofrimentos mais extraordinários do Salvador devem ser computadas as tentações no deserto e as agonias no Getsêmani e no Gólgota.

e. *Seus sofrimentos nas tentações.* As tentações de Cristo são parte integrante dos Seus sofrimentos. Essas tentações se acham na vereda do sofrimento, Mt 4.1-11 (e paralelas); Lc 22.28; Jo 12.27; Hb 4.15; 5.7,8. Seu primeiro público iniciou-se com um período de tentação, e mesmo após esse período as tentações se repetiam, a intervalos, culminando no trevoso Getsêmani. Só penetrando empaticamente nas provações dos homens em suas tentações, Jesus poderia ser o Sumo Sacerdote compassivo que foi e atinge as culminâncias da perfeição provada e triunfante, Hb 4.15; 5. 7-9. Não podemos pôr em dúvida a realidade das tentações de Jesus como o último Adão, por mais difícil que seja conceber que alguém que não podia pecar fosse tentado. Várias sugestões têm sido feitas para dirimir a dificuldade, como, por exemplo, que na natureza humana de Cristo, como na do primeiro Adão, havia a *nuda possibilitas peccandi*, a possibilidade puramente abstrata de pecar (Kuyper); que a santidade de Jesus era santidade ética, que tinha que se desenvolver altamente por meio da tentação e em meio a esta manter-se (bavinck); e que as coisas com as quais Cristo foi tentado eram em si mesmas perfeitamente legítimas, e exerciam atração sobre instintos e apetites perfeitamente naturais (Vos). Mas, a despeito disso tudo, permanece o problema: Como foi possível que Aquele que, *in concreto*, isto é, como Ele era realmente constituído, não podia pecar, não podia sequer ter alguma inclinação para pecar, e, não obstante esteve sujeito a verdadeira tentação?

3. MORTE DO SALVADOR. Os sofrimentos do Salvador culminaram finalmente em Sua morte. Neste contexto devemos dar ênfase aos seguintes pontos:

a. *A extensão da Sua morte.* É simplesmente natural que, quando falamos da morte de Cristo neste contexto, temos em mente primeiro e acima de tudo a morte física, isto é, a separação de corpo e alma. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que isto não esgota a idéia da morte apresentada na Escritura. A Bíblia faz uma conceituação sintética da morte, e considera a morte

física apenas como uma das suas manifestações. A morte é a separação de Deus, mas esta separação pode ser vista de duas maneiras diversas. O homem se separa de Deus pelo pecado, e a morte é o resultado natural, de modo que até se pode dizer que o pecado é a morte. Mas não dessa maneira que Jesus se tornou sujeito à morte, visto que Ele não tinha nenhum pecado pessoal. Com relação a isto, deve-se ter em mente que a morte não é meramente a consequência natural do pecado, mas é, acima de tudo, a punição do pecado, punição judicialmente imposta e infligida. É a ação pela qual Deus se retira do homem com todas as bênçãos de vida e felicidade, e visita o homem com ira. É segundo este ponto de vista judicial que se deve considerar a morte de Cristo. Deus impôs judicialmente a sentença de morte ao Mediador, desde que Este se incumbiu voluntariamente de cumprir a pena do pecado da raça humana. Uma vez que Cristo assumiu a natureza humana com todas as suas fraquezas, como ela existe desde a Queda, e assim se fez semelhante a nós em todas as coisas, com a exceção única do pecado, segue-se que a morte operou nele desde o princípio e se manifestou em muitos dos sofrimentos aos quais Ele esteve sujeito. Ele era um homem de dores e sabia o que é padecer. O catecismo de Heidelberg diz acertadamente que “todo o tempo em que Ele viveu na terra, mas especialmente no fim da Sua vida, Ele suportou, no corpo e na alma, a ira de Deus contra o pecado de toda a raça humana”.<sup>1</sup> Estes sofrimentos foram seguidos por Sua morte na cruz. Mas isso não foi tudo; Ele esteve sujeito, não somente à morte física mas também à morte eterna, se bem que sofreu esta intensiva, e não extensivamente, quando agonizou no jardim e quando bradou na cruz, “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” Num curto período de tempo, Ele suportou a ira infinita contra o pecado até o fim, e saiu vitorioso. Isto somente Lhe foi possível graças à sua natureza exaltada. Neste ponto, porém, devemos resguardar-nos contra algum entendimento errôneo. No caso de Cristo, a morte eterna não consiste numa abrogação da união do Logos com a natureza humana, nem num abandono da natureza divina por parte de Deus, nem em retirar o pai o Seu divino amor ou o Seu beneplácito da pessoa do mediador. O Logos permaneceu unido à natureza humana, mesmo quando o corpo estava no túmulo; a natureza divina absolutamente não podia ser desamparada por Deus; e a pessoa do Mediador foi e continuou sendo sempre objeto do favor divino. A morte eterna revelou-se na consciência humana do Mediador como um sentimento do desamparo de Deus. Isto implica que a natureza humana perdeu por um momento divino, bem como a percepção do amor divino, e esteve dolorosamente cônica da plenitude da ira divina que pesava sobre ela. Contudo, não houve desespero, pois, mesmo na hora mais trevosa, enquanto exclama que está desamparado, dirige Sua oração a Deus.

b. *O caráter judicial de Sua morte*. Era deveras essencial que Cristo não sofresse morte natural, nem accidental, e que não morresse pelas mãos de um assassino, mas sob sentença judicial. Ele tinha que ser contado com os transgressores e condenado como criminosos. Além disso, Deus dispôs providencialmente que o Mediador fosse julgado e sentenciado por um juiz

---

<sup>1</sup> Perg. 37.



romano. Os romanos tinham talento para a lei e a justiça, e representavam o poder judicial mais alto do mundo. Poder-se-ia esperar que o julgamento perante um juiz romano serviria para demonstrar claramente a inocência de Jesus, o que de fato aconteceu, para que ficasse absolutamente claro que Ele não foi condenado por nenhum crime cometido por Ele. Isto dá testemunho do fato de que, como diz o Senhor, Ele “foi cortado da terra dos viventes; por causa da transgressão do meu povo foi ele ferido”. E quando o juiz romano, não obstante, condenou o inocente, ele é verdade, também se condenou a justiça humana como ele a aplicara, mas, ao mesmo tempo, impôs sentença a Jesus na qualidade de representante do mais elevado poder judicial do mundo, exercendo as suas funções pela graça de Deus e ministrando a justiça em nome de Deus. A sentença de Pilatos foi também sentença de Deus, embora sobre bases inteiramente diferentes. É também significativo que Jesus não foi decapitado, nem mortalmente apedrejado. A crucificação não era uma forma judaica de castigo, mas, sim, romana. Era considerada tão infame e ignominiosa, que não podia ser aplicada a cidadãos romanos, mas somente à escória da humanidade, aos escravos e criminosos mais indignos. Sofrendo esse tipo de morte, Jesus satisfaz as extremas exigências da lei. Ao mesmo tempo, padeceu morte amaldiçoada, e assim provou que se fez maldição por nós, Dt 21.23; Gl 3.13.

4. O SEPULTAMENTO DO SALVADOR. Poderia parecer que a morte de Cristo foi o derradeiro estágio da Sua humilhação, principalmente em vista de uma das suas últimas palavras na cruz: “Está consumado”. Mas, com toda a probabilidade, esse pronunciamento se refere ao Seu sofrimento ativo, isto é, ao sofrimento no qual Ele teve parte ativa. Este de fato se consumou quando Ele morreu. É evidente que o Seu sepultamento também fez parte de Sua humilhação. Note-se especialmente o seguinte: **(a)** Voltar o homem ao pó, do qual fora tomado, é descrito na escritura como parte da punição do pecado, Gn 3.19; **(b)** Diversas declarações da escritura implicam que a permanência do Salvador na sepultura foi uma humilhação, Sl 16.10; At 2.27, 31; 13.34, 35. Foi uma descida *ao hades*, em si mesmo sombrio e lúgubre, lugar de corrupção, se bem que ele foi guardado da corrupção; **(c)** Ser sepultado é ir para baixo, e, portanto, uma humilhação. O sepultamento dos cadáveres foi ordenado por Deus para simbolizar a humilhação do pecador. Há um certo acordo entre os estágios da obra objetiva de redenção e a ordem da aplicação subjetiva da obra de Cristo. A Bíblia fala do pecador sendo sepultado com Cristo. Pois bem, isso tem que ver com o despojamento do homem velho, e não do revestimento do novo, cf. Rm 6.1-6. Conseqüentemente, o sepultamento de Jesus também faz parte da Sua humilhação. Além disso, o sepultamento de Jesus não serve apenas para provar que Jesus estava realmente morto, mas também para remover os terrores do sepulcro para os remidos e santifica-lo para eles.

#### 5. A DESCIDA DO SALVADOR AO HADES.

a. *Esta doutrina na Confissão Apostólica (Credo).* Depois de mencionar os sofrimentos, a morte e o sepultamento do Senhor, a Confissão prossegue com estas palavras: “Desceu ao

inferno (hades)”. Esta afirmação não é um artigo tão antigo nem tão universal do Credo como os demais. Foi usada pela primeira vez na forma do Credo de Aquiléia (cerca de 390 A. D.), “*descendit in inferna*”. Entre os gregos, alguns traduziram “inferno” por “hades”, e outros por “partes inferiores”. Algumas formas de Credo, nas quais se acham essas palavras, não mencionam o sepultamento e omitem a descida ao hades. Rufino observa que elas contêm a idéia da descida nas palavras “foi sepultado”. Mais tarde, porém, a forma romana do Credo acrescentou o artigo em questão após sua menção do sepultamento. Calvino argumenta acertadamente que para aqueles que as acrescentaram após a expressão “foi sepultado”, elas só tinham que denotar uma coisa adicional.<sup>1</sup> Deve-se ter em mente que essas palavras não se acham na escritura, e não se baseiam em proposições diretas da Bíblia como se dá com os restantes artigos do Credo.

b. *Base Bíblica para a expressão.* Há especialmente quatro passagens que entrarão em consideração aqui. (1) Ef. 4.9, “Ora, que quer dizer subiu, senão que também havia descido até às regiões inferiores da terra? Os que procuram apoio nesta passagem tomam a expressão “regiões inferiores da terra” como equivalente de “hades”. Mas esta é uma interpretação duvidosa. O apóstolo argumenta que a subida de Cristo pressupõe uma descida. Ora, o oposto da ascensão é a encarnação, cf. Jo 3.13. Daí, a maioria dos comentadores entende que a expressão se refere simplesmente à terra. A expressão pode derivar de Sl 139.15 e se refere mais particularmente à encarnação. (2) 1 Pe 3.18, 19, que fala de Cristo como estando “morto, sim, na carne, mas vivificado no espírito, no qual também foi e pregou aos espíritos em prisão”. Supõe-se que esta passagem se refere à descida ao hades e visa a declarar o propósito dessa descida. O espírito ali referido é então entendido como sendo a alma de Cristo, e a pregação mencionada terá que ter tido lugar entre a Sua morte e a Sua ressurreição. Mas, tanto uma coisa como a outra são impossíveis. O Espírito mencionado não é a alma de Cristo, mas o Espírito vivificante, e foi com esse mesmo Espírito que dá vida que Cristo pregou. A interpretação comum que os protestantes fazem desta passagem é que, no Espírito, Cristo pregou por meio de Noé aos desobedientes que viveram antes do dilúvio, que eram espíritos em prisão quando Pedro escreveu, podendo ele, pois, denomina-los desse modo. Bavinck considera isso insustentável e interpreta a passagem como se referindo à ascensão, que ele considera uma rica, triunfante e poderosa pregação aos espíritos em prisão.<sup>1</sup> (3) 1 Pe 4.4-6, particularmente o versículo 6, redigido como segue: “Pois, para este fim foi o evangelho pregado também a mortos, para que, mesmo julgados na carne segundo os homens, vivam no espírito segundo Deus”. Neste contexto o apóstolo admoesta os leitores a que não vivam o restante de suas vidas na carne para as luxúrias dos homens, mas para a vontade de Deus, mesmo que com isso ofendam os seus ex-companheiros e sejam ultrajados por eles, visto que eles terão que prestar contas dos seus feitos a Deus, que está pronto a julgar os vivos e os mortos. Os “mortos” a quem o Evangelho foi pregado, evidentemente não estavam mortos ainda quando ouviram a sua pregação, visto que o propósito dessa pregação

---

<sup>1</sup> *Inst.*, Livro II. XVI, 8; cf. também Pearson, *ON the Creed*.

era, em parte, que fossem “julgados na carne segundo os homens”. Isso só poderia acontecer durante a vida deles na terra. Com toda a probabilidade, o escritor se refere aos mesmos espíritos dos quais fala no capítulo anterior. (4) Sl 16.8-10 (comp. At 2.25-27, 30, 31). É especialmente o versículo 10 que entra em consideração aqui: “Pois não deixarás a minha alma na morte, nem permitirás que o teu Santo veja corrupção”. Desta passagem Pearson conclui que a alma de Cristo esteve no inferno (hades) antes da ressurreição, pois se nos diz que ela não foi deixada lá.<sup>2</sup>

Mas devemos notar o seguinte: **(a)** A palavra *nephesh* (alma) é muitas vezes empregada no hebraico pelo pronome pessoal, e *sheol*, pelo estado de morte. **(b)** Se entendermos assim essas palavras aqui, teremos um claro paralelismo sinonímico. A idéia expressa seria a de que Jesus não foi deixado sob o poder da morte. **(c)** Isso está em perfeita harmonia com a interpretação feita por Pedro em At 2.30, 31, e por Paulo em At 13.34, 35. Em ambos os casos o Salmo é citado para provar a ressurreição de Jesus.

c. *Diferentes interpretações da expressão do Credo.* **(1)** A Igreja Católica Romana a entende no sentido de que, após a Sua morte, Cristo foi para o *Limbus Patrum* (Limbo dos pais), onde os santos do Velho Testamento estavam aguardando a revelação e aplicação da Sua obra redentora, pregou-lhes o Evangelho e os levou para o céu. **(2)** Os luteranos consideram a descida ao hades como o primeiro estágio da exaltação de Cristo. Cristo foi ao mundo inferior para revelar e consumir a Sua vitória sobre Satanás e sobre os poderes das trevas, e para pronunciar a sentença de condenação deles. Alguns luteranos localizam essa marcha triunfal entre a morte de Cristo e Sua ressurreição; outros, após a ressurreição. **(3)** A Igreja da Inglaterra sustenta que, enquanto o corpo de Cristo estava no túmulo, a alma foi ao hades, mais particularmente ao paraíso, a habitação das almas dos justos, e lhes fez uma exposição mais completa da verdade. **(4)** Calvino interpreta a frase metaforicamente, entendendo que se refere aos sofrimentos penais de Cristo na cruz, onde Ele sofreu realmente as angústias do inferno. A interpretação do catecismo de Heidelberg é parecida.<sup>4</sup> Segundo a posição reformada (calvinista) usual, as palavras se referem não somente aos sofrimentos de Cristo na cruz, mas também às agonias do Getsêmani. **(5)** A Escritura certamente não ensina uma descida literal ao inferno. Além disso, há sérias objeções a esse conceito. Ele não pode ter descido ao inferno quanto ao corpo, pois este se achava no sepulcro. Se Ele desceu realmente ao inferno, só pode ter sido quanto à Sua alma, o que significaria que somente a metade da Sua natureza humana teve participação nesse estágio da Sua humilhação (ou exaltação). Ademais, enquanto Cristo não ressurgisse dos mortos, não teria chegado ainda a ocasião para a marcha triunfal, como os luteranos supõem. E, finalmente, na hora da Sua morte Cristo encomendou Seu espírito ao Seu Pai. Isto parece indicar que Ele esteve passivo, e não ativo, desde a hora da Sua morte até quando saiu do túmulo. **De modo**

---

1 *Geref. Dogm III*, p. 547. para mais outra interpretação, cf. Brow, *Comm. On Peter, in loco*.

2 *Expos. Of the Creed, in loco*.

3 *Inst.*, Livro II, XVI, 8 e segtes.

4 Perg. 44.

geral, parece melhor combinar dois pensamentos: **(a)** que Cristo sofreu as angústias do inferno antes da Sua morte, no Getsêmani e na cruz; e **(b)** que Ele adentrou a mais profunda humilhação do estado de morte.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Como o estado e a condição se relacionavam reciprocamente, no caso de Adão, quando ele caiu? 2. E no caso do verbo fazendo-se carne? 3. Como eles se relacionam, na redenção dos pecadores? 4. O estado e a condição da pessoa sempre se correspondem um ao outro? 5. Como se deve definir o estado de humilhação? 6. O que Kuyper quer dizer quando distingue *entre status generis e o status modi* (os estados de espécie e de dimensão)? 7. Que estágios ele distingue no estado de humilhação? 8. Há alguma prova bíblica do nascimento virginal, excluindo-se os evangelhos segundo Mateus e Lucas? 9. Quais são os sustentáculos doutrinários desta doutrina? 10. As teorias da origem mítica da idéia do nascimento virginal foram consideradas adequadas? 11. Que entendemos pela sujeição de Cristo à lei? 12. Em que relação legal fica Ele como Mediador durante a Sua humilhação? 13. A natureza humana de Cristo era inerentemente sujeita à lei da morte? 14. A morte eterna, no caso de Cristo, inclui todos os elementos que estão incluídos na morte eterna, no caso de Cristo, incluiu todos os elementos que estão incluídos na morte eterna dos pecadores? 15. Como se pode conceber o sepultamento do Salvador, como prova de que Ele realmente morreu?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 455-469; Kuyper, *Dict. Dogm.*, *De Christo* II, p. 59-108; *ibid.*, *De Vleeschwording des Woordes*; Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 612-625; Shedd, *Dogm. Theol.*, p. 330-348; McPherson, *Chr. Dogm.*, p. 321-326; Litton, *Introd. To Dogm. Theol.*, p. 175-191; Pieper, *Christl. Dogm.* II, p. 358-378; Schmid., *Doct. Theol. Of the Ev. Luth. Church.*, p. 383-406; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 88-95; Heppe, *Dogm. Der ev. – ref. Kirche*, p. 351-356; Ebrard, *Christl. Dogm.* II, p. 189-226; Mastricht, *Godgeleerdheit* II, p. 601-795; *Synopsis Purioris*, p. 262-272; Turrentino, *Opera*, Locus XIII, perg. IX-XVI; Marchen, *The Virgin Birth of Christ*; Orr, *The Virgin Birth of Christ*; Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*; Cooke, *Did Paul Know the Virgin Birth?* Knowling, *The Virgin Birth*; Barth, *Credo*, p. 62-94; Brunner, *The Mediator*, p. 303-376.

## II. O Estado de Exaltação

### A. Notas Gerais Sobre o Estado de Exaltação

1. O SUJEITO E A NATUREZA DO ESTADO DE EXALTAÇÃO. Como já foi indicado anteriormente, há diferença de opinião entre a teologia luterana e a reformada (calvinista) sobre o sujeito dos estados de Cristo. Aquela nega que o Logos seja o sujeito dos estados de humilhação e de exaltação, e afirma que a natureza humana de Cristo o é. Daí, os luteranos excluem a encarnação da humilhação de Cristo, e sustentam que a humilhação consiste em “que Cristo, por algum tempo, renunciou (verdadeira e realmente, mas livremente) ao exercício pleno da majestade divina, que a Sua natureza humana tinha adquirido na união pessoal, e, como um homem de baixa condição, suportou o que estava muito abaixo da majestade divina (para que pudesse sofrer e morrer pro amor do mundo)”.<sup>1</sup>

Eles afirmam que o estado de exaltação se tornou manifesto primeiramente ao mundo *inferior*, na descida ao hades, e depois a *este* mundo, na ressurreição e na ascensão, completando-se com o assentar-se às destra de Deus. A exaltação consiste, pois, em que a natureza humana assumiu o pleno exercício dos atributos divinos que lhe foram comunicados na encarnação, mas que foram usados só ocasional ou secretamente. A teologia reformada, por outro lado, considera a pessoa do mediador, isto é, o Deus e homem, como o sujeito da exaltação, mas acentua o fato de que, naturalmente, foi na natureza humana que se realizou a exaltação. A natureza divina não é passível de humilhação ou exaltação. A natureza divina não é passível de humilhação ou exaltação. Na exaltação o homem, Jesus Cristo, (a) retirou-se de sob a lei em seus aspectos federais e penais, e, conseqüentemente, de sob o fardo da lei como condição da aliança das obras, e de sob a maldição da lei; (b) permutou a relação penal com a lei pela relação justa, e como Mediador entrou na posse das bênçãos da salvação que Ele mereceu para os pecadores; e (c) foi coroado com a correspondente honra e glória. Tinha que aparecer também em Sua condição que a maldição do pecado foi suspensa. Sua exaltação foi também Sua glorificação.

2. A EXALTAÇÃO DE CRISTO, ESCRITURÍSTICA E RACIONAL. Há abundantes provas escriturísticas da exaltação de Cristo. A narrativa dos evangelhos nos mostra claramente que a humilhação de Cristo foi seguida por Sua exaltação. A passagem clássica que prova a última acha-se em Fp 2.9-11: “pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para a glória de Deus pai”. Mas, em acréscimo, a esta, há várias outras, como , Mc 16.19; Lc 24.26; Jo 7.39; At 2.33; 5.31; Rm 8.17, 34; Ef 1.20; 4.10; 1 Tm 3.16; Hb 1.3; 2.9; 10.12. Há uma estreita relação entre os dois estados. O estado de exaltação deve ser considerado como resultado judicial do estado de

humilhação. Em Sua capacidade de mediador, Cristo satisfaz as exigências da lei, em seus aspectos federal e penal, cumprindo a pena do pecado e merecendo a vida eterna. Portanto, tinha que seguir-se a Sua justificação e tinha que Lhe ser dada posse da recompensa. Visto que Ele foi uma pessoa pública e realizou a Sua obra publicamente, a justiça exigia que a exaltação também fosse matéria pública. A exaltação de Cristo tem tríplice significação. Cada um dos estágios foi uma virtual declaração de Deus, de que Cristo satisfaz as exigências da lei e, portanto, fez jus à Sua recompensa. Os dois primeiros estágios tiveram ainda um sentido exemplar, visto que simbolizavam o que sucederia na vida dos crentes. E, finalmente, todos os quatro estágios estavam destinados a servir de meios conducentes à perfeita glorificação dos crentes.

3. O ESTADO DE EXALTAÇÃO NA TEOLOGIA LIBERAL MODERNISTA. Naturalmente, teologia liberal modernista não toma conhecimento de nenhum estado de exaltação na vida de Cristo. Não somente rejeita completamente a idéia legal dos estados de Cristo, mas também repudia todo o sobrenatural da vida do Salvador. Rauschenbusch encerra a sua *Teologia para o Evangelho Social (Theology for the Social Gospel)* com uma discussão sobre a morte de Cristo. Diz Macintosh que “as dificuldades para a aceitação da noção tradicional comum da ‘ressurreição’ de Jesus como uma reanimação do corpo morto, sua transformação miraculosa e sua final ascensão ao ‘céu’ são, para o hábito de pensamento científico, praticamente insuperáveis... Um peso de prova não aliviado, ainda está sobre os que afirmam que ele (o corpo de Cristo) não sofreu desintegração, como os corpos de todos os outros que morreram”.<sup>2</sup> Beckwith admite que a Bíblia, particularmente Paulo, fala da exaltação de Cristo, mas diz: “se traduzirmos a noção que Paulo tinha da exaltação para o seu equivalente moderno, vê-lo-emos dizendo que Cristo é superior a todas as forças do universo e a todas as ordens conhecidas de seres racionais, mesmo as mais elevadas, executando-se unicamente o Pai”.<sup>3</sup> E George Burman Foster declara francamente: “segundo a ortodoxia, o Filho de Deus pôs de lado sua glória divina e depois a retomou; ele alienou de si mesmo certas qualidades divinas, e depois as reintegrou. O que significa no fundo é bom, a saber, que o grande e misericordioso Deus nos serve, e não é demasiado bom para ser o nosso alimento diário. Talvez a forma ortodoxa da doutrina tenha sido necessária quando a doutrina foi excogitada, mas esse ser terrível, o homem moderno, nada pode fazer com ela”.<sup>4</sup>

## **B. Os Estágios do Estado de Exaltação.**

### **1. A RESSURREIÇÃO.**

a. *Natureza da ressurreição.* A ressurreição de Cristo não constituiu no mero fato de que Ele retornou à vida, dando-se a reunião do corpo e a alma. Se isso fosse tudo que ela envolveu,

---

1 Baier, citado por Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, p. 383.

2 *Theology as na Empirical Science*, p. 77, 78.

3 *Realites of Christian Theology*, p. 138.

4 *Christianity in Its Modern Expression*, p. 144.

Cristo não poderia ser chamado “as primícias dos que dormem”, 1 Co 15.20, nem “o primogênito de entre os mortos”, Cl 1.18; Ap 1.5, dando que outros foram devolvidos à vida antes dele. Sua ressurreição consistiu, antes, em que nele a natureza humana, o corpo e a alma, foi restaurada à sua prístina força e perfeição e até mesmo elevada a um nível superior, enquanto que o corpo e a alma foram reunidos num organismo vivo. Da analogia da mudança que, de acordo com a escritura, ocorre no corpo de cada crente na ressurreição geral, podemos deduzir algo quanto à transformação que deve ter-se dado com Cristo. Diz-nos Paulo em 1 Co 15.42-44 que os corpos futuros dos crentes serão *incompactíveis*, isto é, não terão possibilidade de sofrer decadência; *gloriosos*, o que significa que esplenderão de fulgor celestial; *potentes*, isto é, cheios de energia e, talvez, de novas faculdades; e *espirituais*, o que não significa imateriais ou etéreos, mas adaptados aos seus respectivos espíritos, cada corpo sendo um perfeito instrumento do espírito. Da narrativa dos evangelhos, aprendemos que o corpo de Jesus passou por notável mudança, de modo que Ele não podia ser facilmente reconhecido e podia aparecer e desaparecer de repente, de maneira surpreendente, Lc 24.31; 36; Jo 20.13, 19; 21.7; mas era, não obstante, um corpo material e muito real, Lc 24.39. Isto não entra em conflito com 1 Co 15.50, pois “carne e sangue” é uma descrição da natureza em seu atual estado material, mortal e corruptível. Mas a mudança que se dá nos crentes não é somente corpórea, mas também espiritual. Semelhantemente, não houve apenas uma mudança física em Cristo, mas também uma mudança psíquica. Não podemos dizer que ocorreu nele alguma mudança religiosa ou ética; mas Ele foi revestido de novas qualidades, perfeitamente ajustadas ao Seu futuro ambiente celestial. Por intermédio da ressurreição, Ele se tornou o espírito vivificante, 1 Co 15.15. A ressurreição de Cristo tem significação tríplice: (1) Constituiu uma declaração do pai de que o último inimigo tinha sido vencido, a pena tinha sido cumprida, e tinha sido satisfeita a condição em que a vida fora prometida; (2) Foi um símbolo daquilo que estava destinado a suceder aos membros do corpo místico de Cristo em sua justificação, em seu nascimento espiritual e em sua bendita ressurreição futura, Rm 6.4, 5, 9; 8.11; 1 Co 6.14; 15.20-22; 2 Co 4.10, 11, 14; Cl 2.12; 1 Ts 4.14; (3) relacionou-se também instrumentalmente com a justificação, a regeneração e a ressurreição final dos crentes, Rm 4.25; 5.10; Ef 1.20; Fp 3.10; 1 Pe 1.3.

b. *O autor da ressurreição.* Em distinção dos outros que ressuscitaram dos mortos, Cristo ressurgiu por Seu próprio poder. Ele falou de Si mesmo como a ressurreição e a vida, Jo 11.25, declarou que tinha o poder de entregar a Sua vida e de retoma-la, Jo 10.18, e até predisse que reedificaria o templo do Seu corpo, Jo 2.19-21. Mas a ressurreição não foi uma realização unicamente de Cristo; freqüentemente é atribuída, na escritura, ao poder de Deus em geral, At 2.24; 32; 3.26; 5.30; 1 Co 6.14; Ef 1.20, ou mais particularmente, ao pai, Rm 6.4; Gl 1.1; 1 Pe 1.3. E se a ressurreição pode ser chamada obra de Deus, segue-se que o Espírito Santo também agiu nela, pois todas as *opera ad extra* (obras divinas externas à Trindade) são obras do Trino Deus. Ademais, em Rm 8.11 isso também está implícito.

c. *Objecções à doutrina da ressurreição.* Uma grande objeção à doutrina da ressurreição física de Cristo é que após a morte o corpo se desintegra, e as várias partículas das quais se compõe entram na composição doutros corpos – vegetais, animais e humanos. Daí é impossível devolver essas partículas a todos os corpos dos quais, no transcurso do tempo, fizeram parte. Macintosh pergunta: “Que houve com os átomos de carbono, oxigênio, nitrogênio, hidrogênio e outros elementos que compunham o corpo de Jesus?”<sup>1</sup> Ora, admitimos que a ressurreição desafia a sua explicação. É um milagre. Mas, ao mesmo tempo, devemos ter em mente que a identidade de um corpo ressurreto com o corpo que descera à tumba não exige que ambos sejam compostos exatamente das mesmas partículas. A composição dos nossos corpos muda constantemente, e, todavia eles, conservam a sua identidade. Paulo, e, 1 Co 15, sustentava a identidade *essencial* do corpo que desce à sepultura com aquele que ressuscita, mas também declara enfaticamente que a forma sofre mudança. O que semeia no solo passa por um processo de morte, e depois é vivificado; mas, quanto à forma, o grão que ele enterra não é o mesmo que ele vem a colher no devido tempo. Deus dá a cada semente um corpo que lhe é próprio. É assim também na ressurreição dos mortos. Pode ser que haja algum núcleo, algum germe, que constitui a essência do corpo e preserva a sua identidade. A argumentação de Paulo em 1 Co 15.35-38 parece implicar algo dessa ordem.<sup>2</sup> Deve-se ter em mente que a real, a fundamental objeção à ressurreição, é o caráter sobrenatural desta. O que se interpõe no caminho da sua aceitação não é a falta de prova, mas sim, o dogma fundamental de que os milagres não podem acontecer. Mesmo eruditos modernistas admitem que nenhum fato tem melhor atestado que a ressurreição de Cristo – embora, naturalmente, outros o neguem. Diz o dr. Rasdall: “Fosse o testemunho cinquenta vezes mais forte do que é, qualquer hipótese seria mais possível do que essa”. Contudo, no presente, muitos cientistas eminentes declaram que não se acham em condições de dizer que os milagres não podem acontecer.

d. *Tentativas de explicar o fato da ressurreição, negando-a* Em sua negação, os anti-supernaturalistas sempre vão contra a narrativa da ressurreição nos evangelhos. A narrativa do túmulo vazio e das aparições de Jesus após a ressurreição apresenta-lhes um desafio, e eles o aceitam e tentam explicar esses fatos sem aceitar o fato da ressurreição. Eis algumas das mais importantes tentativas:

(1) *Teoria da falsidade.* Pretende que os discípulos praticaram fraude deliberada, roubando o corpo do túmulo e depois declarando que o Senhor ressuscitara. Os soldados que vigiavam o sepulcro foram instruídos para fazer circular aquela história, e Celso já recorreu a ela para explicar o túmulo vazio. É claro que esta teoria impugna a *veracidade* das primeiras testemunhas – os apóstolos, as mulheres, os quinhentos irmãos, e outros. Mas é extremamente improvável que os desanimados discípulos tivessem a coragem de impingir tal falsidade ao mundo hostil. É

---

<sup>1</sup> *Theology as Empirical Science*, p. 77

<sup>2</sup> Cf. Kuyper, E Voto II, p. 248 3 segtes.; Milligan, *The Resurrection of the Dead*, p. 117 e segtes.



impossível acreditar que tivessem perseverando em meio aos sofrimentos, com uma crua falsidade como essa. Além disso, só o fato da ressurreição de Cristo. Estas considerações logo levaram ao abandono dessa idéia.

(2) *A teoria do desmaio.* Segundo essa teoria, Jesus não morreu de fato, mas apenas desfaleceu, conquanto se pensasse que Ele estava realmente morto. Mas, naturalmente isto levanta diversas perguntas difíceis de responder. Como se pode explicar que tanta gente se enganou, e que o golpe da lança não matou Jesus? Como é que Jesus, em Seu estado de exaustão, pôde fazer rolar a pedra que tapava o túmulo e depois ir de Jerusalém a Emaús e voltar? Como se explica que os discípulos não O trataram como uma pessoa doente, mas viram nele o poderoso Príncipe da vida? E o que foi feito de Jesus depois disso? Se se eliminar a ressurreição, naturalmente a ascensão também será eliminada. Terá Ele voltado para algum lugar desconhecido, passando em segredo o resto d Sua vida? Tantas são as improbabilidades que pesam sobre essa teoria, que o próprio Strauss a ridicularizava.

(3) *Teoria da visão.* Esta se apresenta em duas formas: (a) Alguns falam de visões puramente subjetivas. Na excitação do seu estado mental, os discípulos se fixavam tanto no Salvador e na possibilidade do Seu retorno a eles, que por fim pensaram realmente que O viram. A faísca foi lançada pela temperamental e excitável Maria Madalena, e logo a chama se acendeu e se espalhou. Faz tempo que essa teoria vem sendo a favorita, mas ela também está prenhe de dificuldades. Como poderiam surgir essas visões, se os discípulos não esperavam a ressurreição? Como podiam aparecer, quando os discípulos estavam empenhados em suas ocupações comuns, e não estavam entregues à oração ou à meditação? Seria possível o raptó ou êxtase requerido para a produção de visões subjetivas ter começado logo no terceiro dia? Em tais visões, os discípulos não teriam visto Jesus circundando por um halo de glória celestial, ou então exatamente como O tinham conhecido, e desejoso de reatar o companheirismo com eles? Será que alguma vez as visões subjetivas se apresentam simultaneamente a várias pessoas? Como explicar as conversas visionárias? (b) Em vista da extrema fraqueza dessa teoria, alguns eruditos apresentaram uma versão diferente dela. Alegam que os discípulos tiveram visões objetivas reais, miraculosamente enviadas por Deus, para persuadi-los a ir avante com a pregação do Evangelho. Isto de fato evita algumas das dificuldades apresentadas, mas se defronta com outras. Admite o sobrenatural; e, se isso é necessário, pro que não concede a ressurreição, que certamente explica todos os fatos? Além disso, essa teoria nos pede que acreditemos que estas visões enviadas por Deus foram tais, que enganaram os apóstolos. Será que Deus procura realizar os Seus fins por meio de ilusões?

(4) *Teorias míticas.* Passou a existir uma nova escola mítica que descarta, ou ao menos dispensa, as teorias da visão e da aparição, e procura explicar a “lenda” da ressurreição com o auxílio de concepções importadas da babilônia e doutros países orientais pelo judaísmo. Essa

escola alega, na somente que a mitologia das antigas religiões orientais contém analogias da narrativa da ressurreição, mas também que essa narrativa é realmente oriunda de mitos pagãos. Essa teoria foi elaborada em várias formas, mas é igualmente infundada, em todas as suas formas. É caracterizada por uma grande arbitrariedade em forjar uma relação da narrativa dos evangelhos com mitos pagãos, e não teve êxito em juntá-los. Além disso, demonstra extrema desconsideração para com os fatos, como se acham na escritura.

e. *O suporte doutrinário da ressurreição.* Surge a questão: Fará alguma diferença crer na ressurreição física de Cristo ou apenas numa ressurreição ideal? Para a teologia modernista, a ressurreição de Jesus não tem nenhuma importância real para a fé cristã, exceto no sentido de uma sobrevivência espiritual. A crença na ressurreição corporal não é essencial, e pode muito bem ser retirada sem afetar a religião cristã. Barth e Brunner são de diferente opinião. Eles crêem no fato histórico da ressurreição, mas sustentam que, como tal, é matéria da história apenas, com a qual o historiador pode lidar com o máximo da sua capacidade, e não como matéria de fé. O elemento importante é que, na ressurreição, o divino irrompe no curso da história, que nela o *incógnito* de Jesus é retirado, e Deus se revela. O historiador não pode descrever isto, mas o crente o aceita pela fé.

É indubitável que a ressurreição tem suportes doutrinários. Não podemos negar a ressurreição física de Cristo sem impugnar a veracidade dos escritores da escritura, visto que, sem dúvida, eles a descreve como um fato. Quer dizer que afeta a nossa crença na fidedignidade da Escritura. Além disso, a ressurreição de Cristo é descrita como tendo valor de prova. É a prova culminante de que Cristo foi um mestre enviado por Deus (o sinal de Jonas), e de que Ele é o verdadeiro Filho de Deus, Rm 1.4. É também o supremo atestado do fato da imortalidade. Mais importante ainda, a ressurreição entra como um elemento constitutivo da própria essência da obra de redenção e, portanto, do Evangelho. É uma das grandes pedras do alicerce d igreja de Deus. Se, afinal, a obra expiatória de Cristo devia ser eficaz, tinha que terminar, não na morte, mas na vida. Ademais, foi o selo do pai aplicado à obra consumada de Cristo, foi a declaração de que Ele a aceitou. Nela, Cristo saiu de sob a lei. Finalmente, foi Seu ingresso numa nova vida, como ressurreta e *exaltada Cabeça da igreja e Senhor universal*. Isto O habilitou a fazer aplicação dos frutos da Sua obra redentora.

## 2. A ASCENSÃO.

a. A ascensão não aparece nas páginas da escritura de maneira tão patente como se dá com a ressurreição. Deve-se isto provavelmente ao fato de que a ressurreição foi o verdadeiro ponto decisivo da vida de Jesus, e não a ascensão. Em certo sentido pode-se dizer que a ascensão foi o complemento e a consumação da ressurreição. A transição de Cristo para a vida superior na glória começou na ressurreição e foi aperfeiçoada na ascensão. Não significa que a ascensão é destituída de significado independente. Mas, embora as provas bíblicas da ascensão não sejam

tão abundantes como as da ressurreição, são mais que suficientes. Lucas a relata duas vezes, Lc 24.50-53 e At 1.6-11. Marcos se refere a ela em 16.19, mas esta passagem é contestada. Jesus falou muitas vezes dela, antes da Sua morte, Jo 6.62; 14.2, 12; 16.5, 10, 17, 28; 17.5; 20.17. Paulo se refere repetidamente a ela, Ef 1.20; 4.8-10; 1 Tm 3.16; e a Epístola aos Hebreus chama a atenção para o seu significado, 1.3; 4.14; 9.24.

b. *A natureza da ascensão.* Pode-se descrever a ascensão como a subida visível da pessoa do mediador da terra ao céu, segundo Sua natureza humana. Foi uma transição local, de um lugar para outro. Naturalmente, isto implica que o céu, como a terra, é um lugar. Mas a ascensão de Jesus não foi apenas uma transição de um lugar para outro; incluiu também mais uma mudança da natureza humana de Cristo. Essa natureza passou então para a plenitude da glória celeste e foi perfeitamente adaptada à vida do céu. Alguns estudiosos de tempos recentes consideram que o céu é uma condição, e não um lugar, e daí não concebem a ascensão em termos locais.<sup>1</sup> Eles admitem que houve um elevar-se momentâneo de Cristo aos olhos dos doze, mas consideram isto somente como um símbolo da elevação da nossa humanidade a uma ordem espiritual muito superior à nossa vida presente. A concepção local, porém, é favorecida pelas seguintes considerações: (1) O céu é descrito na Escritura como um lugar de habitação de seres criados (anjos, santos, a natureza humana de Cristo). Todos estes seres se relacionam de algum modo com o espaço; somente Deus está acima de todas as relações espaciais. Por certo, as leis utilizadas no espaço celestial podem diferir das que se utilizam no espaço terrestre. (2) O céu e a terra são repetidamente colocados em justaposição na escritura. Deste fato parece que se pode inferir que, se um deles é um lugar, o outro terá que ser um lugar também. Seria absurdo colocar um lugar e uma condição em justaposição dessa maneira. (3) A Bíblia nos ensina a pensar no céu como um lugar. Várias passagens dirigem o nosso pensamento para *cima*, ao céu, e *para baixo*, ao inferno, Dt 30.12; Js 2.11; Sl 139.8; Rm 10.6,7. Isto não teria sentido, se ambos não deversem ser considerados como locais, nalgum sentido da palavra, (4) O ingresso do Salvador no céu é retratado como uma subida. Os discípulos vêem Jesus ascendendo até que uma nuvem o intercepta e O oculta da vista deles. O mesmo colorido local está presente na mente do escritor de Hebreus, em 4.14.

c. *A concepção luterana da ascensão.* A concepção luterana da ascensão difere da dos reformados (calvinistas). Consideram-na, não como uma transição local, mas como uma mudança de condição, pela qual a natureza humana de Cristo entrou no pleno gozo e no pleno exercício das perfeições divinas, a ela comunicados na encarnação e assim passou a ser permanentemente onipresente. Em conexão com a idéia de que Cristo iniciou a Sua sessão à destra de Deus quando da ascensão, eles sustentam que a referida destra (que é apenas um símbolo de poder) está em toda parte. Mas nem todos os luteranos pensam igualmente sobre a

---

<sup>1</sup> Cf. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, p. 24 e segtes.; Swete, *The Ascended Christ*, p. 8, 9; Gore, *The Reconstruction of Belief*, p. 272, 273.

questão da ubiquidade da natureza humana de Cristo. Alguns a negam totalmente, e outros acreditam que, conquanto a ascensão resultasse na ubiquidade de Cristo, também inclui um movimento local, pelo qual Cristo retirou da terra a Sua presença visível.

d. *A significação doutrinária da ascensão.* Diz Barth que se pode indagar por que a ascensão deve ocupar lugar entre os principais artigos da fé cristã, vendo-se que ela é mencionada menos freqüentemente e menos enfaticamente que a ressurreição, e onde é mencionada aparece somente como uma transição natural da ressurreição para a sessão à mão direita de Deus. É exatamente nesta transição que ele vê a real significação da ascensão. Daí, ele não se preocupa em salientar a ascensão como uma exaltação visível, uma “elevação vertical no espaço” diante dos olhos dos discípulos, visto que evidentemente não foi este o meio conducente à sessão à destra de Deus, que não é um lugar. Exatamente como os fatos históricos do nascimento virginal e da ressurreição são considerados por ele como simples sinais de uma revelação de Cristo, assim também a ascensão, como sinal e milagre, é apenas um “*indicador* da revelação, ocorrida na ressurreição, de Jesus Cristo como portador de todo o poder no céu e na terra”.<sup>1</sup>

Pode-se dizer que a ascensão tem tríplice significação: (1) a ascensão encarnou claramente a declaração de que o sacrifício de Cristo foi um sacrifício oferecido a Deus e, como tal, tinha que ser apresentado a Ele no santuário mais recôndito; de que o Pai considerou suficiente a obra mediatária de Cristo e, por conseguinte, admitiu-o na glória celestial; e de que o reino do mediador não era um reino dos judeus, mas um reino universal. (2) A ascensão também foi exemplar, no sentido de que foi uma profecia da ascensão de todos os crentes, que já estão com Cristo nos lugares celestiais, Ef 2.6, e estão destinados a permanecer com Ele para sempre, Jo 17.24; e também no sentido de que revelou o restabelecimento da realeza original do homem, Hb 2.7, 9. (3) Finalmente, a ascensão também serviu de instrumento para a necessidade de ir Ele para o pai, a fim de preparar lugar para os Seus discípulos, Jo 14.2, 3.

### 3. A SESSÃO À DESTRA DE DEUS.

a. *Provas bíblicas da sessão.* Quando Cristo estava diante do sumo sacerdote, predisse que se assentaria “à direita do Todo-poderoso”, Mt 26.64. Pedro fez menção disto em seus sermões, At 2.33-36; 5.31. nestas duas passagens, o dativo *tei dexiai* pode ser entendido em seu sentido instrumental, que é o usual, embora na primeira delas a citação que consta no versículo 34, favoreça a interpretação local. Também se faz referência à sessão de Cristo em Ef 1.20-22; Hb 10.12; 1 Pe 3.22; Ap 3.21; 22.1. Além dessas passagens, há várias outras que falam de Cristo como Rei a exercer o Seu governo real, Rm 14.9; 1 Co 15.24-28; Hb 2.7, 8.

b. *A significação da sessão.* Naturalmente, a expressão “direita de Deus” é antropomórfica e não pode ser entendida literalmente. A expressão, como é empregada neste contexto, é derivada

---

<sup>1</sup> *Credo*, p. 113.

do Sl 110.1, “Assenta-te à minha direita, até que ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés”. Estar assentado à destra do rei podia ser apenas um sinal de honra, 1 Rs 2.19, mas também podia denotar participação no governo e, conseqüentemente, na honra e na glória. No caso de Cristo, era indubitavelmente uma indignação do fato de que o mediador recebeu as rédeas do governo sobre a igreja e sobre o universo e foi feito participante da glória correspondente. Não significa que Cristo não tinha sido Rei de Sião antes desse tempo, mas sim, que aí Ele foi publicamente empossado como Deus e homem e, nesta qualidade, recebeu o governo da igreja, do céu e da terra, e entrou solenemente na administração real e concreta do poder a Ele confiado. Isso está em plena harmonia com o que diz Calvino, a saber, que a declaração de que Cristo assentou-se à destra de Deus equivale a dizer “que Ele foi instalado no governo de céus e terra, e foi formalmente admitido na posse da administração a Ele confiada, e não somente admitido por uma vez, mas para continuar até quando Ele descer para o juízo”.<sup>1</sup> É mais que evidente que seria um erro inferir do fato de que a Bíblia fala da ação de “assentar-se” à destra de Deus, que a vida para a qual o Senhor ressurreto ascendeu é uma vida de repouso. É e continuará sendo uma vida de constante atividade. As declarações da escritura variam. Cristo não é somente representado como *assentado* à destra de Deus, mas também simplesmente como *estado* à destra, Rm 8.34; 1 Pe 3.22, ou *de pé* ali, At 7.56, e até mesmo, *andando* no meio dos sete candeeiros de ouro, Ap. 2.1. E seria igualmente errôneo concluir, da ênfase à dignidade real e ao governo real de Cristo, naturalmente sugerida pela idéia de estar Ele assentado à destra de Deus, que a obra na qual ele está engajado durante a Sua sessão celestial é exclusivamente governamental, não sendo, portanto, nem profética nem sacerdotal.

c. *A obra que Cristo realiza durante a Sua sessão à destra de Deus.* Merece ênfase o fato de que Cristo, enquanto está assentado à destra de Deus, não é apenas um recebedor passivo do domínio e do poder, majestade e glória divinos, mas está ativamente engajado na continuação da Sua obra mediatária.

(1) Desde que a Bíblia relaciona com muita freqüência a sessão com o governo real de Cristo, é natural pensar primeiramente na obra que Ele realiza como Rei. Ele governa e protege a sua igreja por Seu Espírito, e também a governa por meio dos Seus oficiais, por Ele designados. Ele tem também os poderes do céu sob o Seu comando; os anjos são Seus mensageiros, sempre prontos a comunicar Suas bênçãos aos santos, e a protege-los dos perigos circundantes. Ele exerce autoridade sobre as forças da natureza e sobre todos os poderes hostis ao reino de Deus; e assim continuará a reinar, até sujeitar o último inimigo.

(2) Contudo, a obra que realiza não se limita ao Seu governo real. Ele é sacerdote para sempre, sendo a ordem de Melquisedeque. Quando Cristo bradou na cruz, “Está consumado!”, não quis dizer que terminara a Sua obra sacerdotal, mas somente que tinha chegado ao fim o Seu

---

<sup>1</sup> *Inst.*, Livro II.XVI. 15.

sofrimento ativo. A Bíblia relaciona também a obra sacerdotal com a sessão de Cristo à mão direita de Deus, Zc 6.13; Hb 4.14; 7.24, 25; 8.1-6; 9.11-15, 24-26; 10.19-22; 1 Jo 2.2. Cristo está apresentado continuamente o Seu sacrifício consumado ao pai como a base suficiente para a concessão da graça perdoadora de Deus. Ele está aplicando constantemente a Sua obra sacrificial e fazendo-a eficaz na justificação e santificação dos pecados. Além disso, ele está sempre fazendo intercessão pelos que Lhe pertencem, rogando pela aceitação deles com base em Seu sacrifício consumado, e por sua segurança no mundo, e ainda tornando as suas orações e os seus serviços aceitáveis a Deus. Os luteranos acentuam o fato de que a intercessão de Cristo é *vocalis et realis* (vocal e real), ao passo que os reformados (calvinistas) salientam o fato de que ela consiste primariamente da presença de Cristo na natureza humana ante o Pai, e que as orações devem ser consideradas como a apresentação de reivindicações legais, e não súplicas.

(3) Cristo continua Sua obra profética também por meio do Espírito Santo. Antes de separa-se dos Seus discípulos, Ele lhes prometeu o Espírito Santo, que iria ajudar suas recordações, ensinar-lhes novas verdades, guia-los em toda a verdade e enriquecê-los com a plenitude de Cristo, Jo 14.26; 16.7-15. A promessa foi cumprida no dia de Pentecostes; e daquele dia em diante Cristo, mediante o Espírito, agiu e age como o nosso grande Profeta de diversas maneiras: na inspiração da escritura; na pregação dos apóstolos e dos ministros da palavra; na direção da igreja, fazendo dela a coluna e o baluarte da verdade; e dando eficácia a verdade nos corações e nas vidas dos crentes.

#### 4. O REGRESSO FÍSICO DE CRISTO.

a. *O regresso como um estágio da exaltação.* Às vezes se omite a volta de Cristo na consideração dos estágios da Sua exaltação, como se a sessão à destra de Deus fosse o ponto culminante. Mas isto não está certo. O ponto supremo não será alcançado enquanto Aquele que sofreu nas mãos do homem não voltar na qualidade de juiz. Ele mesmo indicou isto como uma prerrogativa mediatória, Jo 5.22, 27, e o mesmo fizeram os apóstolos, At 10.42; 17.31. Além das passagens que falam da designação de Cristo como juiz, existem várias que se referem à Sua atividade judicial, Mt 19.28; 25.31-34; Lc 3.17; Rm 2.16; 14.9; 1 Co 5.10; 2 Tm 4.1; Tg 5.9.

b. *Termos bíblicos sobre o retorno de Cristo.* Diversos termos empregados para designar a futura vinda de Jesus Cristo. O termo *parousia* é o mais comum deles. Em primeiro lugar, significa simplesmente “presença”, mas também serve para designar *uma vinda precedendo uma presença*. Este é o sentido comum do termo quando empregado com relação à volta de Jesus Cristo, Mt 24.3, 27, 37, 39; 1 Co 15.23; 1 Ts 2.19; 3.13; 4.15; 5.23; 2 Ts 2.1; Tg 5.7, 8; 2 Pe 3.4. Um segundo termo é *apocalypsis*, que acentua o fato de que a volta de Jesus Cristo será um ato *revelador* dele. Indica o desvendar de algo anteriormente oculto, neste caso, o desvendar da oculta glória e majestade de Jesus Cristo, 2 Ts 1.7; 1 Pe 1.7, 13; 4.13. Um terceiro termo é

*epiphaneia*, o glorioso aparecimento do Senhor – Sua gloriosa manifestação. Está implícito que aquilo que é o posto a descoberto é algo glorioso, 2 Ts 2.8; 1 Tm 6.14; 2 Tm 4.1-8; Tt 2.13.

c. *A maneira do regresso de Cristo*. Alguns situam o regresso de Cristo no passado, alegando que a promessa da Sua volta foi cumprida quando ele retornou no Espírito Santo. Referem-se eles à promessa registrada em Jo 14-16, e interpretam a palavra *parousia* como significando simples presença.<sup>1</sup> Pois bem, pode-se dizer que, num sentido, Cristo retornou no Espírito Santo e, como tal, está presente na igreja. Mas este foi um retorno espiritual, ao passo que a Bíblia nos ensina a ter em vista um retorno físico e visível de Cristo, At 1.11. Mesmo depois do Pentecoste, somos instruídos a esperar anelantes a vinda de Cristo, 1 Co 1.7; 4.5; 11.26; Fp 3.20; Cl 3.4; 1 Ts 4.15-17; 2 Ts 1.7-10; Tt 2.13; Ap 1.7.

d. *O propósito do Seu regresso*. A segunda vinda de Cristo se dará com o propósito de julgar o mundo e aperfeiçoar a salvação do Seu povo. Anjos e homens, vivos e mortos, comparecerão perante Ele para serem julgados segundo o registro que deles terá sido guardado, Mt 24.30, 31; 25.31, 32. Será uma vinda com terríveis sentenças sobre os ímpios, mas também com bênçãos de eterna glória para os santos, Mt 25.33-46. Enquanto que ele sentenciará os ímpios ao castigo eterno, justificará publicamente os Seus e os conduzirá ao perfeito gozo do Seu reino eterno. Isto assinalará a vitória completa de Jesus Cristo.

e. *Objeção à doutrina do regresso de Cristo*. A grande objeção à doutrina da volta de Jesus Cristo forma um bloco só com a objeção à doutrina da ressurreição física de Cristo. Se não podem ocorrer a ressurreição e a ascensão físicas, não poderá haver o retorno físico de Cristo vindo do céu. Uma e outra coisa são impossíveis, e os ensinamentos bíblicos a respeito delas não passam de rudes representações de uma era não científica. Evidentemente, Jesus partilhou os conceitos carnis dos Seus dias, e estes coloriram o Seu delineamento profético do futuro. O único regresso de que podemos falar e que podemos esperar é um regresso em poder, no estabelecimento de um reino ético na terra.

QUESTIONÁRIO: 1. Que provas históricas temos em prol da ressurreição de Cristo? 2. 1 Coríntios 15.8 prova que as aparições foram visões subjetivas? 3. Segundo se supõe, que mitos entraram na composição da narrativa da ressurreição? 4. Que luz as seguintes passagens lançam sobre a condição pós-ressurreição de Jesus? – 1 Co 6.17; 2 Co 3.17, 18; 1 Tm 3.16; Rm 1.3, 4; Hb 9.14; 1 Pe 3.18. 5. Qual a diferença entre um *soma psychikon*, um *soma pneumatikon* e um *soma tes sarkos*? 6. No Novo Testamento, “espírito” e “espiritual” são antitéticos em relação a “corpo” e “corporal”? 7. A ciência realmente torna impossível pensar no céu como lugar? 8. É verdade que, na Escritura, as palavras “céu” e “celestial” indicam estado, e não lugar? 9. A teologia modernista somente como uma condição na qual se entra depois da morte? 10. Sua

---

<sup>1</sup> Warren, *The parousia*; J. M. Campbell, *The Second Coming of Christ*.

posição encontra real apoio em Ef 2.6? 11. O Velho Testamento contém referência à ascensão e à sessão à destra de Deus? 12. Quais as sérias objeções à doutrina luterana da ubiquidade da natureza humana de Cristo? 13. A Bíblia nos ensina a considerar a volta de Cristo como iminente?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 469-504; Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, p. 109-114; E Voto I, p. 469-493; II p. 5-69; Matricht, *Godgeleerdheit* III, p. 1-100; *Synopsis Purioris Theol.*, p. 272-281; Turretino, *Opera*, Locus XIII, perg. XVII – XIX; Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 626-638; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, p. 385, 386, 406-413; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 91-95; Milligan, *The Resurrection of our Lord*; Orr, *The Resurrection of Jesus*; Gore, *The Reconstruction of Belief*, p. 226-273; Swete, *The Heavenly Session of Our Lord*; A. M. Berkhoff, *De Wederkomst van Christus*; Brown, *The Second Advent*; Snowden, *The Coming of the Lord*; Brunner, *The Mediator*, p. 561-590; Barth, *Credo*, p. 95-126.



## OS OFÍCIOS DE CRISTO

### I. Introdução: O Ofício Profético

#### A. Observações Introdutórias Sobre os Ofícios em Geral.

1. A IDÉIA DOS OFÍCIOS NA NATUREZA. É costume falar de três ofícios com relação à obra de Cristo, a saber, os ofícios profético, sacerdotal e real. Embora alguns dos chamados pais primitivos da igreja já falassem dos diferentes ofícios de Cristo, Calvino foi o primeiro a reconhecer a importância de distinguir os três ofícios de Cristo e chamar a atenção para isto num capítulo específico das suas *Institutas*.<sup>1</sup> Entre os luteranos, Gerhard foi o primeiro a desenvolver a doutrina dos três ofícios, e Quenstedt considerava a distinção tríplice como deveras não essencial e chamou a atenção para o fato de que alguns teólogos luteranos distinguiam somente dois ofícios, juntando o profético ao sacerdotal. Desde os dias da Reforma, a distinção foi aceita em geral como um dos lugares comuns da teologia, embora não houvesse acordo geral quanto à importância relativa dos ofícios, nem quanto à sua interrelação. Uns colocavam em primeira plano o ofício profético, outros o sacerdotal, e ainda outros o real. Houve quem lhes aplicasse a idéia de sucessão cronológica, entendendo que Cristo agiu como profeta durante o Seu ministério público aqui na terra, como sacerdote em Seus sofrimentos finais e em sua morte na cruz, e como rei age agora, que está assentado à mão direita de Deus. Outros, porém, salientavam acertadamente o fato de que se deve entender que Ele agiu e age em Sua tríplice capacidade em Seu estado de humilhação e em Seu estado de exaltação. Os socinianos, na verdade, reconheciam só dois ofícios: Cristo agiu como profeta na terra, e age como rei no céu. Apesar de falarem também de Cristo como sacerdote, incluíam subordinadamente a Sua obra sacerdotal em Sua obra real e, portanto, não reconheciam o Seu sacerdócio terreno.

Surgiu na Igreja Luterana considerável oposição à doutrina dos três ofícios de Cristo. Ernesti dá um sumário das objeções que apareceram. Segundo ele, a divisão dos ofícios é puramente artificial; os termos profeta, sacerdote e rei não são empregados na Escritura no sentido presente nessa divisão; é impossível discriminar com clareza uma função em relação às outras, na obra realizada por Cristo; e os termos, como utilizados na Escritura, só são aplicados num sentido figurado e, portanto, não devem ter significados precisos a eles afixados, designando partes particulares da obra de Cristo. Em resposta a isso, pode-se dizer que há pouca força na crítica ao uso dos termos, visto que são utilizados em todo o Velho Testamento como designativos daqueles que, nos ofícios de profeta, sacerdote e rei, tipificavam Cristo. A única crítica realmente significativa se deve ao fato de que em Cristo os três ofícios estão agrupados numa pessoa. O resultado é que não podemos discriminar agudamente entre as diferentes funções constitutivas da

obra oficial de Cristo. A obra mediatória é sempre realizada pela pessoa completa; nem uma só obra pode ser limitada a qualquer dos ofícios. Dos teólogos luteranos mais recentes, Reinhard, Doederlein, Storr e Bretschneider rejeitaram a distinção. Ritschl também lhe fez objeção, e afirmou que o termo “vocação” deveria tomar o lugar da palavra “ofício”, que se presta a mal entendidos. Disso, ele considerava a função ou atividade real de Cristo como primordial, e as funções profética e sacerdotal como secundárias e subordinadas, esta indicando a relação do homem com o mundo, e aquela, a sua relação com Deus. Ademais, ele acentuava o fato de que se deve afirmar o exercício da realeza profética e sacerdotal igualmente nos estados de humilhação e de exaltação. Haering segue a Titchl em sua negação dos três ofícios e em sua ênfase à vocação. A teologia modernista é avessa à idéia toda, em parte porque não gosta da terminologia das escolas, e em parte porque se nega a pensar em Cristo como uma personalidade *oficial*. Ela tem tanta apreciação por Cristo como o “Homem” ideal, o Ajudador amoroso e o Irmão Mais Velho, tão verdadeiramente humano, que teme considerá-lo como um funcionário mediatório formal, desde que isto seria capaz de desumanizá-lo.

2. A IMPORTÂNCIA DA DISTINÇÃO. A distinção dos três ofícios de Cristo é valiosa e deve ser conservada, a despeito do fato de que a sua coerente aplicação aos dois estados de Cristo nem sempre é fácil e nem sempre tem sido igualmente feliz. Explica-se o fato de Cristo ter sido ungido para um tríplice ofício com o fato de que o homem foi originariamente destinado ao exercício desse tríplice ofício e respectiva obra. Como criado pro Deus, ele foi profeta, sacerdote e rei e, nestas qualidades, foi adotado de conhecimento e entendimento, de justiça e santidade, e de domínio sobre a criação inferior. O pecado afetou a vida toda do homem e se manifestou, não somente como ignorância e cegueira, erro e falsidade, mas também como injustiça, culpa e corrupção moral; e, em acréscimo, como enfermidade, morte e destruição. Daí, foi necessário que Cristo, como o nosso mediador, fosse profeta, sacerdote e rei. Como profeta, Ele representa Deus para com o homem; como Sacerdote, ele representa o homem na presença de Deus; e como Rei, ele exerce domínio e restabelece o domínio original do homem. O racionalismo só reconhece o Seu ofício profético; o misticismo, somente o Seu ofício sacerdotal; e o quiliasma\* dá ênfase unilateral ao Seu ofício real futuro.

## **B. O Ofício Profético.**

### **1. A IDÉIA ESCRITURÍSTICA DE PROFETA.**

a. *Os termos empregados na Escritura.* O velho Testamento emprega três palavras para designar um profeta, a saber, *nabhi*, *ro'eh* e *chozeh*. O sentido radical da palavra *nabhi* é incerto,

---

1 Livro II, Cap. XV

\* *Quiliasma* (s.m.). Do grego *quiliás* (ou *Chiliás*), “mil”. Refere-se à doutrina do milênio, sobretudo a corrente que se refere a um reinado milenar a ser exercido por Cristo na terra (premilenismo). Ver *Índice de Assuntos*, “*Quiliasma*”.  
Nota do Tradutor.

mas, por passagens como Ex. 7.1 e Dt 18.18, fica evidente que a palavra designa alguém que vem com mensagem da parte de Deus para o povo. As palavras *ro'eh* e *chozeh* acentuam o fato de que o profeta é alguém que recebe revelações da parte de Deus, particularmente na forma de visões. Estas palavras são usadas uma pela outra. Outros designativos são “homem de Deus”, “mensageiro do Senhor” e “vigia”. Estes apelativos indicam que os profetas estão prestando serviço especial ao Senhor e velam pelos interesses espirituais do povo. No Novo Testamento usa-se a palavra *porphetes*, composta de *pro* e *phemi*. A preposição não é temporal, neste caso. Conseqüentemente, a palavra *prophemi* não significa “falar de antemão”, mas “proferir”. O profeta é alguém que fala da parte de Deus. Desses nomes, tomados em conjunto, podemos deduzir que o profeta é alguém que vê coisas, isto é, que recebe revelações, que está a serviço de Deus, particularmente como mensageiro, e que fala em Seu nome.

b. *Os dois elementos reunidos na idéia.* As passagens clássicas de Êx 7.1 e Dt 18.18, indicam a presença de dois elementos na função profética, um passivo e outro ativo, um receptivo e o outro produtivo. O profeta recebe revelações divinas em sonhos, visões ou comunicações verbais; e as transmite ao povo, quer oralmente, quer visivelmente, nas ações proféticas, Nm 12.6-8; Is 6; Jr 1.4-10; Ez 3.1-4, 17. Destes dois elementos, o passivo é o mais importante, porquanto ele governa o elemento ativo. Sem receber, o profeta não pode dar, e ele não pode dar mais do que recebe. Mas o elemento ativo, também é parte integrante. Para receber uma revelação não é preciso não é preciso ser profeta. Pensamos em Abimeleque, Faraó e Nabucodonosor, todos os quais receberam revelações. O que faz de alguém um profeta é a vocação divina, a ordem para comunicar a outros a revelação divina.

c. *O dever dos profetas.* Era dever dos profetas revelar a vontade de Deus ao povo. Isto podia ser feito na forma de instrução, admoestação e exortação, promessas gloriosas ou censuras severas. Eles eram os monitores ministeriais do povo, os intérpretes da lei, especialmente nos seus aspectos morais e espirituais. Era seu dever protestar contra o mero formalismo, acentuar o dever moral, fazer ver a necessidade do serviço espiritual e promover os interesses da verdade e da justiça. Se o povo se afastava das veredas do dever, eles tinham que chamá-lo de volta à lei e ao testemunho, e anunciar o iminente terror do Senhor sobre os ímpios. Mas a sua obra também estava intimamente relacionada com as promessas da graça de Deus para o futuro. Era seu privilégio descrever as coisas gloriosas que Deus tinha em depósito para o Seu povo. Também fica evidente pela escritura que os verdadeiros profetas de Israel tipificavam o grande profeta que havia de vir no futuro, Dt 18.15, cf. At 3.22-24, e que já estava agindo por meio deles nos dias do velho testamento, 1 Pe 1.11.

2. **DISTINÇÕES APLICADAS À OBRA DE CRISTO.** Cristo age como profeta de várias maneiras:

a. *Tanto antes como depois da encarnação.* Os socinianos erraram ao limitar a obra profética de Cristo ao tempo do Seu ministério público. Ele agiu como profeta mesmo na antiga dispensação, como nas revelações especiais do Anjo do Senhor, nos ensinamentos dos profetas, nos quais agiu como o espírito de revelação (1 Pe 1.11), e na iluminação espiritual dos crentes. Aparece em Provérbios 8 como a sabedoria personificada, ensinando os filhos dos homens. Depois da encarnação Ele prosseguiu em Sua obra profética com os Seus ensinamentos e milagres, com a pregação dos apóstolos e dos ministros da palavra, e também com a iluminação e instrução dos crentes como o espírito que neles habita. Ele continua a Sua atividade profética desde os céus, mediante a operação do Espírito Santo. Seus ensinamentos são verbais e fatuais, isto é, Ele não só ensina por meio de comunicações verbais, mas também pelos fatos da revelação, como encarnação, a Sua morte expiatória, a ressurreição e a ascensão; e até durante o período do Velho Testamento, mediante tipos e cerimônias, mediante os milagres da história da redenção e mediante a direção providencial do povo de Israel.

b. *Tanto imediata como mediatamente.* Ele exerceu o Seu ofício profético imediatamente, como o Anjo do Senhor do período do velho Testamento, e como o Senhor encarnado, por meio dos Seus ensinamentos e também do Seu exemplo, Jo 13.15; Fp 2.5; 1 Pe 2.22. E o exerceu mediatamente, através da operação do Espírito Santo, por meio dos ensinamentos dos profetas do Velho Testamento e dos apóstolos do Novo, e o exerce agora mesmo, pelo Espírito que habita nos crentes, como também pela instrumentalidade dos ministros do Evangelho. Isto significa também que ele dá continuidade à Sua obra profética objetiva e externamente, e subjetiva e internamente mediante o Espírito, que é descrito como o Espírito de Cristo.

3. PROVAS BÍBLICAS DO OFÍCIO PROFÉTICO DE CRISTO. A Escritura atesta de várias maneiras o ofício profético de Cristo. Ele é prenunciado como profeta em Dt 18.15, passagem aplicada a Cristo em At 3.22, 23. Ele fala de Si como profeta em Lc 13.33. Além disso, alega que traz uma mensagem do Pai, Jo 8.26-28; 12.49, 50; 14.10, 24; 15.15; 17.8, 20; prediz coisas futuras, Mt 24.3-35; Lc 19.41-44, e fala com singular autoridade, Mt 7.29. Suas poderosas obras serviam para autenticar a Sua mensagem. Em vista disso tudo, não admira que o povo O tenha reconhecido como profeta, Mt 21.11, 46; Lc 7.16; 24.19; Jo 3.2; 4.19; 6.14; 7.40; 9.17.

4. ÊNFASE MODERNISTA AO OFÍCIO PROFÉTICO DE CRISTO. Uma das principais características da escola liberal, assim chamada, tanto do liberalismo mais antigo, representado por Renan, Strauss e Keim, como do liberalismo mais recente, representado por vultos como Pfleiderer, Weinel, Wernle, Juelicher, Harneck, Bousset e outros, consiste em dar a maior ênfase a Jesus como mestre. A Sua importância como tal é salientada, com a exclusão dos outros aspectos da Sua pessoa e da Sua obra. Há, porém, marcante diferença entre esses dois ramos do liberalismo. Segundo o liberalismo mais antigo, a importância de Jesus decorre dos Seus ensinamentos, mas, de acordo com o liberalismo mais recente, é a personalidade única de Jesus que

proporciona peso aos Seus ensinamentos. Isto, indubitavelmente, é um avanço bem vindo, mas o ganho não é tão grande como pode parecer. Nas palavras de La Touche: “De fato, o seu reconhecimento da importância da Sua personalidade, e não do Seu ensino, é pouco mais que uma exaltação da pedagogia pelo exemplo sobre a pedagogia pelo preceito”. Depois de tudo, Cristo é apenas um grande mestre. O modernismo atual está inteiramente sob o domínio desta escola liberal. Mesmo na teologia bartiana há uma ênfase que aparentemente se aproxima bastante da teologia modernista. Walter Lowrie diz acertadamente: “É característico da teologia bartiana pensar no mediador predominantemente como Revelador”.<sup>1</sup> Barth e Brunner nos dizem repetidamente que a revelação é a reconciliação, e, às vezes, parece que eles consideram já a própria encarnação como a reconciliação. Também neste caso a reconciliação é representada como revelação. Num simpósio sobre a *Revelação* diz Barth: “Jesus Cristo é a revelação porque, em Sua existência, Ele é a *reconciliação*. ...A existência de Jesus Cristo é a reconciliação e, portanto, é a ponte estendida sobre o abismo que aqui se abriu”.<sup>2</sup> Às vezes, a cruz é definida como a revelação da contradição absoluta, o conflito final entre este mundo e o outro. Em consequência disso, Zerbe diz que a morte de Cristo, segundo Barth, não é exatamente uma expiação da segunda pessoa da Divindade pelo pecado do mundo, mas “uma mensagem de Deus para o homem, na verdade a mensagem final; a negação fundamental; o julgamento de todas as possibilidades humanas, especialmente a religiosa”. Mas, embora seja verdade que na teologia bartiana o Mediador é primariamente o Revelador, não significa que ela não faz justiça à Sua obra sacrificial e expiatória.<sup>3</sup> Em sua *Doutrina da Obra de Cristo* (*The Doctrine of the Work of Christ*), Sydney Cave chega a dizer: “para Barth, a cruz é central na mensagem cristã. ‘Tudo resplandece à luz da Sua morte, e por esta é iluminado’”.<sup>4</sup>

---

1 *Our Concern with the Theology of Crisis*, p. 152.

2 P. 55, 56.

3 Cf. especialmente Brunner, *The Mediator*, capítulos XVII-XXI.

4 P. 244.

## II. O Ofício Sacerdotal

### A. A Idéia Bíblica de Um Sacerdote.

1. OS TERMOS EMPREGADOS NA ESCRITURA. A palavra veterotestamentária para sacerdote é quase sem exceção *kohen*. As únicas exceções acham-se em passagens que se referem a sacerdotes idólatras, 2 Rs 23.5; Os 10.5; Sf 1.4, onde se encontra a palavra *chemarim*. O significado original de *kohen* é incerto. Não é impossível que nos primeiros tempos indicasse um funcionário civil bem como um servidor eclesiástico, cf. 1 Rs 4.5; 2 Sm 8.18; 20.26. É evidente que a palavra sempre indicava alguém que ocupava posição honrosa e de responsabilidade, e que estava revestido de autoridade sobre outros; e ainda que, quase sem exceção, serve para designar um oficial eclesiástico. A palavra neotestamentária para sacerdote é *hiereus*, que, ao que parece, indicava originariamente “um ser poderoso” e, mais tarde, “uma pessoa sagrada”, “uma pessoa dedicada a Deus”.

2. A DISTINÇÃO ENTRE UM PROFETA E UM SACERDOTE. A Bíblia faz ampla, mas importante, distinção entre profeta e sacerdote. Ambos receberam de Deus o seu encargo, Dt 18.18, 19; Hb 5.4. mas o profeta foi nomeado para ser representante de Deus junto ao povo, para ser Seu mensageiro e para interpretar a Sua vontade. Era primeiramente um mestre religioso. Por outro lado, o sacerdote era representante do homem junto a Deus. Tinha o especial privilégio de aproximar-se de Deus, e de falar e agir em favor do povo. É verdade que, na antiga dispensação, os sacerdotes também eram mestres, mas o seu ensino diferia do ensino dos profetas. Ao passo que estes acentuavam os deveres, responsabilidades e privilégios morais e espirituais, aqueles salientavam as observâncias rituais envolvidas num adequado acesso a Deus.

3. AS FUNÇÕES DO SACERDOTE, NOS TERMOS INDICADOS NA ESCRITURA. A passagem clássica na qual são dadas as verdadeiras características do sacerdote e na qual sua obra é em parte designada, é Hb 5.1. Estão indicados ali os seguintes elementos: (a) o sacerdote é tomado dentre os homens para ser o seu representante; (b) é constituído por Deus, cf. o versículo 4; (c) age no interesse dos homens nas coisas pertencentes a Deus, isto é, nas coisas religiosas; (d) sua obra especial consiste em *oferecer* dádivas e sacrifícios pelos pecados. Mas a obra do sacerdote incluía ainda mais que isso. Ele também fazia intercessão pelo povo (Hb 7.25) e os abençoava em nome de Deus, Lv 9.22.

4. PROVAS BÍBLICAS DO OFÍCIO SACERDOTAL DE Cristo. O Velho testamento prediz e prefigura o sacerdócio do redentor vindouro. Há claras referências a isto em Sl 110.4 e Zc 6.13. Além disso, o sacerdócio do Velho Testamento, e particularmente o sumo sacerdote, claramente prefiguram um Messias sacerdotal. No Novo Testamento há somente um único livro em que ele é chamado sacerdote, qual seja, a Epístola aos Hebreus, mas ali o nome é repetidamente aplicado

a Ele, 3.1; 4.14; 5.5; 6.20; 7.26; 8.1. Ao mesmo tempo, muitos outros livros do Novo Testamento se referem à obra sacerdotal de Cristo, como veremos na discussão deste assunto.

## **B. A Obra Sacrificial de Cristo.**

A obra sacrificial de Cristo foi dupla, de acordo com a escritura. Sua tarefa máxima foi a de oferecer um sacrifício todo-suficiente pelo pecado do mundo. Era próprio do ofício de sacerdote apresentar oferendas e oferecer sacrifícios pelo pecado.

1. A IDÉIA SACRIFICIAL NA ESCRITURA. A idéia sacrificial ocupa lugar muito importante na Escritura. Foram sugeridas várias teorias quanto à origem e desenvolvimento desta idéia. As mais importantes são as seguintes:

a. *A teoria do presente*, que sustenta que, originariamente, os sacrifícios eram dádivas à divindade, dadas com a intenção de estabelecer boas relações e de garantir favores. Isto se baseia numa concepção extremamente grosseira de Deus, em completa desarmonia com a descrição escriturística de Deus. Ademais, não explica por que a dádiva sempre devia ser apresentada na forma de um animal imolado. A Bíblia fala de dons ou presentes oferecidos a Deus (Hb 5.1), mas unicamente como expressões de gratidão, e não com o propósito de pedir o favor de Deus.

b. *A teoria da comunhão sacramental*, baseada na idéia totêmica de reverenciar um animal que supostamente compartilhava a natureza divina. Em ocasiões solenes, um animal assim considerado era morto para servir de comida para o homem, que, deste modo, comia literalmente o seu Deus e assimilava as qualidades divinas. Todavia, não há absolutamente nada no Livro de Gênesis que insinue uma idéia tão completamente anti-espiritual e tão crassamente material. Difere totalmente da exposição global da Bíblia. Não significativa, é certo, que alguns pagãos não possam ter defendido essa idéia mais tarde, mas significa, sim, que não existe base nenhuma para considerar isso como sendo a idéia original.

c. *A teoria da homenagem*, segundo a qual os sacrifícios eram originalmente expressões de homenagem e dependência. O homem foi instigado a procurar mais íntima comunhão com Deus, não por um senso de culpa, mas por um sentimento de dependência e por um desejo de prestar homenagem a Deus. Esta teoria não faz justiça aos fatos, no caso de sacrifícios primitivos como os de Noé e Jó; nem tampouco explica por que esta homenagem devia se prestada imolando-se um animal.

d. *A teoria do símbolo*, que considera as ofertas como símbolos da restaurada comunhão com Deus. A morte do animal tinha lugar somente para garantir a obtenção de sangue que, como símbolo da vida, era apresentado sobre o altar, significando comunhão de vida com Deus (Keil).

Esta teoria certamente não se enquadra nos fatos, no caso dos sacrifícios de Noé e Jó, nem nos fatos relacionados com o sacrifício de Abraão, quando colocou Isaque sobre o altar. Tampouco explica por que, em épocas mais recentes, tanta importância foi dada à imolação do animal.

e. *A teoria piacular*,\* que considera os sacrifícios como sendo originariamente expiatórios ou reparatórios. Nesta teoria, a idéia fundamental presente na imolação do animal era a expiação vicária pelos pecados do ofertante. À luz da Escritura, esta teoria merece preferência. A idéia de que, sejam quais forem os outros elementos presentes, como uma expressão de gratidão a Deus ou de comunhão com Ele, o elemento piacular também estava presente, sendo mesmo o elemento mais proeminente, é favorecida pelas seguintes considerações: (a) O efeito das ofertas queimadas de Noé foi expiatório, Gn 8.21. (b) O que deu ocasião ao sacrifício oferecido por Jó foram os pecados dos seus filhos, Jó 1.5. (c) Esta teoria explica o fato de que os sacrifícios eram normalmente apresentados na forma de animais imolados, e de que os sacrifícios eram cruentos, envolvendo o sofrimento e a morte da vítima. (d) está em plena harmonia com o fato de que os sacrifícios que prevaleciam entre as nações pagãs em geral, certamente eram considerados como expiatórios. (e) Ademais, está em perfeito acordo com a indubitável presença, no período pré-mosaico, de várias promessas do redentor por vir. Devem ter isto em mente os que consideram a idéia piacular dos sacrifícios como demasiadamente avançada para aquela época. (f) Finalmente, ela também se ajusta bem ao fato de que, quando foi introduzido o ritual sacrificial mosaico, no qual o elemento expiatório era por certo o mais proeminente, de maneira nenhuma este elemento foi apresentado como uma coisa inteiramente nova.

Entre os que acreditam que o elemento piacular estava presente mesmo nos sacrifícios pré-mosaicos, há diferença de opinião quanto à origem deste tipo de sacrifício. Alguns são de opinião que Deus os instituiu por uma ordem direta, enquanto outros afirmam que eles foram apresentados em obediência a um impulso natural do homem, aliado à reflexão. A Bíblia não registra nenhuma declaração especial no sentido de que Deus tivesse ordenado ao homem que O servisse com sacrifícios naqueles dias primitivos. E não é impossível que o homem expressasse a sua gratidão e a sua devoção com sacrifícios, mesmo antes da Queda, levado por estímulos internos da sua própria natureza. Mas a impressão que se tem é que os sacrifícios *expiatórios* após a Queda só podem ter-se originado de uma determinação divina. Há considerável fora nos argumentos do dr. A. A. Hodge. Diz ele: “(1) É inconcebível que a propriedade ou a provável utilidade de apresentar presentes materiais ao Deus invisível, e especialmente de tentar fazer propiciação a Deus pela matança de Suas criaturas irracionais, ocorresse alguma vez à mente humana com uma inspiração espontânea. Todos os sentimentos instintivos e todas as pressuposições da razão teriam que aparecer, em primeira instância, para excluí-las. (2) Na hipótese de que Deus quisesse salvar os homens, é inconcebível que Ele os deixasse sem

---

\* *Piacular*, “expiatório”. Do latim *pio*, “expiar”. Daí, *piacularis*, “piacular” e *piaculum*, “piáculo”, “sacrifício expiatório”. Nota do tradutor.



instruções sobre uma questão de tão vital importância como a que se refere aos meios pelos quais eles poderiam chegar à Sua presença e granjear o Seu favor. (3) É característico de todas as auto-revelações de Deus, em qualquer dispensação, que Ele se manifesta zeloso quanto a qualquer uso que o homem faça de métodos não autorizados de culto ou serviço. Ele insiste uniformemente neste exato ponto do Seu soberano direito de ditar métodos de culto e serviço, bem como os termos de sua aceitação. (4) De fato, o primeiro exemplo registrado de culto aceitável, na família de Adão, apresenta-nos sacrifícios cruentos e os sela com a aprovação divina. Eles aparecem no primeiro ato de culto, Gn 4.3, 4. São enfaticamente aprovados por Deus, tão logo aparecem”.<sup>1</sup> Os sacrifícios mosaicos foram claramente determinados por Deus.

2.A OBRA SACRIFICIAL DE CRISTO SIMBOLIZADA E TIPIFICADA. A obra sacrificial de Cristo foi simbolizada e tipificada pelos sacrifícios mosaicos. Em conexão com estes sacrifícios, os seguintes pontos merecem atenção:

a. *Sua natureza expiatória e vicária.* Várias interpretações foram dadas aos sacrifícios do Velho Testamento: (1) que eram presentes para agradar a Deus, para expressar gratidão a Ele, ou para aplacar a Sua ira; (2) que eram refeições essencialmente sacrificiais, simbolizando a comunhão do homem com Deus; (3) que eram meios determinados por Deus pelos quais se confessava a odiosidade do pecado; ou (4) que, na medida em que incorporavam a idéia de substituição, eram apenas expressões simbólicas do fato de que Deus aceita o pecador, em lugar da obediência fatual, no sacrifício que expressa o seu desejo de obedecer e a sua anelante esperança de salvação. Contudo, a Escritura testifica o fato de que todos os sacrifícios de animais em Israel foram piaculares, embora esta qualidade não seja igualmente proeminente em todos eles. Era mais proeminente nas ofertas pelo pecado e pelas transgressões, menos proeminente nas ofertas queimadas, e ainda menos evidente nas ofertas pacíficas. A presença desse elemento naqueles sacrifícios transparece (1) nas claras afirmações de Lv 1.4; 4.29, 31, 35; 5.10; 16.7; 17.11. (2) na imposição das mãos que, apesar da asserção de Cave em contrário, certamente servia para simbolizar a transferência do pecado e da culpa, Lv 1.4; 16.21, 22; (3) na aspensão do sangue no altar e no assento da misericórdia (propiciatório) como uma cobertura para o pecado, Lv 16.27; e (4) no efeito repetidamente registrado dos sacrifícios, qual seja, o perdão dos pecados do ofertante, Lv 4.26, 31, 35. Seria fácil acrescentar provas do Novo Testamento, mas estas bastam.

b. *Sua natureza típico-profética.* Os sacrifícios não tinham apenas significação cerimonial e simbólica, mas também espiritual e típica. Eram de caráter profético, e representavam o Evangelho na Lei. Foram destinados a prefigurar os sofrimentos vicários de Jesus Cristo e sua morte expiatória. A conexão entre eles e Cristo já vem indicada no Velho Testamento. No Salmo 40.6-8 o Messias é apresentado como a dizer: “Sacrifícios e ofertas não quiseste; abriste os meus

---

<sup>1</sup> *The Atonement*, p. 123, 124.

ouvidos; holocaustos e ofertas pelo pecado, não os requeres. Então eu disse: Eis aqui estou eu, no rolo do livro está escrito a meu respeito; agrada-me fazer a tua vontade, ó Deus meu; dentro em meu coração está a tua lei”. Nestas palavras, o Messias substitui os sacrifícios do Velho Testamento pelo Seu grande sacrifício. Vão-se as sombras quando chega a realidade que elas fracamente projetam, Hb 10.5-9. No Novo Testamento há numerosas indicações de que os sacrifícios mosaicos eram típicos do superior sacrifício de Jesus Cristo. Há claras indicações, e até afirmações expressas, no sentido de que os sacrifícios do Velho Testamento prefiguravam Cristo e Sua obra, Cl 2.17, onde é evidente que o apóstolo tem em mente todo o sistema mosaico; Hb 9.23, 24; 10.1; 13.11, 12. Varias passagens ensinam que Cristo realizou pelos pecadores, num sentido mais elevado, o que se dizia que os sacrifícios do Velho Testamento efetuavam por aqueles que os ofereciam, e que Ele o fez de maneira semelhante, 2 Co 5.21; Gl 3.13; 1 Jo 1.7. Ele é chamado “o Cordeiro de Deus”, Jo 1.29, evidentemente em vista de Is 53 e do cordeiro pascal, “Cordeiro sem defeito e sem macula”, 1 Pe 1.19, e mesmo “nossa Pascual”, ou “nossos Cordeiro pascal”, que foi imolado por nós, 1 Co 5.7. E por que os sacrifícios mosaicos eram típicos, naturalmente lançam alguma luz sobre a natureza do grande sacrifício expiatório de Jesus Cristo. Muitíssimos estudiosos, sob a influencia da escola de Graf-Wellhausen, negam o caráter penal e substitutivo dos sacrifícios do Velho Testamento, embora alguns deles estejam dispostos a admitir que esse caráter às vezes lhes era atribuído durante o período do Velho Testamento, se bem que em data relativamente tardia e sem suficiente comprovação.

c. *Seu propósito.* Em vista do precedente, pode-se dizer que os sacrifícios do Velho Testamento tinham duplo propósito. No que interessava à relação teocrática, pactual, eles foram ordenados como meios pelos quais o ofensor podia ser restaurado à posição e aos privilégios externos, desfrutados em sua condição de membro da teocracia, a que ele tinha perdido o direito por negligencia e transgressão. Como tais, eles cumpriam o seu propósito, independentemente da disposição e do espírito com que foram apresentados. Contudo, em si mesmo não eram eficazes para expiar transgressões morais. Não constituíam o sacrifício real que poderia expiar a culpa moral e remover a corrupção moral, mas eram somente sombras da realidade por vir. Falando do tabernáculo, diz o escritos de Hebreus: “É isto uma parábola para a época presente; e, segundo esta, se oferecem assim dons como sacrifícios, embora estes, *no tocante à consciência*, sejam ineficazes para aperfeiçoar aquele que presta culto”, Hb 9.9. No capítulo seguinte, ele mostra que aqueles sacrifícios não podem tornar perfeitos os ofertantes, 10.1, e não podem remover pecados, 10.4. Do ponto de vista espiritual, eles eram tipos dos sofrimentos e morte vicários de Cristo, e só obtinham perdão e aceitação de Deus quando eram oferecidos com verdadeiro arrependimento, e com fé no método de salvação usado por Deus. Só tinham significação salvadora na medida em que levaram a atenção do israelita a fixar-se no Redentor vindouro e na redenção prometida.

3. PROVAS BÍBLICAS DA OBRA SACRIFICIAL DE CRISTO. O notável nas descrições bíblicas da obra sacerdotal de Cristo é que Cristo aparece nelas como sacerdote e como

sacrifício. Acha-se isto em perfeita harmonia com a realidade que vemos em Cristo. No Velho Testamento os dois estavam necessariamente separados, dado que esses tipos eram imperfeitos. A obra sacerdotal de Cristo é exposta com maior clareza na Epístola aos hebreus, onde o mediador é descrito como o nosso único verdadeiro, eterno e perfeito sumo sacerdote, constituído por Deus, que assume vicariamente o nosso lugar e, pelo sacrifício de Si mesmo, obtém uma real e perfeita redenção, Hb 5.1-10; 7.1-28; 9.11-15, 24-28; 10.11-14, 19-22; 12.24, particularmente os seguintes versículos: 5.5; 7.26; 9.14. Esta epístola é a única em que Cristo é chamado sacerdote, mas a Sua obra sacerdotal também é claramente apresentada nas epístolas de Paulo, Rm 3.24, 25; 5.6-8; 1 Co 5.7; 15.3; Ef 5.2. A mesma apresentação se vê nos escritos de João, Jo 1.29; 3.14, 15; 1 Jo 2.2; 4.10. O símbolo da serpente de bronze é significativo. Como a serpente de bronze mesma não era venenosa, mas, contudo, representava a encarnação do pecado, assim Cristo, Aquele que é sem pecado, foi feito pecado por nós. Como o levantamento da serpente significou a remoção da praga, assim o levantamento de Cristo na cruz efetuou a remoção do pecado. E como o olhar do crente para a serpente trazia a cura, assim a fé em Cristo cura e salva a alma. A apresentação que Pedro, 1 Pe 2.24; 3.18, e o próprio Cristo fazem, Mc 10.45, corresponde ao acima exposto. O Senhor nos diz com toda a clareza que os Seus sofrimentos foram vicários.

4. A OBRA SACERDOTAL DE CRISTO SEGUNDO A TEOLOGIA MODERNISTA. Como foi dito no capítulo anterior, a doutrina dos ofícios de Cristo não encontra muito apoio na teologia dos nossos dias. Na verdade, é geralmente notável por sua ausência. Dificilmente se pode negar que a Bíblia fala de Cristo como profeta, sacerdote e rei, mas comumente se afirma que esses termos, no sentido em que são aplicados a Cristo, são apenas outras tantas descrições figuradas dos diferentes aspectos da obra realizada por Cristo. Cristo não é tido como *verdadeiro* sacerdote e *verdadeiro* rei. E se se faz sobressair algum dos aspectos da obra de Cristo, como sendo o preeminente, é o aspecto profético, e não o sacerdotal. O espírito modernista é completamente avesso ao Cristo oficial e, conquanto possa morrer de amores pelo Jesus que se nega a Si mesmo e que se sacrifica recusa-se peremptoriamente a reconhecer o Seu sacerdócio oficial. Em vista disso, deve-se salientar desde o início que, de acordo com a escritura, Jesus é um verdadeiro sacerdote. Contrariamente aos sacerdotes do velho Testamento, que não passavam de sombras e tipos, ele pode ser chamado *o único sacerdote verdadeiro*. Foi revelado entre os homens como a verdade, isto é, como a realidade de todas as sombras do Velho Testamento, e, portanto, também do sacerdócio do Velho Testamento. O capítulo sete da Epístola aos Hebreus acentua o fato de que o Seu sacerdócio é imensamente superior ao de Arão. Conseqüentemente, é um triste engano supor que Ele só é sacerdote num sentido figurado, no sentido em que se devotam à literatura e à arte às vezes são chamados sacerdotes. Além disso, é fazer uso incerto da palavra “sacerdote”, uso inteiramente alheio à escritura. Quando Jeová jurou, “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque”, fez do Messias um *verdadeiro* sacerdote.

### III. Causa e necessidade da Expição

A grande e central parte da obra sacerdotal de Cristo jaz na expiação, mas esta, naturalmente, não é completa sem a intercessão. Sua obra sacrificial na terra requer o Seu serviço na santuário celestial. Ambas são partes complementares da tarefa sacerdotal do Salvador. Este capítulo e os três subseqüentes serão dedicados à discussão da doutrina da expiação, às vezes chamada “coração do Evangelho”.

#### A. A Causa Motora da Expição

Ela se acha:

1. NO BENEPLÁCITO DE DEUS. Às vezes ela é descrita como se a causa motora da expiação estivesse no amor compassivo de Cristo pelos pecadores. Ele era tão bondoso e tão cheio de amor que a simples idéia de que os pecadores poderiam perder-se para sempre Lhe causava aversão. Daí, Ele se ofereceu como vítima no lugar deles, cumpriu a pena dando a Sua vida pelos transgressores e assim, pacificou um Deus irado. Nalguns casos, este conceito incita os homens a elogiarem Cristo por Seu sacrifício supremo, mas, ao mesmo tempo, a censurar a Deus por exigir e aceitar tal preço. Noutros casos, simplesmente leva os homens a deixar Deus de lado e a entoar louvores a Cristo em termos imoderados. Certamente que tal descrição está completamente errada, e com freqüência dá aos oponentes da doutrina da expiação pessoal e substitutiva ocasião para dizerem que esta doutrina pressupõe uma cisão na vida trinitária de Deus. Segundo este conceito, aparentemente Cristo recebe o que Lhe é devido, mas Deus fica privado da honra que Lhe cabe. De acordo com a escritura, a causa motora da expiação se acha no beneplácito, desta boa vontade de Deus. Foi predito que Ele viria ao mundo para cumprir a vontade de Deus, “... e a vontade do Senhor prosperará nas suas mãos”, Is 53.10. Por ocasião do Seu nascimento, os anjos cantaram: “Glória a Deus nas maiores alturas, e paz na terra entre os homens, a quem ele quer bem”, Lc 2.14. A gloriosa mensagem de Jo 3.16 é que “Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. Diz Paulo que Cristo “se entregou a si mesmo pelos nossos pecados, para nos desarraigarmos deste mundo perverso, *segundo a vontade de nosso Deus e Pai*”, Gl 1.4. E ainda, “*aprove* a Deus que nele residisse toda a plenitude, e que, havendo feito a paz pelo seu sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as cousas, quer sobre a terra, quer nos céus”, Cl 1.19, 20. Não seria difícil acrescentar outras passagens similares.

2. NÃO NA VONTADE ARBITRÁRIA DE DEUS. Pode-se levantar a questão sobre se este beneplácito, esta boa vontade, deve ser considerado como uma vontade arbitrária, ou como uma vontade arraigada na própria natureza de Deus e em completa harmonia com as perfeições divinas. Duns Scotus a descreveu como se ela fosse apenas uma expressão arbitrária da soberania de

Deus. Mas está em maior harmonia com a Escritura dizer que a boa vontade de Deus, de salvar os pecadores com uma expiação substitutiva, estava alicerçada no amor e na justiça de Deus. Foi o amor de Deus que providenciou um meio de livramento para os pecadores perdidos, Jo 3.16. E foi a justiça de Deus que exigiu que esse meio fosse de tal natureza que satisfizesse as exigências da lei, para que Deus fosse “justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus”, Rm 3.26. Em Rm 3.24, 25 encontramos os dois elementos juntos: “sendo justificados gratuitamente, *por sua graça*, mediante a redenção que há em Cristo Jesus; a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé, *para manifestar a sua justiça*, por ter Deus, na sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos”. Esta descrição nos livra da idéia de uma vontade arbitrária.

3. NO AMOR E NA JUSTIÇA COMBINADOS. É necessário evitar toda a qualquer unilateralidade nesta questão. Se dissermos que a expiação se funda somente na retidão e na justiça de Deus como causa motora da expiação, e daremos pretexto àqueles inimigos da teoria a satisfação, quanto à expiação, que gostam de descrevê-la como se implicasse que Deus é um ser vingativo, interessado unicamente em Sua honra. Se, por outro lado, consideráramos a expiação como pura expressão do amor de Deus, não faremos justiça à retidão e à veracidade de Deus, e reduziremos os sofrimentos e a morte de Cristo a um enigma inexplicável. O fato de que Deus entregou o Seu Filho unigênito a amargos sofrimentos e a uma morte ignominiosa não pode ser explicado somente com base no princípio do Seu amor.

## **B. Conceitos Históricos da necessidade da Expiação.**

Sobre este assunto há considerável diferença de opinião. Devemos distinguir as seguintes posições:

1. QUE A EXPIAÇÃO NÃO ERA NECESSÁRIA. Os nominalistas da Idade Média geralmente a consideravam como uma coisa puramente arbitrária. De acordo com Duns Scotus, não era inerentemente necessária, mas foi determinada pela vontade arbitrária de Deus. Ele negava o valor infinito dos sofrimentos de Cristo e o considerava como um simples equivalente da satisfação devida, que a Deus aprouve aceitar como tal. Em sua opinião, Deus podia ter aceitado qualquer outro substituto, e até podia ter levado a efeito a obra de redenção sem exigir absolutamente nenhuma satisfação. Socino também negava a necessidade da expiação. Ele retirou a coluna básica dessa necessidade negando que haja em Deus uma justiça que exige absoluta e inexoravelmente que o pecado seja punido. Para ele, a justiça de Deus consiste somente em Sua equidade e retidão moral, em virtude da qual não há nem depravação nem iniquidade em Suas obras. Hugo Grócio seguiu a sua negação com base na consideração de que a lei de Deus foi uma promulgação positiva da Sua vontade, que Ele podia afrouxar e também podia pôr completamente de lado. Os arminianos partilhavam as suas idéias sobre este ponto.

Todos eles negavam que era necessário proceder Deus de maneira judicial na manifestação da Sua graça, e sustentavam que Ele podia perdoar o pecado sem exigir satisfação. Schleiermacher e Ritschl, que exerceram dominante influência sobre a teologia moderna, romperam completamente com o conceito judicial da expiação. Como defensores das teorias místicas e da influência moral da expiação, eles negavam o fato de uma expiação objetiva e, daí, por implicação, negavam também a sua necessidade. Com eles e com a chamada teologia liberal moderna, em geral a expiação vem a ser apenas uma ação de unir\* ou uma reconciliação efetuada por uma mudança da condição moral do pecador. Alguns falam de uma necessidade *moral*, mas se recusam a reconhecer qualquer necessidade *legal*.

2. QUE ERA RELATIVA OU HIPOTETICAMENTE NECESSÁRIA. Alguns dos mais proeminentes pais da igreja, assim chamados, tais como Atanásio, Agostinho e Tomaz de Aquino, negavam a absoluta necessidade da expiação e lhe atribuíam apenas uma necessidade hipotética. Assim, Tomaz de Aquino diferia de Anselmo, por um lado, mas também de Duns Scotus, por outro. Esta é também a posição tomada pelos Reformadores. Diz S. R. Franks que Lutero, Zwínglio e Calvino evitaram a doutrina de Anselmo sobre a *absoluta* necessidade da expiação, e lhe atribuíam apenas uma necessidade relativa ou hipotética, baseada na livre e soberana vontade de Deus, ou, noutras palavras, no decreto divino. Esta opinião é compartilhada por Seeberg, Mosley, Stevens, Mackintosh, Bavinck, Honing e outros. Cf. também Turretino, sobre *A Expiação de Cristo* (The Atonement of Christ), p.14. Diz Calvino: “Interessava-nos profundamente que Aquele que havia de ser o nosso Mediador, fosse verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem. Se se indagasse sobre a necessidade, esta não era aquilo que comumente se chama necessidade simples ou absoluta, mas, sim, a que promanou do decreto divino, do qual dependia a salvação do homem. O que era melhor para nós, nosso misericordioso Pai determinou”.<sup>1</sup> Portanto, foi necessária a expiação porque Deus determinou soberanamente perdoar o pecado sem nenhuma outra condição. Esta posição serve, naturalmente, para exaltar a livre e soberana vontade de Deus na provisão da redenção do homem. Alguns teólogos, como Beza, Zanchuius e Twisse, partilhavam esta opinião, mas, segundo Voetius, o primeiro deles mudou de idéia posteriormente.

3. QUE ERA ABSOLUTAMENTE NECESSÁRIA. Na Igreja primitiva, Irineu já ensinava a absoluta necessidade da expiação, e esta foi salientada por Anselmo na Idade Média, em sua obra intitulada *Cur Deus Homo?* (*Por que Deus Homem?*). A teologia reformada (calvinista) em geral mostra acertadamente uma decidida preferência por este conceito. Seja qual for a posição assumida por Beza nos últimos tempos da sua vida, o certo é que eruditos como Voetius, Mastrinct, Turretino, à Marck e Owen, sustentavam a absoluta necessidade de expiação e a baseavam particularmente na justiça de Deus, a perfeição moral pela qual Ele mantém

---

\* No original, *at-one-ment*, salientando os elementos de junção ou aproximação (*at*), de unidade (*one*) e de ação (*ment*), do termo *atonement*, “expiação”. Nota do tradutor.

necessariamente a Sua santidade antagônica ao pecado e ao pecador, e impõe o devido castigo aos transgressores. Eles a consideram como o único modo pelo qual Deus poderia perdoar o pecado e, ao mesmo tempo, satisfazer a Sua justiça. Também é esta a posição dos nossos padrões confessionais.<sup>2</sup> Este conceito é, sem dúvida, o mais satisfatório e, que ao que parece, está em maior consonância com os ensinamentos da escritura. Sua negação realmente envolve a negação da justiça punitiva de Deus como uma das perfeições inerentes ao Ser divino, se bem que, naturalmente, os Reformadores não pretendiam negar esta, de modo nenhum.

### **C. Provas da Necessidade da Expição.**

As provas da necessidade da expiação são mais de caráter inferencial, mas, não obstante, são de considerável importância.

1. Pelo que se vê, é claro ensino da Escritura que Deus, em virtude da Sua retidão e santidade divina, não pode simplesmente passar por alto o desafio feito a Sua majestade infinita, mas necessariamente deve visitar com punição o pecado. Diz-nos repetidamente a Bíblia que de modo algum Ele absorverá o culpado, Ex 34.7; Nm 14.18; Na 1.3. Ele odeia o pecado com ódio divino; todo o Seu Ser reage contra ele, Sl 5.4-6; na 1.2; Rm 1.18. Paulo argumenta, em Rm 3.25,26, que era necessário que Cristo fosse oferecido como sacrifício expiatório pelo pecado, a fim de que Deus pudesse ser justo ao justificar o pecador. O importante era que a justiça de Deus fosse mantida. Isto mostra claramente o fato de que a necessidade da expiação decorre da natureza divina.

2. Isto leva diretamente ao segundo argumento. A majestade e a imutabilidade da lei divina inerente à própria natureza de Deus fez-lhe necessário exigir satisfação do pecador. A transgressão da lei traz inevitavelmente consigo a penalidade. Ela é inviolável precisamente porque está baseada na própria natureza de Deus e não é, como queria Socino, um produto da Sua vontade livre, Mt 5.18. O princípio geral da lei se expressa com estas palavras: “maldito aquele que não confirmar as palavras desta lei, não as cumprindo”, Dt 27.26. E se Deus queria salvar o pecador, a despeito do fato de que este não podia satisfazer as exigências da lei, tinha que fazer provisão para uma satisfação vicária como base para a justificação do pecador.

3. A necessidade da expiação também se infere da veracidade de Deus, que é o Deus da verdade e não pode mentir. “Deus não é o homem, para que minta: nem filho do homem, para que se arrependa. Porventura, tendo ele prometido, não o fará? Ou tendo falado, não o cumprirá?”, Nm 23.19. “Seja Deus verdadeiro”, afirma Paulo, “e mentiroso todo homem”, Rm 3.4. Quando Deus entrou em aliança de obras com o homem, decretou que a morte seria a penalidade da desobediência. Esse princípio tem expressão em muitas outras palavras da escritura, como Ez

---

<sup>1</sup> *Inst*, II, 12.1.

<sup>2</sup> *Catecismo de Heidelberg*, perg. 40; e Cânones de Dort II, Art.1.

18.4; Rm 6.23. A veracidade de Deus exigia que a penalidade fosse executada, e se é que os pecadores deviam ser salvos, a pena teria que ser executada na vida de substituto.

4. Pode-se tirar a mesma conclusão da natureza do pecado como culpa. Se o pecado fosse apenas uma fraqueza moral, um resíduo de um estado pré-humano que gradativamente foi sujeitando a natureza superior do homem, não se requeria expiação. Mas, segundo a Escritura, o pecado é uma coisa muito mais odiosa que aquilo. Negativamente, é anomia, vidas em lei, e positivamente, transgressão da lei e, portanto, culpa, 1 Jo 3.4; Rm 2.25, 27, e a culpa torna a pessoa devedora à lei e requer, ou uma expiação pessoal, ou uma expiação vicária.

5. A maravilhosa grandeza do sacrifício que Deus providenciou implica a necessidade da expiação. Deus deu o Seu unigênito Filho para que Este se sujeitasse a terríveis sofrimentos e a uma morte vergonhosa. Ora, não se concebe que Deus o fizesse desnecessariamente. Diz acertadamente o dr. A. A. Hodge: “Este sacrifício seria sumamente irrelevante se fosse algo menos que absolutamente necessário, em relação ao fim destinado a ser atingido – isto é, a menos que fosse realmente o único meio possível de salvação do pecador. Certamente Deus não teria feito do Seu Filho um sacrifício de brinquedo, para satisfazer um capricho da vontade”.<sup>1</sup> Também é digno de nota que Paulo argumenta em Gl 3.21 que Cristo não teria sido sacrificado, se a lei pudesse dar vida. A Escritura fala explicitamente que os sofrimentos de Cristo são necessários, em Lc 24.26; Hb 2.10; 8.3; 9.22, 23.

#### **D. Objeções à Doutrina da Absoluta Necessidade da Expiação.**

Há especialmente duas objeções muitas vezes levantadas contra a idéia de que Deus tinha que exigir satisfação para poder perdoar o pecado e, porque não havia outro meio, constituiu Seu unigênito Filho um sacrifício pelo pecado do mundo.

1. ISSO TORNA DEUS INFERIOR AO HOMEM. O homem pode perdoar gratuitamente os que o ofendem, e muitas vezes o faz, mas, de acordo com o conceito que está sendo considerado, Deus não pode perdoar enquanto não recebe satisfação. Quer dizer que ele é menos bom e menos caridoso que os homens pecadores. Mas os que levantam esta objeção deixam de observar que Deus não pode ser simplesmente comparado com um indivíduo particular que, sem cometer injustiça, pode esquecer as ofensas pessoais por ele sofridas. Deus é o juiz de toda a terra e, nesta capacidade, deve manter a lei e exercer estrita justiça. Um juiz pode ser muito bondoso e generoso, e pode perdoar particularmente, como indivíduo, mas em sua capacidade oficial ele deve cuidar que a lei siga o seu curso. Além disso, esta objeção ignora completamente o fato de que Deus não estava sob a orientação de abrir um caminho de redenção para o homem desobediente e decaído, mas, com perfeita justiça, podia ter deixado o homem na perdição por ele escolhida. A base da Sua determinação de redimir bom número de membros da raça humana e,



nestes, a própria raça, só se pode achar em Seu beneplácito. O amor aos pecadores assim revelado não foi despertado por alguma consideração da satisfação exigida, mas foi inteiramente soberano e livre. O próprio Mediador foi uma dádiva que, naturalmente, não podia depender da expiação. E finalmente, não devemos esquecer que Deus mesmo forjou a expiação. Ele teve que fazer um tremendo sacrifício, o sacrifício do Seu único e bem-amado Filho, para salvar os Seus inimigos.

2. A objeção que acabamos de examinar muitas vezes vai de mãos dadas com outra, qual seja, que este conceito da absoluta necessidade da expiação pressupõe uma cisão na vida trinitária de Deus, e esta é uma idéia deveras monstruosa. Diz David Smith, o autor de *In the Days of His Flesh* (Nos Dias da Sua Carne): “Ela (a teoria penal da satisfação) coloca um abismo entre Deus e Cristo, representando Deus como Juiz severo que insistia na execução da justiça, e Cristo como o compassivo Salvador que se interpôs e satisfez a Sua exigência legal e apaziguou a Sua justa ira. Eles não estão unidos, nem em Suas atitudes para com os pecadores, nem nas funções que desempenham. Deus é propiciado, Cristo propicia; Deus exige a punição, Cristo a sofre; Deus cobra o débito, Cristo o paga”.<sup>2</sup> Esta objeção também se baseia num mal entendido do qual, pelo menos em parte, têm culpa aqueles cristãos que falam e cantam como se Cristo, e não o Deus triúno, fosse exclusivamente ao autor da salvação deles. A Bíblia nos ensina que o Deus triúno providenciou livremente a salvação dos pecadores. Não havia alguma que O constrangesse. O pai fez o sacrifício do Seu filho, e o filho ofereceu-se voluntariamente. Não houvesse cisão, mas, sim, a mais bela harmonia entre o pai e o Filho. Cf. Sl 40. 6-8; Lc 1.47-50, 78; Ef 1.3-14; 2. 4-10; 1 Pe 1.2.

---

<sup>1</sup> *The Atonement*, p. 237.

<sup>2</sup> *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, p.106.

## IV. A Natureza da Expição

A doutrina da expiação aqui apresentada é a doutrina da satisfação ou substituição penal, que é a doutrina claramente ensinada pela palavra de Deus.

### A. Declaração da Doutrina da Expição Substitutiva e Penal.

Na discussão deste conceito, devemos acentuar diversas particularidades.

1. A EXPIÇÃO É OBJETIVA. Que dizer que a expiação influi primordialmente na pessoa por quem é feita. Se um homem age mal e presta satisfação do mal que praticou, esta satisfação visa a influir na pessoa que praticou o mal, e não na parte ofendida. No caso em foco, significa que a expiação foi destinada a propiciar a Deus e reconciliá-lo com o pecador. Esta é, indubitavelmente, a idéia primordial, mas não implica que não podemos falar também da reconciliação do pecador com Deus. A Escritura o faz em mais de um lugar, Rm 5.10; 2 Co 5.19, 20. Deve-se ter em mentem, porém, que isto não é equivalente a dizer que o pecador é expiado, o que significaria que Deus fez emendas ou reparações, que Ele prestou satisfação ao pecador. E mesmo quando dizemos que o pecador foi reconciliado, isto dever ser entendido como algo secundário. O Deus reconciliado justifica o pecador que aceita a reconciliação, e de tal modo opera em seu coração pelo Espírito Santo, que o pecador põe de lado a iníqua alienação de Deus e, assim, participa dos frutos da perfeita expiação de Cristo. Noutras palavras, o fato de que Cristo reconcilia a Deus com o pecador redunde numa ação reflexa da parte do pecador, em virtude da qual se pode dizer que o pecador se reconcilia com Deus. Desde que a expiação objetiva de Cristo é um fato consumado, e desde que agora é dever dos embaixadores de Cristo induzir os pecadores a aceitar a expiação e a pôr fim à sua hostilidade a Deus, não admira que ao aspecto secundário e subjetivo da reconciliação tenha, como tem, certa proeminência na Escritura. Esta exposição do caráter objetivo da expiação é colocada em primeira plana porque representa a principal diferença entre os que aceitam a doutrina da expiação para satisfação e os que preferem alguma outra teoria.

Surge aqui a questão sobre se este entendimento da expiação tem o apoio da escritura. Vê-se amplo apoio nela. Devemos notar as seguintes particularidades:

a. O caráter fundamental do sacerdócio aponta claramente nessa direção. Enquanto os profetas representavam Deus entre os homens, os sacerdotes, em sua obra sacrificial e intercessória, representavam os homens na presença de Deus e, portanto, dirigiam-se a Deus. O escritor de Hebreus o expressa deste modo: “Porque todo sumo sacerdote, sendo tomado dentre os homens, é constituído *nas cousas concernentes a Deus*, a favor dos homens”, 5.1. Esta afirmação contém os seguintes elementos: (1) O sacerdote é tomado dentre os homens, é membro da raça humana, de maneira que pode representar os homens; (2) é constituído a favor

dos homens, isto é, para agir no interesse dos homens; e (3) é constituído para representar os homens nas coisas concernentes a Deus, isto é, nas coisas que se dirigem rumo a Deus, que olham para Deus, que acabam em Deus. É isto uma clara indicação do fato de que a obra do sacerdote tem em vista primordialmente a Deus. O que não exclui a idéia de que a obra sacerdotal também tem uma influencia reflexa sobre os homens.

b. A mesma verdade é transmitida pela idéia geral dos sacrifícios. Estes têm evidentemente, um aspecto objetivo. Mesmo entre os gentios, eles eram apresentados, não aos homens, mas a Deus. Supunha-se que eles produziam efeito em Deus. A idéia escriturística do sacrifício não difere disso, em sua relação objetiva. Os sacrifícios do Velho testamento eram apresentados a Deus primeiramente para expiar o pecado, mas também como expressões de devoção e gratidão. Daí, o sangue tinha que ser levado às expressa presença de Deus. Diz o escritor de Hebreus que as “coisas concernentes a Deus” consistem em “oferecer assim dons como sacrifícios pelos pecados”. Os amigos de Jó foram concitados a apresentar sacrifícios “para que eu” diz o Senhor, “não vos trate segundo a vossa loucura”, Jó 42.8. os sacrifícios serviam de instrumentos para amenizar a ira do Senhor.

c. A palavra hebraica *kipper* (no *piel*) expressa a idéia de expiação do pecado pela cobertura do pecado ou do pecador. O sangue do sacrificio é interposto entre Deus e o pecador e, em vista da ira de Deus, Na Septuaginta e no Novo Testamento os termos *hilaskom* e *hilasmos* são empregados num sentido conexo. O verbo significa “tornar propicio”, e o substantivo, “apaziguamento” ou “meio de apaziguar”. São termos de caráter objetivo. No grego clássico muitas vezes ocorrem em construções gramaticais com o acusativo de *theos* (Deus), embora não haja exemplo disto na Bíblia. No Novo Testamento o correm em construções com o acusativo da coisa referida (*hamartias*), Hb 2.17, ou com *peri* e o genitivo da coisa (*harmation*), 1 Jo 2.2; 4.10. Interpreta-se melhor a primeira passagem à luz do uso do hebraico *kipper*; a última pode ser interpretada de modo semelhante, ou com *theon* como o objeto compreendido. Há tantas passagens que falam da ira de Deus e de Deus estando irado com os pecadores, que estamos plenamente justificados por falar de uma propiciação de Deus, Rm 1.18; Gl 3.10; Ef 2.3; Rm 5.9. Em Rm 5.10 e 11.28 os pecadores são chamados “inimigos de Deus” (*echthroi*) num sentido passivo, indicando, não que são hostis a Deus, mas que são objetos de desprazer de Deus. Na primeira passagem este sentido é exigido por sua ligação com o versículo anterior; na ultima, pelo fato de que *echthroi* está em contraste com *agapetoi*, que significa “os que amam a Deus”, mas, sim, “amados de Deus”.

d. As palavras *katalasso* e *katalage* significam “reconciliar” e “reconciliação”. Indicam uma ação pela qual a inimizade e certamente possuem, primeiramente, uma significação objetiva. O ofensor reconcilia, não a si próprio, mas a pessoa ofendida. Isto vem demonstrado claramente em Mt 5.23, 24: “Se, pois, ao trazeres ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem

alguma coisa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão (o que, neste contexto, só pode significar, *reconcilia teu irmão contigo mesmo*, o que é objetivo); e, então voltando, faz a tua oferta”. O irmão que supostamente fizera a ofensa é procurado para que o mal ou a injustiça feita seja retirada. Ele precisa propiciar ou reconciliar consigo o seu irmão, seja qual for a compensação requerida. Em conexão com a obra de Cristo, as palavras que estão sendo consideradas certamente denotam, nalguns casos, a efetuação de uma mudança na relação judicial entre Deus e o pecador pela retirada da demanda judicial. De acordo com 2 Co 5.19, o fato de que Deus reconciliou Consigo o mundo evidencia que Ele não lhe imputa os seus pecados. Isto não mostra nenhuma mudança moral ocorrida no homem, mas, sim o fato de que as exigências da lei estão satisfeitas e que Deus está satisfeito. Em Rm 5.10, 11 o termo “reconciliação” só pode ser entendido num sentido objetivo, pois, (1) dela se diz que foi efetuada pela *morte de Cristo*, ao passo que a reconciliação subjetiva é resultado da obra do Espírito; (2) foi efetuada enquanto ainda éramos inimigos, isto é, enquanto ainda éramos objetos da ira de Deus; e (3) é descrita no versículo 11 como uma coisa objetiva que recebemos.

e. Os termos *lytron* e *antilytron* também são objetivos. Cristo é o *Goel*, o Libertador, At 20.28; 1 Co 6.20; 7.23. Ele resgata os pecadores das exigências da justiça retributiva de Deus. O preço é pago a Deus por Cristo como representante do pecador. É evidente que a Bíblia nos justifica abundantemente na atribuição que fazemos de um caráter objetivo à expiação. Além disso, estritamente falando, a expiação, no sentido próprio da palavra, é sempre objetiva. Não existe expiação subjetiva. Na expiação é sempre a parte que agiu mal que faz reparações àquele que foi prejudicado pela má ação.

## 2. É UMA EXPIAÇÃO VICÁRIA.

a. *sentido da expressão “expiação vicária”*. Há diferença entre expiação pessoal e vicária. Nosso interesse se volta particularmente para a diferença entre ambas quanto à expiação de Cristo. Quando o homem caiu e se afastou de Deus, ficou devendo uma reparação a Deus. Mas ele só poderia expiar o seu pecado sofrendo eternamente a penalidade fixada para a transgressão. É o que Deus podia exigir, pela estrita justiça, e teria exigido, se não tivesse agido com amor e compaixão pelo pecador. De fato, porém, Deus designou um substituto na pessoa de Jesus Cristo para tomar o lugar do homem, e este substituto expiou o pecado e obteve eterna redenção para o homem. O dr. Shedd chama a atenção para os seguintes pontos de diferença neste caso: (1) A expiação pessoal é providenciada pela parte ofensora; a expiação vicária, pela parte ofendida. (2) A expiação pessoal excluiria o elemento de misericórdia; a expiação vicária representa a mais elevada forma de misericórdia. (3) A expiação pessoal estaria em ação para sempre e, daí, não poderia redundar em redenção; a expiação vicária leva à reconciliação e a vida eterna.

b. *A possibilidade da expiação vicária.* Todos quantos defendem uma teoria subjetiva da expiação levantam uma formidável objeção à idéia da expiação vicária. Acham inimaginável que um Deus justo transfira a Sua ira contra ofensores morais para uma parte perfeitamente inocente, e que trate judicialmente o inocente como se fosse culpado. Há, indubitavelmente, uma real dificuldade aqui, especialmente em vista do fato de que isto parece contrário a toda analogia humana. Não podemos concluir da possibilidade da transferência de um débito pecuniário que haja possibilidade de transferência de um débito penal. Se uma pessoa bondosa se oferecer para pagar o débito pecuniário de outrem, o pagamento terá que ser aceito e, *ipso facto*, o devedor ficará livre de toda obrigação. Mas não é este o caso, quando alguém se oferece para expiar vicariamente a transgressão de outrem. Para ter valor legal, precisa ser expressamente permitido e autorizado pelo legislador. Com referência à lei, isto se chama relaxação judicial, e, com relação ao pecador, é conhecido como remissão. O juiz não necessita permitir isso, mas poderá fazê-lo; todavia, poderá permiti-lo somente sob certas condições, como (1) que a parte culpada não esteja em condições de suportar a penalidade até o fim, pelo que resulta numa relação justa; (2) que a transferência não invada os direitos e privilégios de terceiros inocentes, nem os leve a sofrer dificuldades e privações; (3) que a pessoa que se dispõe a sofrer a penalidade já não seja devedora à justiça, e não tenha que prestar serviços devidos ao governo; e (4) que a parte culpada mantenha a consciência da sua culpa e do fato de que o substituto estará sofrendo por ela. Em vista disso tudo, poder-se-á entender que a transferência do débito penal é quase, senão inteiramente, impossível entre os homens. No caso de Cristo, porém, totalmente único que é, porquanto obteve uma situação sem paralelo, todas as condições mencionadas foram preenchidas. Não houve injustiça de nenhuma espécie.

c. *Provas bíblicas da expiação vicária de Cristo.* A Bíblia certamente ensina que os sofrimentos e a morte de Cristo foram vicários, e vicários no sentido estrito da palavra, que Ele tomou o lugar dos pecadores, e que a culpa deles Lhe foi imputada e a punição que mereciam foi transferida para Ele. Não é nada disso que Bushnell quer dizer quando fala do “sacrifício vicário” de Cristo. Para ele, isto significa apenas que Cristo levou sobre Si os nossos pecados “em Seu sentimento”, inseriu-se no mau destino dos pecadores por Sua simpatia, como amigo, e até mesmo se dedicou, e dedicou Sua vida, a um esforço pela restauração da misericórdia; numa palavra, que Ele levou sobre Si os nossos pecados no mesmo sentido em que levou sobre Si as nossas enfermidades”.<sup>1</sup> Os sofrimentos de Cristo não foram tão somente os sofrimentos que um amigo padece por simpatia, mas, sim, foram os sofrimentos substitutivos do Cordeiro de Deus pelos pecados do mundo. As provas escriturísticas disto podem ser classificadas como segue:

(1) O Velho Testamento nos ensina a considerar como vicários os sacrifícios que eram apresentados sobre o altar. Quando o israelita apresentava um sacrifício ao Senhor, tinha que pôr a mão sobre a cabeça do sacrifício e confessar o seu pecado. Este ato simbolizava a

transferência do pecado para a oferta e a tornava apta para expiar o pecado do ofertante, Lv 1.4. Cave e outros consideram esse ato apenas como um símbolo de dedicação.<sup>2</sup> Mas isto não explica a razão pela qual a imposição das mãos habilitava o sacrifício a fazer expiação pelo pecado. Tampouco está em harmonia com o que aprendemos a respeito do significado da imposição das mãos no caso do bode expiatório em Lv 16.20-22. Após a imposição das mãos, a morte era infligida vicariamente ao animal oferecido em sacrifício. A significação disto é claramente indicada na passagem clássica que se acha em Lv 17.11: “Porque a vida da carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas: porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida”. Diz o dr. Vos: “O animal sacrificial toma, em sua morte, o lugar da morte que cabia ao ofertante. É pena por pena”. Os sacrifícios assim apresentados eram prefigurações do grande e único sacrifício de Jesus Cristo.

(2) Há várias passagens na Escritura que falam dos nossos pecados sendo lançados sobre Cristo e de Cristo levando sobre Si o pecado ou a iniquidade, Is 53.6, 12; Jo 1.29; 2 Co 5.21; Gl 3.13; Hb 9.28; 1 Pe 2.24. Com base na Escritura podemos, pois, dizer que os nossos pecados são imputados a Cristo. Não significa que a nossa pecaminosidade foi transferida para Ele – coisa em si mesma completamente impossível – mas, sim, que a culpa do nosso pecado Lhe foi imputada. Diz o dr. A. A. Hodge: “Pode-se considerar o pecado (1) em sua natureza formal, como transgressão da lei, 1 Jo 3.4; ou (2) como qualidade moral inerente ao agente (*macula*, Mácula), Rm 6.11-13; ou (3) com respeito à sua obrigação legal para com a punição (*reatus*, condição de réu, culpabilidade). Somente neste último sentido sempre se diz que o pecado de u é lançado sobre ou é por este levado sobre si”.<sup>3</sup> Estritamente falando, então, a culpa do pecado, como *coisa passível de punição*, foi imputada a Cristo; e esta só pôde ser transferida porque não era inerente à pessoa do pecador, mas era uma coisa objetiva.

(3) Finalmente, há diversas passagens em que as preposições *peri*, *hyper* e *anti* são empregadas em conexão com a obra realizada por Cristo em favor dos pecadores. A idéia de substituição é menos expressa pela primeira, e mais pela última preposição. Mas, mesmo para a interpretação de *hyper* e *anti*, temos que depender grandemente do contexto, pois, embora a primeira signifique realmente “a favor de”, “no interesse de”, pode expressar, e nalguns casos expressa, a idéia de substituição, e embora a última possa significar “em lugar de”, nem sempre tem esse sentido. É muito interessante notar que, de acordo com Deismann, encontraram-se nas inscrições vários exemplos do uso de *hyper* significando “como representante de”.<sup>4</sup> Vemos um emprego parecido desta preposição em Filemom 13. Em passagens como Rm 5.6-8; 8.32; Gl 2.20; Hb 2.9, provavelmente significa “em lugar de”, embora também possa ser traduzida por “em favor de”; mas em Gl 13.13; Jo 11.50; 2 Co 5.15, certamente significa “em lugar de”. Diz

---

1 *Vicarious Sacrifice*, p 46.

2 *The Scriptural Doctrine of Sacrifice*, p. 129, 130.

3 *Outlines of Theology*, p.408.

4 *Light From the Ancient East*, p. 153.

Robertson que só a violência ao texto poderá evitar esse sentido ali. A preposição *anti* significa claramente “em lugar de” em Mt 2.22; 5.38; 20.28; Mc 10.45. Segundo Robertson, qualquer outro sentido do termo está fora de questão nessas passagens. A mesma idéia é expressa em 1 Tm 2.6.

d. *Objecções à idéia da expiação vicária.* Várias objeções são feitas à idéia da expiação vicária.

(1) *A substituição nas questões penais é ilegal.* Geralmente se admite que, nos casos de uma dívida pecuniária, o pagamento feito por um substituto não é somente permissível, mas deve ser aceito, e cancela definitivamente toda obrigação posterior da parte do devedor original. Contudo, dizem que a dívida penal é tão pessoal que não admite nenhuma transferência como aquela. Mas é mais que evidente que existem outros casos, além dos de natureza pecuniária, em que a lei prevê a substituição. Armour, em sua obra sobre *A Expição e a Lei (Atonement and Law)*, menciona três tipos de casos assim. O primeiro é o da substituição no caso do serviço militar requerido pelo bem do próprio país. A respeito do terceiro, diz ele: “mesmo em caso de *crise*, a lei, como é entendida e ministrada pelos homens de todas as terras, estabelece que a pena pode ser cumprida por um substituto, em todos os casos em que a pena prescrita é tal que um substituto possa cumpri-la coerentemente com as obrigações sob as quais ele já se acha”.<sup>1</sup> É perfeitamente evidente que a lei reconhece o princípio de substituição, conquanto não seja fácil citar casos em que sofressem as penas impostas a estes. Isto encontra suficiente explicação no fato de que normalmente é impossível encontrar homens que preencham todas as condições expostas no item (b), acima. Mas o fato de que é impossível encontrar homens que preencham essas condições não é prova de que Jesus Cristo não as pôde preencher. Na verdade, ele pôde e o fez, e, portanto, foi um substituto aceitável.

(2) *Faz o inocente sofrer pelo mau.* É a pura verdade que, de acordo com a doutrina penal substitutiva da expiação, Cristo sofreu como “o justo pelos injustos” (1 Pe 3.18), mas dificilmente se pode impor isto como objeção à doutrina da expiação vicária. Na forma que esta doutrina leva o inocente a sofrer as conseqüências da culpa dos maus e, portanto, é inaceitável, é o mesmo que levantar objeção contra o governo moral de Deus em geral. Na vida real, muitas vezes os inocentes sofrem em resultado da transgressão de outros. Além disso, nesta forma a objeção valeria contra todas as teorias da expiação, assim chamadas, pois elas apresentam os sofrimentos de Cristo como sendo, nalgum sentido, resultado dos pecados da humanidade. Às vezes se diz que um agente moral não pode razoavelmente ser responsabilizado pro nenhum pecado, exceto se o cometer pessoalmente; mas isto é contraditado pelos fatos da vida. Alguém que paga outro para cometer um crime é responsável pelo referido crime; assim se dá com todos os cúmplices de um crime.

---

<sup>1</sup> P. 129

(3) *Faz de Deus o pai culpado de injustiça.* Parece que todas as objeções são realmente variações do mesmo tema. A terceira é virtualmente igual à segunda, colocada numa forma um tanto mais legal. A doutrina da expiação vicária, dizem, envolve, injustiça da parte do pai, no sentido de que Ele simplesmente sacrifica o Filho pelos pecados da humanidade. Esta objeção já foi levantada pro Abelardo, mas ignora vários fatos pertinentes. Não foi o pai, mas o trino Deus que concebeu o plano de redenção. Houve um solene acordo entre as três pessoas da Divindade. E neste plano o Filho se incumbiu *voluntariamente* de sofrer a pena pelo pecado e de satisfazer as exigências da lei divina. E não somente isso, mas a obra sacrificial de Cristo trouxe também imenso proveito e glória para Cristo como Mediador. Significou para Ele uma numerosa semente, adoração cheia de amor e um reino glorioso. E, finalmente, esta objeção funciona como um bumerangue, pois volta vingativamente para a cabeça daqueles que, como Abelardo, negam a necessidade de uma expiação objetiva, uma vez que todos eles concordam que o pai enviou o Filho ao mundo para amargo sofrimento e vergonhosa morte que, apesar de benéfica, *todavia era desnecessária*. Isto sim, teria sido cruel!

(4) *Não há aquela união que justificaria uma expiação vicária.* O que se diz é que, se um substituto deve remover a culpa de um ofensor, é preciso haver uma real união entre eles que justificasse tal procedimento. Pode-se admitir a necessidade da haver uma união antecedente entre um substituto e aqueles que ele representa, mas a idéia de que essa união deve ser orgânica, como a que os componentes em geral têm em mente, não se pode conceder. De fato, a requerida união deve ser legal, e não orgânica, e foi feita provisão para essa união no plano de redenção. Nas profundezas da eternidade, o Mediador da nova aliança encarregou-se livremente de ser o representante do Seu povo, isto é, daqueles que o pai Lhe deu. Foi estabelecida uma relação federal, em virtude da qual Ele se tornou o seu Fiador. Esta é a união básica e mais fundamental entre Cristo e os Seus e, com base nisto, formou-se uma união mística, idealmente no conselho de paz, a concretizar-se no curso da história na união orgânica de Cristo e Sua igreja. Portanto, Cristo pode agir como o representante legal dos Seus e, estando em união mística com eles, pode também comunicar-lhes as bênçãos da salvação.

3. INCLUI A OBEDIÊNCIA ATIVA E PASSIVA DE CRISTO. É costume distinguir-se entre a obediência ativa e a obediência passiva de Cristo. Mas, ao fazer-se discriminações entre ambas, deve-se entender distintamente que elas não podem ser separadas. As duas acompanham uma à outra em todos os pontos da vida do Salvador. Há uma constante interpretação de ambas. Uma parte da obediência ativa de Cristo era que Ele se sujeitasse voluntariamente aos sofrimentos e à morte. Ele mesmo diz, referindo-se à Sua vida: “Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou”, Jo 10.18. Por outro lado, também era parte da obediência passiva de Cristo que Ele vivesse em sujeição à lei. Seu viver de servo constitui um importante elemento dos Seus sofrimentos. A obediência ativa e a obediência passiva de Cristo devem ser consideradas partes complementares de um todo orgânico. Na discussão deste assunto é preciso ter em conta



a tríplice relação de Cristo com a lei, a saber, a relação natural, a federal e a penal. O homem revelou-se um fracasso em cada uma delas. Ele não guardou a lei em seus aspectos natural e federal, e agora não está em condições de cumprir a pena, para ser restabelecido no favor de Deus. Embora naturalmente Cristo tenha entrado na primeira relação por Sua encarnação, vicariamente só entrou na segunda e na terceira relações. E é particularmente nestas que está o nosso interesse neste contexto.

a. *A obediência ativa de Cristo.* Como Mediador, Cristo entrou na relação federal em que se achava Adão em seu estado de integridade, e o fez para merecer a vida eterna para o pecador. Isto constitui a obediência ativa de Cristo, que consiste em tudo que Cristo fez para observar a lei em seu aspecto federal, como condição para obter a vida eterna. A obediência ativa de Cristo foi necessária para tornar aceitável a Deus a Sua obediência passiva, isto é, para fazer Del objeto do beneplácito de Deus. É somente por causa da obediência ativa de Cristo que os Seus sofrimentos recebem de Deus uma avaliação diferente da que recebem os sofrimentos dos perdidos. Além disso, se Cristo não tivesse prestado obediência ativa, a própria natureza humana de Cristo teria ficado aquém das justas exigências de Deus, e Cristo não teria competência para fazer expiação a favor de outros. E, finalmente, se Cristo tivesse sofrido somente a pena imposta ao homem, os que partilhassem os frutos da Sua Obra seriam deixados exatamente onde Adão estava antes da Queda. Cristo merece pelos pecadores mais do que o perdão de pecados. De acordo com Gl 4.4, 5, por intermédio de Cristo eles ficam livres da lei como condição para a vida, são adotados como filhos de Deus e, como filhos, são também herdeiros da vida eterna, Gl 4.7. Tudo isso é primariamente condicionado pela obediência ativa de Cristo. Por intermédio de Cristo a justiça da fé substitui a da lei, Rm 10.3, 4. Diz-nos Paulo que, pela obra realizada por Cristo, a justiça ou “o preceito da lei” se cumpre em nós, Rm 8.3, 4, e que fomos feitos “justiça de Deus”, 2 Co 5.21.

Segundo Anselmo, a vida de obediência de Cristo não tem sentido redentor, visto que Ele mesmo a devia a Deus. Somente os sofrimentos do Salvador constituíram uma reivindicação a Deus e desempenharam papel fundamental para a redenção do pecador. Pensando de maneira um tanto parecida, Piscator, os arminianos do século dezessete, Richard Watson, R. N. Davies e outros eruditos arminianos, negam que a obediência ativa de Cristo tenha a significação redentora que lhe atribuímos. Sua negação funda-se principalmente em duas considerações: (1) Cristo precisava de Sua obediência ativa em Seu próprio favor, como homem. Estando sob a lei, tinha a obrigação de cumpri-la para o Seu próprio bem. Em resposta a isto, pode-se dizer que, apesar de Cristo possuir natureza humana, era, obstante, uma pessoa divina e, como tal, não estava sujeito à lei em seu aspecto federal, à lei como condição da aliança das obras para a vida. Todavia, como o último Adão, Ele tomou o lugar do primeiro. O primeiro Adão estava por natureza debaixo da lei de Deus e observá-la nesta qualidade não lhe dava direito a recompensa. Foi somente quando Deus, por Sua graça, entrou em aliança com ele e lhe prometeu vida pela obediência, que a guarda da lei passou a ser a condição para a obtenção da vida eterna para ele e para os seus

descendentes. E quando Cristo entrou voluntariamente na relação federal como o último Adão, naturalmente a guarda da lei adquiriu a mesma significação para Ele e para aqueles que o pai Lhe dera. (2) Deus exige, ou pode exigir, somente uma de duas coisas do pecador: Ou obediência à lei, ou sujeição à pena; mas não pode exigir as duas coisas. Se a lei for obedecida, a pena não poderá ser infligida; e se a pena for cumprida, nada mais poderá ser exigido. Há, porém, certa confusão aí, confusão que redundará em mal entendido. Esta alternativa, “ou...ou”, era aplicável ao caso de Adão antes da Queda, mas sua aplicação cessou no momento em que ele pecou e, assim, entrou numa relação penal com a lei. Deus continuou a exigir a obediência do homem, mas, em acréscimo a isto, exigiu que ele cumprisse a pena pela transgressão passada. Satisfazer esta dupla exigência era o único meio de obtenção da vida, depois que o pecado entrou no mundo. Se Cristo cumprisse meramente a lei e não cumprisse também a pena, não conseguiria o direito à vida eterna a favor dos pecadores; e se Ele apenas cumprisse a pena, sem satisfazer as exigências originais da lei, deixaria o homem nas condições de Adão antes da Queda, ainda confrontando com a incumbência de obter a vida eterna pela obediência. Contudo, por Sua obediência, Ele conduziu o Seu povo para além daquele ponto e lhe deu direito à vida eterna.

b. *A obediência passiva de Cristo.* Como Mediador, Cristo entrou também na relação penal com a lei, a fim de cumprir a pena em nosso lugar. Sua obediência passiva consistiu em Seu cumprimento da penalidade do pecado mediante os Seus sofrimentos e morte, cancelando assim o débito de todo o Seu povo. Os sofrimentos de Cristo, já descritos, não Lhe sobrevieram acidentalmente, nem como resultado de circunstâncias puramente naturais. Foram lançados judicialmente sobre Ele como o nosso representante e, portanto, foram sofrimentos realmente penais. O valor redentor desses sofrimentos resulta dos seguintes fatos: Foram padecidos por uma pessoa divina que, somente em virtude da Sua divindade, podia sofrer a penalidade até o fim e, assim libertar-se dela. Em vista do valor infinito da pessoa que se encarregou de pagar o preço e sofrer a maldição, eles satisfizeram essencial e intensivamente a justiça de Deus. Foram sofrimentos estritamente morais, pois Cristo os tomou sobre Si voluntariamente e, ao padece-los, era perfeitamente inocente e santo. A obediência passiva de Cristo sobressai proeminentemente em passagens como as seguintes: Is 53.6; Rm 4.25; 1 Pe 2.24; 3.18; 1 Jo 2.2, enquanto que a Sua obediência ativa é ensinada em passagens como Mt 3.15; 5.17, 18; Jo 15.10; Gl 4.4, 5; Hb 10.7-9, em conexão com as passagens que nos ensinam que Cristo é a nossa justiça, Rm 10.4; 2 Co 5.21; Fp 3.9; e quer ele nos assegurou a vida eterna, a adoção de filhos, e uma herança eterna, Gl 3.13, 14; 4.4, 5; Ef 1.3-12; 5.25-27. Os arminianos estão dispostos a admitir que Cristo, por Sua obediência passiva, mereceu para nós o perdão de pecados, mas se recusam a conceder que Ele também mereceu para nós a positiva aceitação da parte de Deus, a adoção de filhos e a vida eterna.

## **B. Objeções à Doutrina da Expição Substitutiva e penal ou da Satisfação.**

Há numerosos círculos em que esta doutrina da expiação não goza popularidade. Sempre houve oposição a ela, e, em nossos dias, a oposição é particularmente forte. As principais objeções são as seguintes:

1. TAL EXPIAÇÃO ERA INTEIRAMENTE DESNECESSÁRIA. Alguns sustentam que tal expiação era inteiramente desnecessária, quer porque o pecado não é culpa e, portanto, não requer expiação, quer porque não pode haver nenhum obstáculo para o livre perdão do pecado em Deus, que é o nosso Pai celestial e essencialmente é Deus de amor. Se um homem pode, e freqüentemente o faz, perdoar o penitente sem exigir nem receber satisfação, Deus, nosso exemplo perfeito, certamente pode fazê-lo, e o fará. Esta é a objeção comum a todos quantos defendem uma teoria de expiação puramente subjetiva. Pode-se responder, porem, que a Bíblia certamente nos ensina a considerar o pecado como culpa; e, porque é culpa, torna o homem sujeito à ira de Deus e o faz passível da punição divina. Além disso, a idéia de uma paternidade universal de Deus, em virtude da qual Ele ama todos os homens com amor redentor, é inteiramente estranha à Escritura. E se Deus é Pai, é também Juiz; e se é Deus de justiça e santidade. Não há nenhum atributo de Deus que domine e determine a expressão de todas as outras perfeições divinas. E, finalmente, não devemos esquecer que o que o homem pode fazer como um indivíduo particular, privadamente, nem sempre será capaz de fazer quando estiver agindo na capacidade de juiz.

2. TAL EXPIAÇÃO ANULARIA O CARÁTER DE DEUS. Estreitamente ligada à objeção anterior está a que afirma que essa expiação anularia o caráter de Deus: Sua justiça, por castigar o inocente pelo culpado; Seu amor, por agir como um ser duro, severo e sem compaixão, que exige sangue para apaziguar a Sua ira; e Sua graça perdoadora, uma vez que Ele exige pagamento antes de poder ou querer perdoar. Mas Cristo tomou *voluntariamente* o lugar dos pecadores, de sorte que esta substituição não envolve nenhuma injustiça da parte de Deus. Se Deus tivesse agido unicamente pela estrita justiça, e não também por compassivo amor e misericórdia, teria deixado o pecador perecer em seu pecado. Além disso, é inteiramente incorreto dizer que, segundo a doutrina da expiação para satisfação, o amor e a graça perdoadora de Deus não poderiam fluir enquanto não fosse prestada satisfação, porque Deus mesmo providenciou o resgate, e, dando o Seu Filho, já deu provas do Seu infinito amor e da Sua graça perdoadora. Seu amor até precede ao arrependimento dos pecadores e o aciona.

3. TAL EXPIAÇÃO SUPÕE UMA IMPOSSÍVEL TRANSFERÊNCIA DA IRA. Dizem que esta doutrina da expiação afirma que Deus transferiu Sua ira contra o pecador para o Mediador, o que é inimaginável, e que Ele transferiu também o castigo do pecador para Cristo, o que é manifestamente ilegal. Em resposta pode-se dizer, porem, que a ira de Deus não é da natureza de um espírito de vingança pessoal, como a que testemunhamos entre os homens e a qual eles achariam difícil transferir do objeto do seu ódio para uma pessoa perfeitamente inocente. A ira

divina é o Seu santo desprazer pelo pecado, desprazer ao qual o pecador também está exposto, enquanto a culpa do pecado não for removida. Também é muito natural que, quando a culpa do pecado, entendida como condição passível de punição foi transferida para Jesus Cristo, a ira de Deus contra o pecado semelhantemente foi transferida. Ademais, não se pode dizer que a transferência da punição para Cristo foi manifestamente ilegal porque Ele, de fato, se identificou com o Seu povo. Ele deu satisfação como o Chefe de uma comunidade, por esta responsável, diz Hodge, foi constituída, (a) pelo Seu ato de assumir voluntariamente as responsabilidades legais do Seu povo, (b) pelo reconhecimento de que Ele estava sob patrocínio de Deus, e (c) pelo fato de assumir Ele a nossa natureza.

4. TAL EXPIAÇÃO NÃO É ENSINADA NOS EVANGELHOS. Alguns têm a opinião de que a Bíblia não ensina nenhuma expiação vicária, ou, se a Bíblia o faz, os evangelhos certamente não fazem. E, afinal de contas, o que Jesus ensinou é que vale, não o que Paulo disse. Não temos necessidade de alongar-nos na discussão desta matéria, uma vez que já demonstramos que há abundantes provas da expiação vicária na Escritura. É verdade que isso não desponta nos ensinamentos dos evangelhos com a mesma clareza com que se vê nas epístolas, mas isto se deve ao fato de que (para expressá-lo com as palavras de Crawford), “o propósito do ministério pessoal de nosso Senhor em Sua vida e morte não foi tanto a *pregação completa* da expiação, como a completa realização da expiação, com vistas à pregação dela”.<sup>1</sup> Todavia, os evangelhos contêm evidências suficientes em seu favor, Mt 20.28; Jo 1.29; 3.16; 10.11; 15.13; Mt 26.27; Jo 6.51.

5. TAL DOUTRINA É IMORTAL E NOCIVA. Também se alega que este conceito sobre a expiação é imortal e nocivo em sua tendência prática. O que se diz é que ela mina a autoridade da lei moral e que enfraquece, se não é que destrói, a força das nossas obrigações e dos nossos motivos para a santidade pessoal. Esta objeção já foi feita à doutrina da graça no tempo de Paulo. Contudo, a acusação não é veraz, pois, mais que qualquer outra, esta doutrina defende a majestade da lei e de maneira nenhuma diminui a obrigação que o pecador redimido tem de prestar plena obediência à lei. Pelo contrário, ela oferece vários incentivos à santidade pessoal, salientando a extrema gravidade do pecado, exibindo o inefável amor de Deus e de Jesus Cristo, e assegurando o auxílio divino nas lutas da vida e a aceitação dos nossos imperfeitos serviços em Cristo.

---

<sup>1</sup> *The Atonement*, p. 385

## V. Teorias Divergentes da Expição

Dado que, evidentemente, a expiação é uma coisa objetiva, uma coisa que segue direção rumo a Deus, estritamente falando, somente podem entrar em consideração aqui as teorias que descrevem a obra de Cristo como destinada primordialmente a livrar a ira de Deus os pecadores e libertá-los da punição divina, mais que mudar a atitude do pecador para com Deus, de uma atitude de hostilidade para uma atitude de amizade. As teorias que são inteiramente subjetivas e que concebem a obra realizada por Cristo como a de exclusivamente levar sobre Si a condição moral do pecador, deveriam, pela estrita lógica, ser deixadas totalmente fora de consideração. Presumivelmente, deveriam ser consideradas como teorias de reconciliação, mas dificilmente poderiam ser consideradas como teorias de expiação. Assinala ele que a expiação, como base objetiva do perdão de pecados, deve responder a uma necessidade que naturalmente determinará a sua natureza. Esta necessidade deve estar, ou na exigência de uma justiça absoluta que tem que punir o pecado, ou no ofício reitoral da justiça como uma obrigação de conservar os interesses do governo moral. No primeiro caso, chega-se à teoria da satisfação; no segundo, à teoria governamental, que é preferida por Miley e que tem o apoio dos metodistas em geral. Alfred Cave atribui um teor objetivo à teoria dos arminianos primitivos, teoria na qual a morte de Cristo é considerada como substituta da penalidade imposta aos pecadores; e à teoria de McLeod Campbell, que vê a real significação da obra de Cristo em Seu arrependimento vicário. É indubitavelmente certo que ambas contêm um elemento objetivo. Mas em acréscimo a estas, existem diversas teorias puramente subjetivas. Conquanto, estritamente falando, estas não sejam teorias da expiação, requerem, não obstante, a nossa consideração, uma vez que em muitos círculos são considerados como tais. As seguintes são as teorias importantes:

### A. Teorias da Igreja Primitiva.

Havia duas teorias na Igreja Primitiva que requerem breve menção.

1. TEORIA DO RESGATE PAGO A SATANÁS. Esta se baseia na singular noção de que a morte de Cristo constituiu um resgate pago a Satanás, a fim de cancelar as justas prerrogativas deste sobre o homem. Orígenes, um dos principais advogados desta teoria, afirmava que Satanás foi enganado na barganha, visto que o resultado evidenciou que ele não pôde resistir à presença do santo Cristo e não foi capaz de retê-lo em seu poder. Esta teoria teve o apoio de diversos “pais da igreja” primitivos, assim chamados, embora nem sempre a expusessem da mesma forma. Patenteou-se a sua tenacidade, pois o seu eco ainda foi ouvido nos tempos de Anselmo. Todavia, viu-se que era tão incôgrua que gradativamente desapareceu, por falta de suporte hábil. Mackintosh fala desta teoria como a teoria *exotérica* da Igreja Primitiva.

2. TEORIA DA RECAPITULAÇÃO. Irineu, que também expressou a idéia de que a morte de Cristo satisfaz a justiça de Deus e, assim libertou o homem, deu, sem embargo, grande proeminência à teoria da recapitulação, isto é, à idéia, como a expressa Orr, de que “Cristo recapitula em Si próprio todos os estágios da vida humana, inclusos os que pertencem ao nosso estado como pecadores”. Por Sua encarnação e por Sua vida humana, ele inverte o curso no qual Adão, por seu pecado, lançou a humanidade e, deste modo, vem a ser um novo fermento na vida da humanidade. Ele comunica imortalidade aos que se unem a Ele pela fé, e efetua uma transformação ética em suas vidas, e com a Sua obediência compensa a desobediência de Adão. Esta, segundo Mackintosh, era a teoria *esotérica* da Igreja Primitiva.

### **B. A Teoria da Satisfação, de Anselmo (Teoria Comercial).**

A teoria de Anselmo é, às vezes, identificada com a dos Reformadores, que também é conhecida como teoria da satisfação, mas as duas não são idênticas. Alguns procuram predispor outros contra ela chamando-lhe “teoria comercial”. Anselmo salientava a necessidade absoluta da expiação baseando-se na própria natureza de Deus. Segundo ele, o pecado consiste em negar a criatura a Deus a honra que Lhe é devida. Pelo pecado do homem, Deus ficou privado da Sua honra, e era necessário que se vindicasse esta ofensa. Isto só poderia ser feito de uma destas duas maneiras: punição ou satisfação. A misericórdia de Deus O moveu a buscá-lo pelo recurso da satisfação, e mais particularmente pela dádiva do Seu Filho, que era o único caminho, desde que se requeria uma satisfação infinita. Cristo prestou obediência à lei, mas, visto que isso não era nada mais que o Seu dever como homem, não constitui nenhum mérito da Sua parte. Em acréscimo a isso, porém, Ele também sofreu e morreu no cumprimento do Seu dever; e desde que Ele, como um ser sem pecado, não era obrigado a sofrer e morrer, deu glória infinita a Deus. Esta foi uma obra de supererrogação da parte de Cristo, que mereceu, e obteve, uma recompensa; mas, desde que Cristo, como Filho de Deus, não tinha necessidade de coisa alguma para Si mesmo, a recompensa foi transferida para os pecadores na forma de perdão de pecados e da bem-aventurança futura para todos os que vivem de acordo com os mandamentos do Evangelho. Anselmo foi o primeiro a elaborar uma doutrina bastante completa da expiação, e em muitos aspectos a sua teoria aponta na direção certa. Contudo, está aberta a diversas críticas.

1. Não é coerente em sua exposição da necessidade da expiação. Ostensivamente não baseia esta necessidade na justiça de Deus, que não pode tolerar o pecado, mas na honra de Deus, que exige emenda ou reparação. Ele na verdade parte do princípio do “direito privado” ou da prática privada, segundo a qual uma parte ofendida pode exigir qualquer satisfação que Lhe pareça própria; e, todavia, ele argumenta a favor da necessidade da expiação de um modo que só se prende à perspectiva do direito público.

2. Esta teoria realmente não tem espaço para a idéia de que, pelo sofrimento, Cristo sofreu a *penalidade* do pecado, e de que os Seus sofrimentos foram estritamente vicários. A morte de Cristo é mero tributo oferecido voluntariamente à honra do Pai. Constitui um mérito supererrogatório, compensando o demérito dos outros; e esta é realmente a doutrina católica da penitência aplicada à obra de Cristo.

3. O esquema também é unilateral e, portanto, insuficiente, no sentido de que baseia a redenção exclusivamente na morte de Cristo, concebida como uma contribuição material para a honra de Deus, e exclui a obediência ativa de Cristo como um fator que contribui para a Sua obra expiatória. Toda a ênfase recai na morte de Cristo, e não se faz justiça ao significado redentor da Sua vida.

4. Na apresentação feita por Anselmo há apenas uma transferência dos méritos de Cristo para o homem. Não contém nenhuma indicação do modo pelo qual a obra de Cristo em favor do homem é comunicada a este. Não há nenhuma alusão à união mística dos crentes, nem à fé como recebendo a justiça de Cristo. Desde que a transação toda tem aparência comercial, muitas vezes a teoria é denominada teoria comercial.

### **C. A Teoria da Influência Moral.**

Esta teoria foi propugnada por Abelardo, em oposição a Anselmo, e desde os seus dias encontrou muitos defensores ardorosos. A idéia fundamental é sempre a mesma, conquanto assumindo formas diferentes nas mãos de homens como Young, Maurice, Bushnell, Stevens, David Smith e muitos outros. A idéia fundamental é que não há nenhum princípio da natureza divina que necessariamente requeira satisfação da parte do pecador; e que a morte de Cristo não deve ser considerada como uma expiação pelo pecado. Foi meramente uma manifestação do amor de Deus, sofrendo Ele em todas as Suas criaturas pecadoras e com elas, e levando sobre Si as suas dores e os seus pesares. Este sofrimento não serviu para satisfazer a justiça divina, mas, sim, para revelar o amor divino, com vistas a abrandar os corações humanos e levá-los ao arrependimento. Ela garante aos pecadores que não há obstáculo algum da parte de Deus que O impeça de perdoar os seus pecados. Ele não somente pode fazê-lo sem receber qualquer satisfação, mas está mesmo ansioso para fazê-lo. O único requisito é que os pecadores venham a Ele com corações penitentes. As seguintes objeções podem ser apresentadas contra esta teoria:

1. Esta teoria é contrária aos claros ensinamentos da Escritura, a qual descreve a obra expiatória de Cristo como necessária, não primariamente para revelar o amor de Deus, mas, sim, para satisfazer a Sua justiça; considera os sofrimentos e a morte de Cristo como propiciatórios e penais; e ensina que o pecador não é suscetível de influência moral da obra sacrificial de Cristo, enquanto a justiça de Cristo não vier a ser sua pela fé.

2. Embora seja um fato indubitável que a cruz de Cristo foi a suprema manifestação do amor de Deus, só pode ser considerada como tal do ponto de vista da doutrina substitutiva e penal da expiação, segundo a qual os sofrimentos e a morte de Cristo foram absolutamente necessários para a salvação dos pecadores. Mas, de acordo com a teoria da influência moral, eles serviram apenas ao propósito de impressionar o homem, o que Deus poderia ter feito de muitas outras maneiras; e, portanto, não eram necessários. E se não eram necessários, foram na verdade uma cruel manifestação do amor de Deus – uma contradição de termos. Os sofrimentos e a morte de Cristo só foram uma demonstração do amor de Deus se este era o único meio de salvar os pecadores.

3. Esta teoria priva a expiação do seu caráter objetivo e, com isso, deixa de ser uma verdadeira teoria da expiação. É, no máximo, uma unilateral teoria da reconciliação. De fato, nem isso, pois a reconciliação subjetiva só é possível com base numa reconciliação objetiva. Ela realmente confunde o método de salvação escolhido por Deus para salvar o homem com a experiência que o homem salvo tem da salvação, pois, nesse conceito, a expiação consiste em seus efeitos na vida do crente, em união com Cristo.

4. Finalmente, esta teoria falha em seu próprio princípio. É verdade indubitável que o sofrimento necessário, isto é, o sofrimento por um propósito salvífico que não poderia ser realizado de nenhuma outra maneira, tem poder para causar profunda impressão. Mas o efeito de um sofrimento voluntário, inteiramente desnecessário e não exigido, é completamente diferente. De fato, isso é reprovado pela consciência cristã.

#### **D. A Teoria do Exemplo.**

Esta teoria foi defendida pelos socinianos no século dezesseis, em oposição à doutrina dos Reformadores de que Cristo expiou vicariamente o pecado da humanidade. Seu princípio fundamental é que não existe justiça retributiva em Deus que exija absoluta e inexoravelmente que o pecado seja punido. Sua justiça não O impede de perdoar quem Ele quiser, sem exigir nenhuma satisfação. A morte de Cristo não expiou o pecado, nem levou Deus a perdoar o pecado. Cristo salva os homens revelando-lhes o caminho da fé e da obediência como o caminho da vida eterna, dando-lhes um exemplo de verdadeira obediência, tanto em Sua vida como em Sua morte, e inspirando-os a terem vida semelhante. Este conceito na verdade não estabelece nenhuma conexão direta entre a morte de Cristo e a salvação dos pecadores. Todavia, ele afirma que se pode dizer que a morte de Cristo expia os pecados do homem em vista do fato de que Cristo recebeu, como recompensa por Sua obediência até a morte, o poder de conceber vida eterna aos crentes. Esta teoria é objetável por várias razões.

1. É na verdade um ressurgimento e uma mistura de várias heresias antigas: do pelagianismo, com a sua negação da depravação humana e a sua afirmação da capacidade



natural do homem para salvar-se; da doutrina adocionista, com a sua crença em que o homem Jesus foi adotado para ser o Filho Messiânico de Deus em função da Sua obediência; da doutrina de uma vontade arbitrária em Deus, apregoada por Duns Scotus; e da ênfase de alguns dos chamados “pais primitivos da igreja” à eficácia salvadora do exemplo de Cristo. Conseqüentemente, está exposta às objeções que militam contra esses conceitos.

2. É inteiramente antibíblica em sua idéia de Cristo como um mero homem, de qualidades excepcionais; em seu conceito de pecado, em que o caráter do pecado como culpa, tão fortemente acentuado pela palavra de Deus, é inteiramente ignorado; em sua ênfase unilateral ao significado redentor da vida de Cristo; e em sua apresentação da morte de Cristo como a morte de um mártir, ao mesmo tempo em que não explica a angustia de Cristo na cruz, tão diversa da maneira de morrer dos mártires.

3. Não explica a salvação dos que viveram antes da encarnação do Verbo e das crianças. Se a vida e os sofrimentos de Cristo salvam os pecadores tão somente por seu caráter exemplar, surge naturalmente a questão sobre como será que aqueles que viveram antes da vinda de Cristo e aqueles que morreram na infância podem auferir algum benefício deles. Todavia, há clara prova bíblica de que a obra realizada por Cristo foi também retrospectiva em sua eficácia, e de que os pequeninos também partilham os benefícios da Sua morte expiatória.

4. Além disso, conquanto seja perfeitamente certo que Cristo é apresentado também como um exemplo na Escritura, em parte alguma é apresentado como um exemplo que os incrédulos devem imitar, e que os salvará se o fizerem; e, contudo, este é o pressuposto necessário da teoria em foco. O exemplo de Cristo é tal que somente o Seu povo pode segui-lo, e mesmo o Seu povo só pode assemelhar-se tenuemente a Ele. Ele é o nosso Redentor, antes de poder ser o nosso exemplo.

## **E. A Teoria Governamental.**

A teoria governamental foi destinada a ser um meio termo entre a doutrina da expiação, ensinada pelos Reformadores, e o conceito sociniano. Ela nega necessariamente a justiça de Deus requer que todas as exigências da lei sejam satisfeitas. A lei é mero produto da vontade de Deus, e Ele pode alterá-la ou até abrigá-la, como Lhe aprouver. Embora pela estrita justiça o pecador merecesse a morte eterna, esta sentença não é executada rigorosamente, pois os crentes são livres. Quanto a estes, a pena é posta de lado, e isto sem estrita satisfação. Cristo, na verdade, prestou uma certa satisfação, mas esta foi apenas um equivalente nominal da penalidade devida ao homem; uma coisa que a Deus aprouve aceitar como tal. Se se fizer a indagação, por que Deus não remitiu a pena de uma vez, como podia ter feito, a resposta é que Ele tinha que revelar de algum modo a natureza inviolável da lei e o Seu desagrado pelo pecado, a fim de que Ele, o Governador moral do universo, pudesse manter o Seu governo moral. Esta

teoria, defendida primeiro por Grócio, foi adotada por Wardlaw e por diversos teólogos da Nova Inglaterra, e também recebe apoio de obras recentes, como as de Dale, A. cave, Miley, Creighton e outros. Está sujeita às seguintes objeções:

1. Ela evidentemente se apóia em certos falsos princípios. De acordo com ela, a lei não é uma expressão da natureza essencial de Deus, mas, sim, da Sua vontade arbitrária, e, portanto, está sujeita a mudança; e o objetivo da penalidade, assim chamada, não é satisfazer a justiça, mas somente dissuadir os homens de futuras ofensas à lei.

2. Apesar de se poder dizer que ela contém um elemento verdadeiro, a saber, que a pena infligida a Cristo também é um instrumento para garantir os interesses do governo divino, ela comete o erro de substituir o principal propósito da expiação por outro que, à luz da Escritura, só pode ser considerado como um propósito subordinado.

3. Ela oferece uma indigna descrição de Deus. Ele originalmente ameaça o homem, para dissuadi-lo da transgressão, e não executa a sentença prometida, mas a substitui por outra coisa na punição aplicada a Cristo. E agora Ele torna a ameaçar os que não aceitam a Cristo. Mas, como é possível ter certeza de que Ele executara de fato a Sua ameaça?

4. Também é contrária à Escritura, que certamente expõe a expiação de Cristo como uma necessária revelação da justiça de Deus, como uma execução da penalidade da lei, como um sacrifício pela qual Deus se reconcilia com o pecador, e como a causa meritória da salvação dos pecadores.

5. À semelhança das teorias da influência moral e do exemplo, ela também não explica como foram salvos os santos do velho Testamento. Se a punição infligida a Cristo foi apenas com o propósito de dissuadir do pecado os homens, não teve nenhuma significação retroativa. Então, como foram salvos os que se achavam sob a antiga dispensação? E como o governo moral de Deus era mantido naquela época?

6. Finalmente, esta teoria também falha em seu próprio princípio. Uma real execução da pena poderia causar funda impressão no pecador, e poderia agir como um verdadeiro dissuasor, se o fato de o homem pecar ou não pecar, mesmo em seu estado natural, dependesse apenas da vontade humana, o que não acontece; mas tal impressão dificilmente seria causada por uma simples e fingida exibição de justiça, com vistas a mostrar a alta consideração de Deus pela lei.

## **F. A Teoria Mística.**

A teoria mística tem em comum com a teoria da influencia moral isto – que ela concebe a expiação exclusivamente como exercendo influencia sobre o homem e produzindo uma mudança nele. Ao mesmo tempo, difere da teoria da influencia moral no sentido de que concebe a mudança

operada no homem, não primordialmente como uma mudança ética ocorrida na vida consciente do homem, mas como uma profunda mudança na vida subconsciente e produzida de maneira mística. O princípio básico desta teoria é que, na encarnação, a vida divina penetrou na vida da humanidade, afim de eleva-la ao nível da divina. Cristo possuía natureza humana com a sua corrupção e predisposição inata para o mal moral: mas, pela influencia do Espírito Santo, pôde evitar a manifestação dessa corrupção em pecado fatual, purificou gradativamente a natureza humana e, com a Sua morte extirpou completamente essa depravação original e reuniu aquela natureza a Deus. Ele penetrou na vida da humanidade como um fermento transformador, e a transformação resultante constituiu a Sua redenção. Esta é, com efeito, embora com diferenças nos pormenores, a teoria de Scheleiermacher, Edward Irving, Mecken e Stier. Mesmo Kohlbruegge parecia inclinado a aceita-la, até certo ponto. Pesam sobre ela, porém, as seguintes dificuldades:

1. Não leva em conta a culpa do homem. De acordo com a escritura, é preciso que a culpa seja removida para que ele possa ser purificado da sua corrupção; mas a teoria mística, desconsiderando a culpa do pecado, preocupa-se unicamente com a expulsão da corrupção do pecado. Desconhece toda e qualquer justificação e entende que a salvação consiste na santificação subjetiva.

2. Apóia-se em falsos princípios, segundo os quais vê na ordem natural do universo uma exaustiva expressão da vontade e da natureza de Deus, considera o pecado exclusivamente como uma força do mal moral no mundo, força que não envolve culpa e não merece punição, e entende a punição como simples reação da lei do universo contra o transgressor, e de modo nenhum como uma revelação da ira pessoal de Deus contra o pecado.

3. Contradiz a escritura quando declara que Cristo participa da corrupção do pecado e da depravação hereditária, e deduz a necessidade da Sua morte da pecaminosidade da Sua natureza (nem todos fazem isto). Fazendo isso, ela torna impossível considerá-lo como Salvador sem pecado que, precisamente por causa da Sua impecabilidade, pôde tomar o lugar dos pecadores e cumprir a pena por eles.

4. Não tem resposta para a questão sobre como os que viveram antes da encarnação do verbo podem participar da redenção de Jesus Cristo. Se Cristo, de algum modo realista, expeliu a corrupção do pecado durante o tempo da Sua peregrinação na terra, e atualmente continua a expeli-la; e se a salvação do homem depende deste processo subjetivo, como então os santos do velho testamento poderiam ter parte nesta salvação?

## **G. A teoria do Arrependimento Vicário**

Esta teoria de McLeod Campbell é também chamada teoria da simpatia\* e identificação. Parte da suposição gratuita de que um arrependimento perfeito teria valido como suficiente expiação pelo pecado, se tão somente o homem fosse capaz de experimentar um verdadeiro arrependimento, o que ele não era. Pois bem, Cristo ofereceu a Deus, pelo bem da humanidade, o requerido arrependimento e, ao fazê-lo, preencheu as condições para o perdão. Sua obra consistiu realmente na vicária confissão do pecado, para benefício do homem. Surge naturalmente a questão sobre como a morte de Cristo se relaciona com este arrependimento e esta confissão vicários., E a resposta é que Cristo, por Seu sofrimento e morte, entrou simpaticamente na condenação que o Pai aplicou ao pecado, o que foi visto pelo Pai como uma perfeita confissão dos nossos pecados. Esta condenação do pecado também é planejada para produzir no homem aquela santidade que Deus exige da humanidade pecadora. Esta teoria labora sob as seguintes dificuldades.

1. Pode-se compreender prontamente que Cristo, como homem, entrou simpaticamente em nossas aflições e tentações, e na percepção das nossas fraquezas: mas não se vê claramente como é que a encarnação O habilitou a entrar num co-sentimento conosco *no que diz respeito aos nossos pecados*. Ele era sem pecado, totalmente estranho ao pecado entendido como força corruptora em Sua vida, e, portanto, dificilmente poderia identificar-se num sentido moral com os pecadores.

2. Embora se possa admitir que, segundo a Escritura, Cristo simpatizou com os pecadores que Ele veio salvar, esta simpatia certamente não é apresentada como sendo a totalidade ou mesmo a parte mais importante da Sua obra redentora. Toda a ênfase recai no fato de que Ele sofreu vicariamente as penas devidas aos pecadores e satisfaz as exigências da lei numa vida de obediência. Não obstante, esta teoria, apesar de reconhecer a justiça retributiva de Deus e o demérito do pecado, nega a necessidade e a possibilidade da substituição penal, e assevera que a obra de Cristo a favor dos pecadores consistiu, não em Seu sofrimento por eles, mas na confissão vicária dos pecados deles.

3. A teoria segue princípios errôneos, a saber, que o pecado não torna necessariamente os homens passíveis de punição; que a justiça e a santidade de Deus não requerem, como coisa lógica ou natural, uma expiação objetiva; e que a única necessidade de auxílio redentor é resultante do fato de que o homem é incapaz de arrepender-se da maneira certa.

4. Finalmente, uma confissão vicária, como a que esta teoria encerra, é realmente uma contradição de termos. A confissão é uma coisa totalmente subjetiva e, para ser válida, tem que ser pessoal. É o resultado de uma consciência pessoal de pecado, e também é pessoal em seus

---

\* “Simpatia” e cognato, neste contexto, refletem o sentido primário de “sentir com”, “sofrer com” (*syn* e *pathos*, “com” e “sofrimento”; daí, *syn-phatheia*). Nota do tradutor.

efeitos. É difícil ver como esse arrependimento vicário pode libertar os outros da obrigação de arrepender-se. Além disso, esta teoria não tem fundamento bíblico.

## VI. Propósito e Extensão da Expição

### A. O Propósito da Expição.

A expiação foi destinada a afetar a relação de Deus com o pecador, o estado e a condição de Cristo como o Autor Mediatário da salvação, e o estado e a condição do pecador.

1. SEU EFEITO COM REFERÊNCIA A DEUS. Deve-se salientar primeiramente que a expiação não efetuou mudança alguma no ser interior de Deus, que é imutável. A única mudança que foi produzida foi uma mudança na relação de Deus com os objetos do Seu amor expiatório. Ele se reconciliou com aqueles que eram objetos da Sua ira judicial. Significa que a Sua ira foi desviada pela cobertura sacrificial do pecado deles. A expiação não deve ser descrita como a causa motora do amor de Deus, pois já foi uma expressão do Seu amor. Ela é muitas vezes apresentada como se, na teoria da satisfação, Deus não pudesse amar o pecador enquanto as Suas justas exigências não fossem satisfeitas. Mas, então, omite-se o fato de que Cristo já é a dádiva do amor de Deus, Jo 3.16. Ao mesmo tempo, é mais certo que a expiação removeu os obstáculos à manifestação do amor redentor de Deus no perdão dos pecadores e em sua santificação, satisfazendo a justiça de Deus e as exigências da lei, tanto em seus aspectos federais como em seus aspectos penais.

2. SEU EFEITO COM RESPEITO A CRISTO. A expiação assegurou a multiforme recompensa para Cristo como o Mediador. Ele foi constituído Espírito vivificante, fonte inexaurível de todas as bênçãos da salvação para os pecadores. Ele recebeu:

a. Tudo quanto dizia respeito à Sua glorificação, Sua presente glória messiânica inclusive. Razão pela qual ele orou quando, em Sua oração sacerdotal, por antecipação, já considerava completa a Sua obra: “E agora, glorifica-me, ó pai, contigo mesmo, com a glória que eu tive junto de ti, antes que houvesse mundo”, Jo 17.5.

b. A plenitude daqueles dons e graças que Ele confere ao Seu povo. Assim lemos em Sl 68.18: “Subiste às alturas, levaste cativo o cativo; recebeste homens por dádivas, até mesmo rebeldes, para que Deus habite no meio deles”.\* Paulo aplica esta passagem a Cristo em Ef 4.8.

c. O dom do Espírito Santo para a formação do Seu corpo místico e para a subjetiva aplicação dos frutos da Sua obra expiatória. Isso é evidenciado pelas palavras de Pedro no dia de Pentecoste: “Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis”, At 2.33.

---

\* Ou, “Subiste às alturas, levaste cativo o cativo; recebeste d’divas para os homens; sim, para os rebeldes também, para que o Senhor pudesse habitar no meio deles”, na versão utilizada por Berkhof. Nota do Tradutor.

d. Os confins da terra como Sua possessão e o mundo para o Seu domínio. Esta foi uma das promessas a Ele feitas: “pede-me, e eu te darei as nações por herança, e as extremidades da terra por tua possessão”, Sl 2.8. Que esta promessa foi cumprida está patente em Hb 2.6-9.

### 3. SEU EFEITO NO QUE SE REFERE AO PECADOR.

a. A expiação não somente tornou a salvação possível para o homem, mas de fato a garantiu. Sobre este ponto os calvinistas contestam os católicos romanos, os luteranos, os arminianos e todos quantos ensinam uma expiação universal. Estes afirmam que a expiação de Cristo apenas tornou a salvação possível, e incerta, para aqueles a quem é oferecida. Mas o calvinista ensina que a expiação garantiu meritoriamente a aplicação da obra de redenção àqueles para os quais estava destinada e, assim, tornou certa e segura a sua salvação.

b. Ela assegurou para aqueles a favor dos quais foi feita: (1) Adequada posição judicial mediante a justificação. Isto inclui o perdão de pecados, a adoção de filhos e o direito a uma herança eterna. (2) a união mística dos crentes com Cristo por meio da regeneração e da satisfação. Isto abrange a gradual mortificação do homem velho, e o gradual revestimento do homem novo, mediante Jesus Cristo. (3) Sua bem-aventurança final, em comunhão com Deus, mediante Jesus Cristo, na glorificação subjetiva e no gozo da vida eterna, numa nova e perfeita criação. Tudo isso deixa ver claramente o porquê da objeção tantas vezes levantada contra a doutrina substitutiva e penal da expiação, a saber. Essa objeção não tem suportes éticos e não oferece base alguma para a vida ética dos redimidos. Até se pode dizer que a doutrina substitutiva e penal da expiação é a única que oferece base segura para uma vida ética verdadeira, uma vida arraigada no coração graças à operação do Espírito Santo. A justificação leva diretamente à santificação.

### B. A Extensão da Expição.

1. O PONTO EXATO EM QUESTÃO. A questão que nos interessa nesta altura não é (a) se a satisfação dada por Cristo foi em si mesma suficiente para todos os homens, uma vez que todos admitem isto; (b) se os benefícios salvíficos são realmente aplicados a todos os homens, pois a grande maioria dos que ensinam a salvação universal\* não acredita que todos sejam de fato salvos. (c) se a oferta *bona fide* (com boa fé) da salvação é feita a todas os que ouvem o Evangelho, com a condição do arrependimento e fé, visto que as igrejas reformadas (calvinista) não a questionam; nem (c) se algum fruto da morte de Cristo beneficia os não eleitos em virtude da sua estreita associação com o povo de Deus, pois isto é ensinado explicitamente por muitos eruditos reformados (calvinistas). Por outro lado, a questão se relaciona com a finalidade da expiação. Quando Deus enviou Cristo e quando Cristo veio ao mundo para fazer expiação pelo

---

\* Universalismo soteriológico. Nota do tradutor.

pecado, *fizeram isto com a finalidade ou propósito de salvar somente os eleitos, ou todos os homens?* Esta, e só esta, é a questão.

2. EXPOSIÇÃO DA POSIÇÃO REFORMADA (CALVINISTA). A posição reformada é que Cristo morreu com o propósito de real e seguramente salvar os eleitos, e somente os eleitos. Isto equivale a dizer que Ele morreu com o propósito de salvar somente aqueles a quem Ele de fato aplica os benefícios da Sua obra redentora. Várias tentativas têm sido feitas, em círculos que se dizem reformados, para modificar esta posição. Os arminianos holandeses sustentavam que Cristo morreu com o propósito de tornar a salvação possível para todos os homens, sem exceção, embora nem todos sejam salvos. A salvação lhes é oferecida em termos inferiores aos do oferecimento feito a Adão, a saber, com a condição de haver fé e obediência evangélica, condição que eles podiam preencher em virtude da dádiva divina da graça suficiente ou comum a todos os homens. Os universalistas calvinistas procuravam colocar-se entre a posição reformada e a dos arminianos. Distinguiam um duplo decreto de Deus: (a) Um decreto para enviar Cristo ao mundo para salvar todos os homens por Sua morte expiatória, com a condição da fé nele. Contudo, porque Deus viu que este propósito fracassaria, dado que ninguém aceitaria a Cristo pela fé, Ele propôs um segundo decreto ao primeiro. (b) Um decreto para dar a um certo número de pecadores, a saber, aos eleitos, uma graça especial, com o fim de gerar fé nos seus corações e garantir a sua salvação. Este conceito dúbio e deveras insatisfatório foi mantido pela escola de Saumur\* (Cameron, Amyraldus e Testardus), e também por eruditos ingleses como Wardlaw, John Brown e James Richards. Alguns teólogos da Nova Inglaterra, como Emmons, Taylor, Park e Berman sustentavam um conceito algo similar. Os “homens-marrow”\*\* da Escócia foram perfeitamente ortodoxos ao afirmarem que Cristo morreu com o propósito de salvar unicamente os eleitos, embora alguns deles empregassem expressões que apontavam também para uma aplicação mais geral da expiação. Diziam eles que Cristo não morreu por todos os homens, mas que Ele está morto, isto é, está disponível para todos. O dadivoso amor de Deus, que é universal, levou-os a praticar um feito de dádiva e concessão a todos os homens; e este é o fundamento de toda oferta universal de salvação. Seu amor eletivo, porém, que é especial, redundava somente na salvação dos eleitos. Os mais importantes “homens-marrow” foram Hog, Boston e os dois Erskine.

3. COMPROVAÇÃO DA DOUTRINA DE UMA EXPIAÇÃO LIMITADA. Oferecem-se as seguintes provas de uma expiação particular.

a. Pode-se estabelecer, primeiramente, como princípio geral, que os desígnios de Deus sempre são seguramente eficazes e não podem ser frustrados pelas ações do homem. Isto se

---

\* Saumur, França. Antigo reduto huguenote. Nota do tradutor.

\*\* “marrow-men”, “homens –marrow”. “Marrow” quer dizer “tutano”, “medula”, “essência”. Certos teólogos escoceses reeditaram em 1718 o livro publicado pela primeira vez em 1646: *The Marrow of Modern Divinity* (A Essência da teologia Moderna), que apresenta um calvinismo extremo. Foram condenados em 1720 pela Igreja Escocesa como antinominianos. Nota do tradutor.



aplica também ao propósito divino de salvar os homens por intermédio da morte de nosso Senhor Jesus Cristo. Se fosse Sua intenção salvar todos os homens, este propósito não poderia ser frustrado pela incredulidade do homem. Admite-se por todos os lados que são os salvos pecadores em número limitado. Conseqüentemente, estes são os únicos que Deus determinou-se a salvar.

b. A Escritura qualifica repetidamente aqueles pelos quais Cristo entregou Sua vida de tal maneira que indica uma limitação muito definida. Aqueles por quem Ele sofreu e morreu são variadamente chamados Sua “ovelhas”, “minhas ovelhas”, Jo 10.11, 15.26; Sua “igreja”, At 20.28; Ef 5.25-27; “o seu povo”, Mt 1.21; e “os eleitos”, Rm 8.32-35.

c. A obra sacrificial de Cristo e Sua obra intercessória são simplesmente dois aspectos diferentes da Sua obra expiatória e, portanto, o alcance de uma não pode ser mais amplo que o da outra. Ora, Cristo limita mui definidamente a Sua obra intercessória, quando diz: “não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste, porque são teus”, Jo 17.9. Por que limitaria Ele a Sua oração intercessória, se de fato pagou o preço por todos?

d. Deve-se notar também que a doutrina segundo a qual Cristo morreu com o propósito de salvar todos os homens leva logicamente ao universalismo absoluto, isto é, à doutrina que afirma que todos os homens são salvos de fato. É impossível que aqueles por quem Cristo pagou o preço, cuja culpa Ele removeu, se percam por causa dessa culpa. Os arminianos não podem parar no meio do caminho, mas devem ir até ao fim.

e. Se se disser, como alguns dizem, que a expiação foi universal, mas que a aplicação dela é particular; que Cristo tornou a salvação possível para todos, mas de fato salva apenas um limitado número de pecadores, dever-se-á mostrar que há uma inseparável ligação entre a aquisição e a real dádiva da salvação. A Bíblia ensina claramente que a finalidade e o efeito da obra expiatória de Cristo não consistem apenas em tornar possível a salvação, mas, sim, em reconciliar Deus com o homem e dar aos homens efetiva posse da salvação eterna, uma salvação que muitos não conseguem obter, Mt 18.11; Rm 5.10; 2 Co 5.21; Gl 1.4; 3 13; Ef 1.7.

f. E se for feita a asserção de que o propósito de Deus e de Cristo foi evidentemente condicional, dependendo da fé e da obediência do homem, dever-se-á chamar a atenção para o fato de que a Bíblia ensina com clareza que Cristo, com a Sua morte, adquiriu a fé, o arrependimento e todos os demais efeitos da obra do Espírito Santo, a favor do Seu povo. Conseqüentemente, estas não são as indicações cujo atendimento depende simplesmente da vontade do homem. A expiação também assegura o cumprimento das condições que precisam ser satisfeitas, para a obtenção da salvação, Rm 2,4; Gl 3.13,14; Ef 1.3, 4; 2.8; Fp 1.29; 2 Tm 3.5, 6.

4. OBJEÇÕES À DOCTRINA DE UMA EXPIAÇÃO LIMITADA. Estas podem ser classificadas como segue:

a. Há passagens que ensinam que Cristo morreu pelo mundo, Jo 1.29; 3.16; 6.33, 51; Rm 11.12, 15; 2 Co 5.19; 1 Jo 2.2. A objeção baseada nessas passagens parte do infundado pressuposto de que a palavra “mundo, como é empregada nelas, significa “todos os indivíduos que constituem a raça humana”. Não fora assim, a objeção baseada nelas não teria razão de ser. Mas é mais que evidente na Escritura que o vocábulo mundo tem vários sentidos, como uma simples leitura das seguintes passagens o comprovará conclusivamente: Lc 2,1; Jo 1.10; At 11.28; 19.27; 24.5; Rm 1.8; Cl 1.6. Também se vê que, quando é empregado com referência aos homens, nem sempre inclui todos os homens, nem sempre inclui todos os homens, Jo 7.4; 12, 19; 14.22; 18.20; Rm 11.12, 15; algumas destas passagens não há a menor possibilidade de que ele fale de todos os homens. Se tivesse este sentido em Jo 6.33, 51, seguir-se-ia que Cristo de *fato dá vida a todos os homens*, isto é, *salva-os a todos*. Isto vai além do que os próprios opositores crêem. Em Rm 11.12, 15, a palavra “mundo” não pode ser totalmente inclusiva, visto que o contexto exclui claramente a Israel; e porque, com base nessa suposição, estas passagens provariam mais do que se pretende, a saber, *que os frutos da obra expiatória de Cristo são de fato aplicados a todos*. Contudo, vemos nestas passagens uma indicação do fato de que a palavra “mundo” às vezes é empregada para indicar que o particularismo veterotestamentário pertence ao passado e abriu caminho para o universalismo neotestamentário. As bênçãos do Evangelho foram estendidas a todas as nações, Mt 24.14; Mc 16.16; Rm 1.5; 10.18. Esta é provavelmente a chave para a interpretação da palavra “mundo” em passagens como Jo 1.29; 6.33, 51; 2 Co 5.19; 1 Jo 2.2. O dr. Shedd supõe que a palavra significa “todas as nações” em passagens ela indica o mundo dos crentes, ou a igreja, Jo 6.33, 51; Rm 4.13; 11.12, 15. Kuyper e van Andel também supõem que é este o sentido da palavra algumas passagens.

b. Estreitamente relacionadas com as passagens a que nos referimos no item anterior estão aquelas nas quais se diz que Cristo morreu por todos os homens, Rm 5.18; 1 Co 15.22; 2 Co 5.14; 1 Tm 2.4, 6; Tt 2.11; Hb 2.9; 2 Pe 3.9. naturalmente, cada uma destas passagens deve ser analisada no contexto em que se encontra. Por exemplo, o contexto mostra claramente que as expressões “todos os homens” e “todos” em Rm 5.18 e 1 Co 15.22 incluem somente os que estão em Cristo, em contraste com todos os que estão em Adão. Se a palavra “todos” nestas passagens não foi interpretada num sentido limitado, elas ensinarão, não apenas que Cristo tornou a salvação possível para todos os homens, mas, sim, que Ele de fato salva todos, sem exceção. Assim, o arminianismo será empurrado para o campo do universalismo extremo, onde ele não deseja estar. Uma limitação semelhante deve ser aplicada à interpretação de 2 Co 5.14 e Hb 2.9, cf. versículo 10. Doutra sorte, elas provariam demais, e, portanto, não provariam nada. Em todas estas passagens a expressão “todos” refere-se simplesmente a todos os que estão em Cristo. No caso de Tt 2.11, que fala da manifestação da graça de Deus, “salvadora a todos os homens”, o

contexto mostra claramente que a expressão “todos os homens” realmente significa todas as classes de homens. Se a palavra “todos” não é restrita, esta passagem também ensina a salvação universal. As passagens de 1 Tm 2.4-6; Hb 2.9; 2 Pe 3.9 referem-se à vontade revelada de Deus de que os judeus e gentios seriam salvos, mas nada implicam quanto à intenção universal da expiação. Mesmo Moisés Stuart, que crê na expiação universal, admite que, nestes casos, a palavra “todos” não pode ser entendida no sentido universal.

c. Uma terceira classe de passagens que parecem militar contra a idéia de uma expiação limitada consiste daquelas que, segundo dizem, implicam a possibilidade de que àqueles por quem Cristo morreu deixam de obter a salvação. Rm 14.15 e a passagem paralela de 1 Co 8.11 podem ser mencionadas primeiro. Alguns comentadores são de opinião que estas passagens não se referem à destruição eterna, mas é mais provável que sim. O apóstolo simplesmente quer pôr em relevo o comportamento descaridoso de alguns dos mais fortes irmãos da igreja. Eles se mostravam bem capazes de ofender os irmãos da igreja. Eles se mostravam bem capazes de ofender os irmãos mais fracos, fazê-los tropeçar, passar por cima das suas consciências e, assim, fazê-los entrar pelo caminho descendente, cujo resultado natural havendo continuidade, seria a destruição. Conquanto Cristo tivesse pago o preço de Sua vida para salvar tais pedidos, eles, por sua conduta, tendiam a destruí-los. Rm 14.4 mostra que não ocorreria essa destruição; pela graça de Deus, elas seriam preservadas. Temos, então, aqui, como o dr. Shedd o expressa, “uma suposição, à guisa de argumento, de alguma coisa que não pode acontecer”, justamente como em 1 Co 13.1-3; Gl 1.8. outra passagem um tanto parecida acha-se em 2 Pe 2.1, com a qual também se pode classificar Hb 10.29. A explicação mais plausível destas passagens é a que foi dada por Smeaton, como interpretação de Piscator e das anotações dos holandeses, a saber, ‘que estes falsos mestres soa descritos de acordo com a sua própria declaração e com o critério da caridade. Eles se apresentavam como redimidos, e assim foram considerados pelo juízo da igreja, enquanto permaneceram em sua comunhão’.<sup>1</sup>

d. Finalmente, há uma objeção derivada da oferta *bona fide* da salvação (oferta de boa fé). cremos que Deus “não dissimuladamente”, isto é, sinceramente ou com boa fé chama a todos os que estão vivendo sob o Evangelho para crerem e lhes oferece a salvação mediante a fé e o arrependimento. Ora, os arminianos afirmam que tal oferta da salvação não pode ser feita por aqueles que crêem que Cristo morreu somente pelos eleitos. Esta objeção já foi levantada por ocasião do Sínodo de Dort, mas a sua validade não foi admitida como uma coisa comprovada. Pode-se fazer as seguintes observações em réplica a esta objeção: (1) A oferta da salvação mediante a fé e o arrependimento não tem a pretensão de ser uma revelação do secreto conselho de Deus, ou, mais especificamente, do Seu objetivo ao dar Cristo como expiação pelo pecado. É simplesmente a promessa de salvação a todos os que aceitam Cristo pela fé. (2) Esta oferta, ao mesmo tempo que é universal, é sempre condicionada por uma fé e um arrependimento que só

podem ser produzidos no coração do homem pela operação do Espírito Santo. (3) A oferta universal da salvação não consiste da declaração de que Cristo fez expiação a favor de quantos ouvem o Evangelho, e de que Deus realmente intenta salvar cada um deles. Consiste de (a) uma exposição da obra expiatória de Cristo como sendo em si mesma suficiente para a redenção de todos os homens; (b) uma descrição da real natureza do arrependimento e da fé requeridos para vir a Cristo; e (c) uma declaração de cada pessoa que venha a Cristo com verdadeiro arrependimento e fé obterá as bênçãos da salvação. (4) Não é dever do pregador harmonizar o secreto conselho de Deus quanto à redenção dos pecadores com a Sua vontade declarativa nos termos da oferta do Senhor com a pregação do Evangelho a todos os homens, indiscriminadamente. (5) Diz o dr. Shedd: “O oferecimento universal dos benefícios da expiação de Cristo flui da vontade complacente de Deus, Ez 33.11. ...Deus pode, de maneira própria e justa, instar com os não eleitos a fazerem uma coisa que agrada a Deus, simplesmente porque Lhe agrada. O desejo divino não é alterado pelo decreto divino da preterição”.<sup>2</sup> Ele cita ainda uma declaração muito parecida de Turrentino. (6) A oferta universal da salvação atende ao propósito de pôr às claras a aversão e a obstinação do homem em sua oposição ao Evangelho, e de remover todo vestígio de escusa. Se não fosse feita, os pecadores poderiam dizer que alegremente aceitariam a dádiva de Deus, se tão somente lhes fosse oferecida.

5. O ALCANCE MAIS AMPLO DA EXPIAÇÃO. Pode-se levantar a questão sobre se a expiação feita por Cristo para a salvação dos eleitos, e somente dos eleitos, tem algum alcance mais amplo. Discute-se freqüentemente na teologia escocesa a questão sobre se Cristo não morreu *nalgum outro sentido que o salvífico* também para os não eleitos. Esta questão foi discutida por vários teólogos mais antigos, como Rutherford, Brown, Durham e Dickson, mas alguns a responderam negativamente. “Eles defendiam, na verdade”, diz Walker, “a suficiência intrínseca da morte de Cristo para salvar o mundo, ou dos mundos; mas que isso nada tem que ver com o propósito de Cristo, ou com a realização de Cristo. A frase que diz que Cristo morreu suficientemente por todos não foi aprovada, porque o “por” parecia implicar alguma realidade da substituição de fato”.<sup>3</sup> Durham negava que se possa dizer que alguma misericórdia concedida aos réprobos e desfrutada por eles possa ser o fruto próprio da morte de Cristo ou a aquisição feita por esta; mas, ao mesmo tempo, sustentava que certas conseqüências da morte de Cristo, de natureza proveitosa, devem alcançar os ímpios, embora seja duvidoso se estas podem ser consideradas como uma bênção para eles. Esta foi também a posição tomada por Rutherford e Gillespie. Os “homens-marrow” da Escócia (já mencionados na seção A deste capítulo), conquanto afirmassem que Cristo morreu com o propósito de salvar somente os eleitos, concluíram, da oferta universal da salvação, que a obra realizada por Cristo também teve um alcance mais amplo e que, para usar as suas próprias palavras, “Deus, o pai, levado por nada

---

<sup>1</sup> *The Doctrine of the Atonement as Taught by the Apostles*, p.447.

<sup>2</sup> *Dogm Theol.* II, p. 484.

<sup>3</sup> *Scottish Theology and Theologians*, p. 80.

mais que o Seu livre amor pela humanidade perdida, fez um ato de doação e de concessão do Seu Filho Jesus Cristo a todos os homens”. Segundo eles, todos os pecadores são legatários constantes do testamento de Cristo, não, na verdade, na essência, mas *na administração* da aliança d graça, porém o testamento só se efetiva no caso dos eleitos. Sua posição foi condenada pela Igreja da Escócia. Vários teólogos reformados (calvinistas) sustentavam que, apesar de Cristo ter sofrido e morrido somente com o propósito de salvar os eleitos, muitos benefícios da cruz de Cristo – e isso também de acordo com o plano de Deus – são realmente acrescentados ao benefício que gozam aqueles que não aceitam a Cristo pela fé. Acreditam eles que as bênçãos da graça comum também resultam da obra expiatória de Cristo.<sup>1</sup>

Parece decorrer de Ef 1.10 e Cl 1.20 que a obra expiatória de Cristo teve também significação para o mundo angélico. As coisas da terra e as do céu se juntam em Cristo como Cabeça (*anakephalaiosasthai*), Ef 1.10, são reconciliados com Deus por meio do sangue da cruz, Cl 1.20. Kuyper afirma que o mundo angélico, que perdeu seu chefe ou cabeça quando Satanás caiu, é reorganizado sob Cristo como Cabeça. Isto reconciliaria ou uniria o mundo angélico ao mundo da humanidade sob um só Cabeça. Naturalmente, Cristo não é a cabeça dos anjos no sentido orgânico em que é a cabeça da igreja. Finalmente, a obra expiatória de Cristo resultará também num novo céu e numa nova terra em que habita a justiça, habitação própria para a nova e glorificada humanidade, e na gloriosa liberdade da qual a criação inferior também participará, Rm 8.19-22.

---

<sup>1</sup> Cf. Witsius, *De Verbonden* II, 9.4; Turrentino, *Loc XIV*. Perg. 14, Seção 11; Cunningham, *Hist. Theol.* II, p. 332; Hodge, *The Atonement*, p. 358 e noutras partes; Grosheide, no *Evangelical Quarterly*, abril de 1940, p. 127. Cf. também Strong, *Syst. Theol.*, p. 772.

## VII. A Obra Intercessória de Cristo

A obra sacerdotal de Cristo não se restringe à oferta sacrificial de Si mesmo na cruz. Às vezes se declara que, ao passo que Cristo foi *Sacerdote* na terra, é *Rei* no céu. Isto cria a impressão de que a Sua obra sacerdotal está terminada, o que de modo nenhum é correto. Cristo é um Sumo Sacerdote, não somente terreno, mas também, e especialmente, celestial. Ele é, mesmo quando assentado à destra de Deus, com majestade celeste, “ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem”, Hb 8.2. Ele só principiou a Sua obra sacerdotal na terra, e a está completando no céu. No sentido estrito da palavra, Ele não é contato entre os sacerdotes terrenos, que eram apenas sombras de uma realidade vindoura, Hb 8.4. Ele é o Sacerdote *verdadeiro*, o Sacerdote *verdadeiro*, o sacerdote *de fato*, a servir no *verdadeiro santuário*, do qual o tabernáculo de Israel era apenas uma sombra imperfeita. Ao mesmo tempo, Ele é agora o sacerdote que ocupa o trono, nosso Intercessor junto ao Pai.

### A. Prova Bíblica da Obra Intercessória de Cristo.

1. A OBRA INTERCESSÓRIA DE CRISTO SIMBOLIZADA. Enquanto que a obra sacrificial de Cristo foi simbolizada primordialmente pelas funções sacerdotais desempenhadas junto ao altar de bronze e pelos sacrifícios que nele eram apresentados, Sua obra intercessória foi prefigurada pela queima diária de incenso no altar de ouro, no Lugar Santo. A nuvem de incenso a evoluir-se constantemente não era somente um símbolo das orações de Israel; era também um tipo de oração sacerdotal do nosso grande Sumo Sacerdote. Esta ação simbólica da queima de incenso não estava dissociada da apresentação dos sacrifícios no altar de bronze, mas, antes, estava sumamente relacionada com ela. Estava relacionada com a aplicação do sangue das mais importantes ofertas pelo pecado, sangue que era aplicado aos chifres do altar de ouro, também chamado altar do incenso, era borrifado em direção ao véu, e, no grande Dia da Expição, era até levado ao Santo dos Santos e espargido no assento da misericórdia, isto é, no propiciatório. Esta manipulação do sangue simbolizava a apresentação do sacrifício a Deus, que habitava entre os querubins. O Santo dos Santos era claramente um símbolo e tipo da cidade quadrangular, a Jerusalém celeste. Ainda há outra conexão entre a obra sacrificial realizada junto ao altar de bronze e a intercessão simbólica feita junto ao altar das ofertas queimadas era uma indicação de que a intercessão se baseava no sacrifício e de que, doutro modo, não seria eficaz. Isto indica claramente que a obra intercessória de Cristo no céu está baseada em Sua obra sacrificial consumada, e que só é aceitável sobre esta base.

2. INDICAÇÕES NEOTESTAMENTÁRIAS DA OBRA INTERCESSÓRIA DE CRISTO. O termo *parakletos* é aplicado a Cristo. Acha-se esta palavra somente em Jo 14.16, 26; 15.26; 16.7; 1 Jo 2.1. É traduzida por “Consolador” sempre que aparece no Evangelho Segundo João, mas por “Advogado” na única passagem em que ela se encontra na primeira Epístola de João. A forma é

passiva e, portanto, como diz Westcott, só pode “significar propriamente ‘alguém chamado para o lado de outrem’, e isto incluindo a noção secundária de aconselhá-lo ou ajudá-lo”.<sup>1</sup> Assinala ele que a palavra tem este sentido no grego clássico, em Filo e também nos escritos dos rabis. Muitos dos chamados “pais gregos”, porém deram à palavra um sentido ativo, traduziram-na por “Consolador”, e, assim, deram indevida proeminência àquilo que é apenas uma aplicação secundária do termo, embora percebendo que este sentido não poderia adequar-se a 1 Jo 2.1. A palavra, então, denota *alguém que é convocado como auxílio, como advogado, como alguém que pleiteia a causa de outrem e também lhe dá conselho*. Naturalmente, a obra realizada por tal advogado pode trazer consolo e fortalecimento, e, portanto, ele também pode ser chamado consolador, num sentido secundário. Cristo é explicitamente chamado nosso Advogado unicamente em 1 Jo 2.1, mas implicitamente também o é em Jo 14.16. A promessa, “E eu rogarei ao Pai, e Ele vos dará *outro* Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco”, implica claramente que Cristo também era um *parakletos*. O Evangelho Segundo João aplica normalmente o termo ao Espírito Santo. Portanto, h’s dois Advogados, Cristo e o Espírito Santo. A obra de ambos é em parte idêntica e em parte diferente. Quando Cristo estava na terra, Ele era o Advogado dos discípulos, defendendo sua causa contra o mundo e ajudando-os com sábio aconselhamento, e o Espírito Santo está continuando agora essa obra na igreja. Até aqui, a obra de ambos é idêntica, mas também há diferença. Cristo, como nosso Advogado, defende a causa dos crentes junto ao Pai e contra Satanás, o acusador (Zc 3.1; Hb 7.25; 1 Jo 2.1; Ap 12.10), ao passo que o Espírito Santo não somente defende a causa dos crentes contra o mundo (Jo 16.8), mas também defende a causa de Cristo junto aos crentes e lhes ministra sábio aconselhamento (Jo 14.26; 15.26; 16.14). resumidamente podemos dizer também que Cristo defende a nossa causa junto a Deus, enquanto que o Espírito Santo defende a causa de Deus junto a nós. Outros textos neotestamentários que falam da obra intercessória de Cristo acham-se em Rm 8.24; Hb 7.25; 9.24.

## **B. Natureza da Obra Intercessória de Cristo.**

É evidente que a obra intercessória de Cristo não pode ser dissociada do Seu sacrifício expiatório, que compõe sua base necessária. É apenas a continuação da obra sacerdotal de Cristo, levada adiante até completar-se. Comparado com a obra sacrificial de Cristo, o Seu ministério de intercessão recebe diminuta atenção. Mesmo nos círculos fiéis ao Evangelho muitas vezes a impressão dada, embora talvez não intencionalmente, é a de que a obra realizada pelo Salvador na terra foi muito mais importante que os serviços que Ele agora presta no céu. Ao que parece, é para a compreensão de que, no Velho testamento, a ministração diária no templo culminava com a queima de incenso, o que se simbolizava o ministério da intercessão; e de que ritual anual do grande Dia da Expição chegava ao seu ápice quando o sumo sacerdote passava

---

<sup>1</sup> *Commentary on the Gospel of John*, nota adicional em seguida ao capítulo XVI.

além do véu com o sangue expiatório. Tampouco se pode dizer que o ministério da intercessão é compreendido suficientemente. Esta pode ser a causa, mas também pode ser o resultado, da falha geral dos cristãos em não fixar a atenção nele. A idéia predominante é que a intercessão de Cristo consiste exclusivamente das orações que Ele oferece em favor do Seu povo. Pois bem, não se pode negar que estas são uma parte importante da obra intercessória de Cristo, mas não são toda ela. O ponto fundamental que se deve lembrar é que o ministério da intercessão não deve ser dissociado da expiação, desde que ambos são apenas dois aspectos da mesma obra redentora de Cristo, e se pode dizer que os dois ministérios se fundem num só. Martin acha que ambos aparecem constantemente em justaposição e são tão estreitamente interrelacionadas na Escritura, que se sente justificado ao fazer a seguinte afirmação: “A essência da Intercessão é Expição; e a Expição é essencialmente uma Intercessão. Ou, talvez, para colocar o paradoxo mais suavemente: A Expição é real – um sacrifício e uma oferta reais, e não mero sofrimento passivo – porque, em sua própria natureza, é uma intercessão ativa e infalível; ao passo que, por outro lado, a Intercessão é uma Intercessão real – uma Intercessão judicial, representativa e sacerdotal, e não mero exercício de influencia – porque é essencialmente uma Expição, ou seja, uma oblação substitutiva, feita uma vez por todas no Calvário, agora apresentada perpetuamente e usufruindo perpétua aceitação no céu”.<sup>1</sup>

1. Exatamente como o sumo sacerdote, no grande Dia da expiação, entrava no lugar santíssimo, isto é, no Santo dos Santos, com o sacrifício consumado, para apresentá-lo a Deus, assim Cristo entrou no Santo Lugar celestial com o Seu sacrifício consumado, perfeito e todo-suficiente, e o ofereceu ao pai. E exatamente como o sumo sacerdote, ao entrar no santo Lugar, vinha à presença de Deus trazendo simbolicamente as tribos no seu peito, assim Cristo apareceu diante de Deus como representante do Seu povo, e assim restabeleceu a humanidade na presença de Deus. É a este fato que o escritor de hebreus se refere quando diz: “Porque Cristo não entrou em santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, porém no mesmo céu, para comparecer, agora, por nós, diante de Deus”, Hb 9,24. Os teólogos reformados (calvinistas) freqüentemente dirigem a atenção ao fato de que a presença perpétua do sacrifício consumado de Cristo perante Deus contém em si mesma um elemento de intercessão como uma constante lembrança da perfeita expiação de Jesus Cristo. É um tanto semelhante ao sangue da páscoa, do qual disse o Senhor: “O sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes: quando eu vir o sangue, passarei por vós” (Ex 12.13).

2. Há também um elemento judicial na intercessão, precisamente como na expiação. Mediante a expiação, Cristo satisfez as justas exigências da lei, de modo que nenhuma acusação legal pode, com justiça, ser feita contra aqueles pelos quais Ele pagou o preço. Contudo, Satanás, o acusador sempre está propenso a lançar acusações contra os eleitos; mas Cristo as refuta todas, mostrando a obra que Ele consumou. Ele é o Paráclito, o Advogado do Seu povo, dando

---

<sup>1</sup> *The Atonement*, p. 115.



resposta a todas as acusações lançadas contra os Seus. Fazem-nos lembrar isto, não somente o nome “Paraclito”, mas também as palavras de Paulo em Rm 8.33, 34: “Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica. Quem os condenará? É Cristo Jesus quem morreu, ou antes, quem ressuscitou, o qual está à direita de Deus, e também intercede por nós”. Aí o elemento judicial está claramente presente. Cf. também Zc 3.1, 2.

3. A obra intercessória de Cristo não se restringe a responsabilizar-se Ele pelo nosso estado judicial; relaciona-se também com a nossa condição moral, com a nossa santificação gradativa. Quando nos dirigimos ao Pai em nome de Cristo, Ele santifica as nossas orações. Elas precisam disto porquanto muitas vezes são muito imperfeitas, triviais, superficiais, e até insinceras, ao passo que são dirigidas Àquele que é perfeito em santidade e em majestade. E, além disso, tornando aceitáveis as nossas orações, Ele também santifica os nossos serviços no reino de Deus. Isso também é necessário, porque muitas vezes tomamos consciência de que eles não provem dos motivos mais puros; e de que, mesmo quando provem, estão longe daquela perfeição que os tornaria, em si mesmo, aceitáveis a um Deus santo. A doença do pecado acha-se neles todos. Daí dizer Pedro: “Chegando-vos para ele, a pedra que vive, rejeitada, sim, pelos homens, mas para com Deus eleita e preciosa, também vós mesmos como pedras que vivem, sois edificados casa espiritual para serdes sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais, *agradáveis a Deus por intermédio de Jesus Cristo*”, 1 Pe 2.4, 5. O ministério intercessório de Cristo é igualmente um ministério de amorosa atenção ao Seu povo. “Porque não temos um sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas, antes foi ele tentado em todas as cousas, à nossa semelhança, mas em pecado. Pois naquilo que ele mesmo sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados”, Hb 4.15; 2.18.

4. E em meio e por meio disso tudo, também há, finalmente, o elemento de oração pelo povo de Deus. Se a intercessão é parte integrante da obra expiatória de Cristo, segue-se que a oração intercessória se relaciona necessariamente com as coisas concernentes a Deus (Hb 5.1), para a consumação da obra da redenção. A Oração intercessória de Jo 17 evidencia que este elemento está incluído; ali Jesus diz explicitamente que ora pelos apóstolos e por todos aqueles que, pela palavra deles, viriam a crer nele. É um pensamento consolador este, que Cristo está orando por nós, mesmo quando somos negligentes em nossa vida de oração; que Ele está apresentando ao pai aquelas necessidades espirituais que não estavam presentes em nossas mentes e que freqüentemente omitimos, negligentes, em nossas orações; e que Ele ora para nossa proteção contra perigos dos quais nem sempre estamos cômicos, e contra os inimigos que nos ameaçam, embora não o percebemos. Ele está orando para que a nossa fé não feneça, e para que saíamos vitoriosos no fim.

### **C. As Pessoas Por Quem e as Coisas Pelas Quais Ele Intercede.**

1. AS PESSOAS POR QUEM ELE INTERCEDE. Como já foi dito, a obra intercessória é simples complemento da Sua obra sacerdotal e redentora, e, portanto a extensão de ambas é igual. Cristo intercede por todos aqueles por quem Ele fez expiação, e *somente* por estes. Pode-se inferir isto do caráter limitado da expiação, e também de passagens como Rm 8.34; Hb 7.25, 26; 9.24. Em cada uma destas passagens, a palavra *nós* (ou *nos*) se refere aos crentes. Além disso, na oração sacerdotal registrada em Jo 17, Jesus diz ao Pai que ora por Seus discípulos que ali estão e “por aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da sua palavra”, Jo 17.9, 20. No versículo 9 Ele faz uma declaração sumamente explícita a respeito da limitação da Sua oração sacerdotal: “É por eles que eu rogo; não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste”. E o versículo 20, nos ensina que Ele não intercede somente pelos discípulos presentes, mas por todos os eleitos, tanto os já crentes como os que virão a crer futuramente. O intercessor está pendente de cada um daqueles que Lhe são dados, Lc 21.32; Ap 3.5. Os luteranos distinguem entre uma intercessão geral por todos os homens e uma intercessão especial, unicamente pelos eleitos. Para prova-lo, recorrem a Lc 23.34, que contem a oração de Cristo por Seus inimigos, mas essa oração não precisa ser considerada como parte da obra intercessória oficial de Cristo. Dabney acredita que era, e que os objetos dessa oração se converteram mais tarde. Mas também é possível que essa oração seja como a oração que Cristo ensinou os Seus discípulos a fazerem por seus inimigos, oração pelo livramento de um imediato e terrível castigo pelo enorme crime cometido. Cf. Mt 5.44.

2. AS COISAS PELAS QUAIS CRISTO INTERCEDE. Cristo tem muito pelo que orar em Sua prece intercessória. Só podemos dar uma breve indicação de algumas das coisas pelas quais Ele ora. Cristo ora rogando que os eleitos que ainda não se acham no estado de graça sejam nele introduzidos; que os que já se acham recebam perdão por seus pecados diários, isto é, experimentem a continuada aplicação a eles dos frutos da justificação; que os crentes sejam protegidos das acusações e tentações de Satanás; que os santos sejam santificados progressivamente, Jo 17.17; que a sua comunicação com o céu seja mantida, Hb 4.14, 16; 10.21, 22; que os serviços do povo de Deus sejam aceitos, 1 Pe 2.5; e que por fim entrem no gozo da sua herança perfeita no céu, Jo 17.24.

#### **D. Características da Sua Intercessão.**

Há especialmente três características da obra intercessória para as quais se deve dirigir a atenção:

1. A CONSTÂNCIA DA SUA INTERCESSÃO. Precisamos não somente de um Salvador que tenha completado uma obra objetiva por nós no passado, mas também que diariamente se empenhe em garantir para os Seus a aplicação subjetiva dos frutos do sacrifício realizado. Miríades de pessoas requerem Sua atenção ao mesmo tempo, e um momento de interrupção se

revelaria fatal para os interesses delas. Portanto, Ele está sempre alerta e vivamente atento a todas as suas necessidades, e nenhuma das suas orações Lhe escapa.

2. A AUTORIDADE DA SUA INTERCESSÃO. Não é inteiramente correto descreve-lo como súplice ante o trono de Deus, pedindo ao Seu povo, Sua oração não é a *petição* da criatura ao Criador, mas a *solicitação* do Filho ao pai. “A consciência da Sua igual dignidade, da Sua intercessão poderosa e eficaz, manifesta-se nisto, que, por muitas que sejam as vezes que Ele pede, ou declara que pedirá alguma coisa ao Pai, sempre é *eroto*, *eroteso*, uma solicitação ou requerimento, isto é, como um pedido baseado em termos iguais (Jo 14.16; 16.26; 17.9, 15, 20), nunca *aiteo* ou *aiteo*.”<sup>1</sup> \* Cristo permanece diante do pai como um intercessor autorizado e como alguém que pode apresentar reivindicações legais. Ele pode dizer: “Pai, a minha vontade é que onde eu estou, estejam também comigo os que me deste”, Jo 17.24.

3. A EFICÁCIA DA SUA INTERCESSÃO. A oração intercessória de Cristo é uma oração que nunca falha. Junto ao túmulo de Lázaro o Senhor expressou a certeza de que o pai sempre O ouve, Jo 11.42. Suas orações intercessórias em favor do Seu povo estão baseadas em Sua obra expiatória; Ele fez por merecer tudo quanto pedir, e nisso está a segurança de que essas orações são eficientes. Elas realizarão tudo que Ele desejar. O povo de Deus pode auferir consolo e fortaleza do fato de contar com um intercessor tão eficaz junto ao Pai.

---

<sup>1</sup> Trench, *New testament Synonyms*, p. 136.

\* Trench faz distinção entre *erotao* (pedir de igual para igual) e *aiteo* (pedir a um superior). Distinção contestada por alguns, entre os quais Ezra Abbot e Cremer. Nota do tradutor.

## VIII. O Ofício Real

Na qualidade de Segunda Pessoa da Trindade Santa, o Filho eterno, Cristo, naturalmente, comparte o domínio de Deus sobre todas as Suas criaturas. Seu trono está estabelecido nos céus e o Seu reino domina sobre tudo, Sl 103.19. Esta realeza difere da realeza mediatária de Cristo, que é uma realeza outorgada e econômica, exercida por Cristo, não meramente em Sua natureza divina, mas como *Theanthropos* (o Deus-homem). Esta última não é uma realeza que pertence a Cristo por direito original, mas, sim, uma realeza na qual Ele foi investido. Ela não pertence a uma nova esfera que ainda estivesse fora do Seu domínio como Filho de Deus, pois tal esfera não se pode encontrar em parte alguma. É antes, para dizer-lo com as palavras de Dick, a Sua realeza originária, “revestida de forma, com uma nova aparência, administrada para um novo fim”. Em geral podemos definir a realeza de Cristo como o Seu poder oficial de governar todas as coisas do céu e da terra, para a glória de Deus e para a execução do Seu propósito de salvação. Todavia, podemos distinguir entre um *regnum gratiae* e um *regnum potentiae* (entre um reino de graça e um reino de poder).

### A. O Reinado Espiritual de Cristo.

1. NATUREZA DESTE REINADO. O reinado espiritual de Cristo é o Seu governo real sobre o *regnum gratiae*, isto é, sobre o Seu povo ou Sua igreja. É um reinado espiritual, porque se relaciona com uma esfera espiritual. É o governo mediatário estabelecido nos corações e nas vidas dos crentes. Ademais, é espiritual porque leva direta e imediatamente a um fim espiritual, a salvação do Seu povo. E, finalmente, é espiritual porque administrado, não pela força ou por meios externos, mas pela Palavra e pelo Espírito, que é o espírito de verdade, de sabedoria, de justiça e santidade, de graça e misericórdia. Este reinado revela-se na reunião da igreja e em seu governo, proteção e perfeição. A Bíblia fala a seu respeito em muitos lugares, tais como, Sl 2.6; 45.6, 7 (cf. Hb 1.8, 9); 132.11; Is 9.6, 7; Jr 23.5, 6; Mq 5.2; Zc 6.13; Lc 1.33; 19.27, 38; 22.29; Jo 18.36, 37; At 2.30-36, e outros. A natureza espiritual deste reinado é indicada pelo fato, entre outros, de que Cristo é repetidamente chamado Cabeça da igreja, Ef 1.22; 4.15; 5.23; Cl 1.18; 2.19. Este vocábulo, no sentido em que é aplicado a Cristo, é, nalguns casos, praticamente equivalente a “Rei” (Cabeça num sentido figurado, alguém revestido de autoridade), como em 1 Co 11.3; Ef 1.22; 5.23; Noutros casos, porém, é empregado no sentido literal e orgânico, Ef 4.15; Cl 1.18; 2.19, e, em parte, também em Ef 1.22. Nunca (exceto em 1 Co 11.3) a palavra é empregada sem a implicação desta concepção orgânica. As duas idéias estão muito ligadas. É justamente porque Cristo é a Cabeça da igreja, que Ele a pode governar como Rei, de maneira orgânica e espiritual. A relação entre ambos os aspectos pode ser demonstrada como segue: (1) O governo de Cristo como Cabeça indica a união mística entre Cristo e Seu corpo, a igreja, e, portanto, pertence à esfera do ser. Seu reinado indica, porém, que Ele está revestido de

autoridade, e pertence à esfera judicial. (2) O governo de Cristo como Cabeça é subserviente à Sua realeza. O Espírito que Cristo, como a cabeça da igreja, lhe comunica, é também o meio pelo qual Ele exerce o Seu poder real na igreja sobre ela. Os preliminares da atualidade insistem veementemente em que Cristo é igreja e sobre ela. Os premilenistas da atualidade insistem veementemente em que Cristo é a Cabeça da igreja, mas, via de regra, negam que Ele seja o seu Rei. Isto equivale a dizer que Ele não é o Governante autorizado da igreja, e que os oficiais da igreja não O representam no governo da igreja. Eles não somente se recusam a admitir que Ele é o *Rei da igreja*, mas também negam inteiramente o Seu reinado atual, exceto, talvez, como um reinado *de jure* (de direito), um reinado que Lhe pertence por direito, mas que ainda não se tornou efetivo. Ao mesmo tempo, sua prática é melhor que a sua teoria, pois na vida prática eles reconhecem, deveras incoerentemente, a autoridade de Jesus Cristo.

2. O REINO ABRANGIDO PELA REALEZA DE CRISTO. Este reino tem as seguintes características:

a. *Está baseado na obra de redenção.* O *regnum gratiae* não se originou na obra criadora de Deus, mas, como o nome indica, em Sua graça redentora. Ninguém é cidadão deste reino em virtude da sua humanidade. Unicamente os redimidos têm essa honra e privilégio. Cristo pagou o resgate pelos Seus e, por Seu Espírito, aplica a eles os méritos do Seu sacrifício perfeito. Conseqüentemente, eles agora Lhe pertencem e O reconhecem como o seu Senhor e Rei.

b. *É um reino espiritual.* Na dispensação do Velho Testamento, este reino projetava-se fracamente no reino teocrático de Israel. Mesmo na Velha dispensação, a realidade deste reino achava-se somente na vida interior dos crentes. O reino nacional de Israel, no qual Deus era Rei, legislador e Juiz, e o rei terreno era apenas o vice-regente de Jeová, designado para executar os Seus juízos, era apenas um símbolo, sombra e tipo daquela gloriosa realidade, especialmente como estava destinada a manifestar-se nos dias do Novo Testamento. Com a vinda da nova dispensação, todas as sombras do velho Testamento se desvaneceram, e com elas também o reino teocrático. Do seio de Israel a realidade espiritual do reino surgiu e assumiu existência independente da teocracia do Velho testamento. Daí, o caráter espiritual do reino expõe-se mais claramente no Novo Testamento denomina reino de Deus ou reino dos céus. Cristo é o Rei mediatário. O premilenismo equivocadamente ensina que a expressões “reino de Deus” e “reino dos céus”, no sentido em que são empregadas nos evangelhos, referem-se as duas realidades diferentes, a saber, ao reino universal de Deus e ao futuro reino mediatário de Cristo. É mais que evidente, como alguns dos seus próprios líderes se sentem constrangidos a admitir, que as duas expressões são empregadas uma pela outra nos evangelhos. Transparece isto do fato de que, conquanto Mateus e Lucas muitas vezes registrem as mesmas declarações de Jesus, o primeiro O apresenta empregando a expressão “reino dos céus”, e o segundo a substitui pela expressão “reino de Deus”; comparem-se Mt 13, Mc 4, Lc 8.1-10, e muitas outras passagens. A natureza

espiritual do reino é exposta de diversas maneiras. Negativamente, é indicado com clareza que o reino não é um reino externo e natural dos judeus, Mt 8. 11, 12; 21.43; Lc 17.21; Jo 18.36. Positivamente, aprendemos que só se pode entrar neste reino pela regeneração, Jo 3.3, 5; que ele é como uma semente lançada na terra, Mc 4.26-29, como a semente de mostarda, Mc 4.30, e como fermento, Mt 13.33. está nos corações das pessoas, Lc 17.21, é “justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo”, Rm 14.17, e não é deste mundo, mas é um reino caracterizado pela verdade, Jo 18.36, 37. os cidadãos deste reino são descritos como humildes de espírito, mansos, misericordiosos, pacificadores, limpos de coração e como os que têm fome e sede de justiça. A natureza espiritual do reino deverá ser salientada contra todos os que negam a realidade presente do reino mediatório de Deus e sustentam que ele tomará a forma de uma teocracia restabelecida por ocasião do retorno de Jesus Cristo.

Em conexão com a tendência atual de considerar o reino de Deus simplesmente como uma nova condição social, um reino ético de fins, a ser estabelecido por esforços humanos tais como a educação, determinações legais e reformas sociais, é bom ter em mente que a expressão “reino de Deus” nem sempre é empregada no mesmo sentido. Fundamentalmente, a expressão denota uma idéia abstrata, e não concreta, a saber, o governo de Deus estabelecido e reconhecido nos corações dos pecadores. Se isso for compreendido claramente, a futilidade de todos os esforços humanos e de todos os recursos exteriores ficará logo patente. Todo e qualquer esforço humano é incapaz de estabelecer o governo de Deus num único homem que seja, e de levar algum homem ao reconhecimento desse governo. Na medida em que Deus estabelece o Seu governo nos corações dos pecadores, Ele mesmo cria uma esfera na qual exerce o Seu governo e à qual dispensa os maiores privilégios e as bênçãos mais seletas. E, ainda, na proporção em que o homem se ajusta ao governo de Deus e obedece às leis do reino, uma nova condição das coisas resultará naturalmente. De fato, se todos os que agora são cidadãos do reino obedecessem de verdade às suas leis em todos os domínios da vida, o mundo ficaria tão diferente que dificilmente seria reconhecido. Em vista de tudo o que foi dito, não causa surpresa que a expressão “reino de Deus” seja empregada em vários sentidos na Escritura, como, por exemplo, para denotar o reinado de Deus ou do Messias, Mt 6.10; a esfera sobre a qual este governo se estende e a condição das coisas a que ele dá surgimento, Mt 7.21; 19.23, 24; 8.12; a totalidade das bênçãos e privilégios que fluem do reinado de Deus ou do Messias, Mt 13.44, 45; e a condição de coisas que assinala o auge triunfal do reino de Deus em Cristo, Mt 22.2-14; Lc 14.16-24; 13.29.

c. *É um reino presente e futuro.* Por um lado, é uma realidade espiritual presente e sempre em desenvolvimento nos corações e nas vidas dos homens, e, como tal, exerce influência numa esfera cada vez mais ampla. Jesus e os apóstolos se referem claramente ao reino como já presente no tempo deles, Mt 12.28; Lc 17.21; Cl 1.13. Isto deve ser mantido contra a grande maioria dos premilenistas dos dias atuais. Por outro lado, é também uma esperança futura, uma realidade escatológica; de fato, o aspecto escatológico do reino é o mais proeminente dos dois, Mt

7.21, 22; 19.23; 22.2-14; 25.1-13, 34; Lc 22.29, 30; 1 Co 6.9; 15.50; Gl 5.21; Ef 5.5; 1 Tm 2.12; 2 Tm 4.18; Hb 12.28; 2 Pe 1.11. Essencialmente, o reino futuro consistirá, como o do presente, no governo de Deus estabelecido e reconhecido nos corações dos homens. Mas, por ocasião da gloriosa vinda de Jesus Cristo, este estabelecimento e reconhecimento será aperfeiçoado, as forças ocultas do reino serão reveladas, e o governo espiritual de Cristo verá sua consumação num reinado visível e majestoso. Todavia, é um erro supor que o reino presente se desenvolverá quase imperceptivelmente até transformar-se no reino do futuro. A Bíblia ensina claramente que o reino futuro será anunciado por grandes mudanças cataclísmicas, Mt 24.21-44; Lc 17.22-37; 21.5-33; 1 Ts 5.2, 3; 2 Pe 3.10-12.

d. *É estreitamente relacionado com a igreja, embora não completamente idêntico a ela.* A cidadania do reino é co-extensiva com o número de membros da igreja invisível. Seu campo de operações, contudo, é maior que o da igreja, desde que visa ao domínio sobre a vida em todas as suas manifestações. A igreja visível é a organização externa do reino mais importante, e a única instituída divinamente. Ao mesmo tempo, é o meio *par excellence*, dado por Deus, para a propagação do reino de Deus na terra. É bom notar que a expressão “reino de Deus” às vezes é empregado num sentido que o torna praticamente equivalente à igreja visível, Mt 8.12; 13.24-30, 47-50. Apesar de se poder distinguir entre a igreja e o reino, não se deve procurar a distinção ao longo das linhas indicadas pelo premilenismo, que considera o reino como sendo essencialmente um reino de Israel, e a igreja como o corpo de Cristo, formado de judeus e gentios na presente dispensação. Israel era a igreja do Velho Testamento e, em sua essência espiritual, constitui uma unidade com a igreja do Novo Testamento, At 7.38; Rm 11.11-24; Gl 3.7-9; Ef 2.11-22.

### 3. DURAÇÃO DESTE REINADO.

a. *Seu começo.* As opiniões diferem sobre este ponto. Os premilenistas coerentes negam o presente reinado mediatório de Cristo e acreditam que Ele não ocupará o trono como Mediador enquanto não introduzir o milênio, quando do Seu segundo advento. E os socinianos afirmam que Cristo não foi sacerdote nem rei antes da Sua ascensão. A posição geralmente aceita pela igreja é que Cristo recebeu a Sua designação como Rei mediatório nas profundezas da eternidade, e que começou a agir como tal imediatamente após a Queda, Pv 8.23; Sl 2.6. Durante a antiga dispensação, Ele levou a cabo a Sua obra como Rei, em parte por intermédio dos juizes de Israel e em parte por intermédio dos reis típicos. Mas, embora Lhe fosse permitido governar como Mediador mesmo antes da Sua encarnação, não assumiu pública e formalmente o Seu trono nem inaugurou o Seu reino espiritual antes da Sua ascensão e elevação à mão direita de Deus, At 2.29-36; Fp 2.5-11.

b. *Seu término (?).* a opinião predominante é que o reinado espiritual de Cristo sobre a Sua igreja, quanto ao seu caráter essencial, continuará eternamente, embora sofrendo importantes alterações em seu método de operação na consumação do mundo. A duração eterna do reinado

espiritual de Cristo é ensinada explicitamente nas seguintes passagens: Sl 45.6 (comp. Com Hb 1.8); 72.17; 89.36, 37; Is 9.7; Dn 2.44; 2 Sm 7.13, 16; Lc 1.33; 2 Pe 1.11. O Catecismo de Heidelberg também fala de Cristo como o “nosso rei eterno”. Semelhantemente o faz a Confissão Belga, no capítulo XXVII. Além disso, as funções de Rei e de Cabeça exercidas por Cristo estão inextricavelmente entrelaçadas. As funções exercidas como Cabeça são subservientes às funções reais e, às vezes, são claramente expostas como as incluindo, Ef 1.21, 22; 5.22-24. Mas, certamente, Cristo jamais deixará de ser a Cabeça da Sua igreja, jamais a deixará como um corpo sem cabeça. Finalmente, o fato de que Cristo é sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque, também serve de argumento em favor da duração eterna do reinado espiritual de Cristo, desde que o Seu ofício mediatório constitui uma unidade. Contudo, Dick e Kuyper defendem a idéia de que este reinado de Cristo cessará quando Ele completar a salvação do seu povo. A única passagem da escritura à qual eles recorrem é 1 Co 15.24-28, mas, evidentemente, esta passagem não se refere ao reinado espiritual de Cristo, mas, sim, ao Seu reinado sobre o universo.

## **B. O Reinado de Cristo Sobre o Universo.**

1. A NATUREZA DESTE REINADO. Com a expressão *regnum potentiae* nos referimos ao domínio do Deus e homem Jesus Cristo sobre o universo, Sua administração providencial e judicial de todas as coisas, no interesse da igreja. Como rei do universo, o Mediador guia de tal maneira os destinos dos indivíduos, dos grupos sociais e das nações, que promove o crescimento, a purificação gradual e a perfeição final do povo que Ele remiu com o Seu sangue. Nessa capacidade, Ele também protege os Seus dos perigos a que são expostos no mundo, e vindica a Sua justiça com a sujeição e destruição de todos os Seus inimigos. Neste reinado de Cristo vemos o restabelecimento inicial do reinado original do homem. A idéia de que Cristo governa agora os destinos dos indivíduos e das nações no interesse da Sua igreja, que Lhe custou o Seu sangue, é muito mais consoladora que a noção de que agora Ele é “um refugiado no trono do céu”.

2. A RELAÇÃO DO REGNUM POTENTIAE COM O REGNUM GRATIAE. O reinado de Cristo sobre o universo é subserviente ao Seu reinado espiritual. É incumbência de Cristo, como o Rei ungido, estabelecer o reino espiritual de Deus, governá-lo e protegê-lo contra as forças hostis. Ele tem que fazer isto num mundo que está sob o poder do pecado e tendente a opor-se a todos os esforços espirituais. Se esse mundo estivesse fora do domínio de Cristo, facilmente frustraria todos os seus esforços. Por isso, Deus O revestiu de autoridade sobre o mundo, para que Ele pudesse dominar todos os poderes, forças e movimentos do mundo e, assim, pudesse garantir um alicerce seguro para o Seu povo no mundo, e protegê-lo contra os poderes das trevas. Estes não podem derrotar os Seus propósitos, e são constrangidos a prestar-lhes serviço. Sob o governo benéfico de Cristo, até a ira do homem é levada a louvar a Deus.



3. DURAÇÃO DESTE REINADO. Cristo foi formalmente investido neste reinado sobre o universo quando foi exaltado à destra de Deus. Foi uma prometida recompensa por Seus labores, Sl 2.8, 9; Mt 28.18; Ef 1.20-22; Fp 2.9-11. Esta investidura fazia parte da exaltação do Deus e homem. Ela não Lhe deu nenhum poder ou autoridade que Ele já não possuísse como Filho de Deus; tampouco aumentou o Seu território. Mas o Deus e homem, o Mediador, tornou-se agora possuidor desta autoridade, e a Sua natureza humana passou a participar da glória desta possessão real. Ademais, o governo do mundo passou agora a ser subserviente aos interesses da igreja de Jesus Cristo. E este reinado de Cristo durará até completar-se a vitória sobre os inimigos e até quando a morte for abolida, 1 Co 15.24-28. Na consumação de todas as coisas, o Deus e homem renunciará à autoridade a Ele conferida para um propósito especial, visto não haver mais necessidade dela. Ele devolverá a Deus o encargo para o qual fora comissionado, para que Deus seja tudo em todos. O propósito terá sido cumprido; a humanidade estará redimida; e, com isso, a realza original do homem terá sido restabelecida.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Em quem Cristo foi tipificado como profeta no Velho Testamento? 2. Como se distinguiram os profetas verdadeiros dos falsos? 3. Como diferiam os profetas e os sacerdotes como mestres? 4. O que era característico do sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque? 5. Os sacrifícios de Caim e Abel foram piaculares? 6. Com que fundamentos Jowett, Maurice, Young e Bushmell negam o caráter vicário e típico-profético dos sacrifícios mosaicos? 7. Qual a diferença entre expiação, propiciação, reconciliação e redenção? 8. Que explica a generalizada aversão pelo caráter objetivo da expiação? 9. Que argumentos são apresentados para refutar a necessidade da expiação? 10. Por que a substituição penal é praticamente impossível entre os homens? 11. A oferta universal de salvação implica necessariamente uma expiação universal? 12. Que é feito da doutrina da expiação na teologia “liberal” moderna? 13. Quais os dois *parakletoi* que temos, segundo a Escritura, e como difere a obra de ambos? 14. Qual a natureza da obra intercessória de Cristo? 15. As nossas orações intercessórias são como as de Cristo? 16. Cristo sempre é chamado “Rei dos judeus”? 17. Os premilenistas negam somente o reinado espiritual atual de Cristo, ou também o Seu reinado sobre o universo?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 394-455, 538-550; Kuyper, *Dict Dogm., De Christo*, III, p. 3.196; Vos, *Geref Dogm.* III, p. 93-197; Hodge, *Syst. Theol* II, p. 455-609; Sheed, *Dogm. Theol.* II, p. 353-489; Dabney, *Syst. And Polemic Theol.*, p. 483-553; Dorner, *Syst. Of Chr. Doct.* III, p. 381-429; IV, p. 1-154; Valentine, *Chr. Theol* II, p. 96-185; Pope, *Chr. Theol.* II, p. 196-316; Calvin, *Institutes*, Livro II, capítulos XV-XVII; Watson, *Institutes* II, p. 265-498; Schmid, *Doct. Theol. Of the Evv. Luth. Church*, p. 344-382; Micklem, *What Is the Faith?*, p. 188-205; Brunner, *The Mediator*, p. 399-590; Stevenson, *The Offices of Christ*; Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*; Meeter, *The Heavenly High-Priesthood of Christ*; A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrificie*; Faber, *The Origin of Expiatory Sacrifice*; Davison, *The Origin*

*and Intent of Primitive Sacrifice*; Symington, *Atonement and Intercession*; Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*; Franks, *History of the Doctrine of the Work of Christ* (2 volumes); D. Smith, *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*; Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*; McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement*; Bushnell, *Vicarious Sacrifice*; Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*; Kuyper, *Dat de Genade Particulier Is*; Bouna, *Geen Algemeene Verzoening*; De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theology*; S. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*; Smeaton, *Our Lord's Doctrine of Atonement*; *ibid*; *The Apostles Doctrine of the Atonement*; Cunningham, *Historical Theology* II, p. 237-370; Creighton, *Law and the Cross*; Armour, *Atonement and Law*; Mathews, *The Atonement and the Social Process*; e outras obras mais sobre a expiação, de Martin, A. A. Hodge, Crawford, Dale, Dabney, Miley, Mozley e Berkhof.