



TÓPICOS EM TEOLOGIA PURITANA – CRISTOLOGIA¹.

Partindo de uma Teologia puritana das alianças, passamos a considerar o fundamento de tal na Pessoa e na obra de Jesus Cristo. Até certo ponto, fomos apresentados a Cristo em nossa consideração sobre Ele como a segunda Pessoa da Trindade e, especificamente, em nosso entendimento da doutrina da geração eterna. Portanto, embora consideremos o Cristo dos primeiros credos, não abordaremos esse tópico vital neste artigo.

Primeiro, Cristo como **“o Filho eterno de Deus, tornou-se homem²”** para cumprir o seu papel de Redentor³. Deus, que estava determinado a ter um povo para si próprio, só poderia assegurá-lo como tal através da ação “restauradora”, diz William Ames⁴, de um mediador entre Deus e a humanidade caída e alienada (1 Timóteo 2:5). Ele mostra a sua **“aptidão [...] para realizar a obra de redenção”** dos homens, assumindo a carne, argumenta Ames. **“Cristo tomou a nossa carne”**, observa Thomas Watson, que poderia sofrer na mesma natureza que os pecadores e saber **“como ter pena”** deles no processo⁵.

Segundo, Cristo na sua encarnação foi, e continua a ser, uma Pessoa em duas naturezas como o Deus–homem. Os puritanos afirmaram a Cristologia Ortodoxa dos primeiros concílios ecumênicos enquanto repudiaram os faltosos da época (por exemplo, o socinianismo). Assim, defenderam a divindade plena de Cristo (com Nicéia, 325) e a humanidade (com Constantinopla, 381), e a união hipostática (“uma subsistência” com uma **“dupla forma de subsistência”** –

¹ Bob McKelvey. “Themes in Puritan Theology – Christology, Artigo em Inglês — <https://www.reformation21.org/blog/themes-in-puritan-theology-christology> — Acessado em 2022.

² BCW, Q21.

³ BCW, Q21.

⁴ The Marrow of Sacred Divinity, 1627.

⁵ A Body of Divinity, 1692.





Ames) das duas naturezas numa só Pessoa (com Éfeso, 431, e Calcedônia, 451). Como Mark Jones observa, isto certamente não retirou as preocupações reformadas com as tendências católicas romanas e luteranas de subjugar a humanidade de Cristo com a sua divindade enquanto afirmava a **“dupla consubstancialidade”** de Cristo (da mesma substância com o homem e Deus). Assim, os ortodoxos reformados foram cuidadosos em manter **“a integridade da natureza humana”** de Cristo, tanto no que diz respeito aos seus estados de humilhação como de exaltação⁶.

Podemos ver algo deste esforço no Breve Catecismo de Westminster⁷, que evidencia uma ênfase detalhada na humanidade de Cristo. Assim, a Pergunta 22 — Como Cristo, sendo o Filho de Deus, se fez homem? —, toma como ponto de partida a linguagem de duas naturezas numa só Pessoa, para abordar mais explicitamente a forma de encarnação que Cristo assumiu **“para si um verdadeiro corpo e uma alma razoável, sendo concebido pelo poder do Espírito Santo no ventre da virgem Maria, e nascido dela, mas sem pecado”**. A Confissão de Fé de Westminster⁸ complementa estes pensamentos concisos e cristalinos com a menção de que Cristo: — **“tomou sobre si a natureza humana com todas as suas propriedades essenciais e enfermidades comuns, contudo sem pecado”**; exibiu **“duas naturezas, inteiras, perfeitas e distintas – a Divindade e a humanidade – foram inseparavelmente unidas em uma só Pessoa, sem conversão composição ou confusão”**; e **“em sua natureza humana unida à divina, foi santificado e sem medida ungido com o Espírito Santo tendo em si todos os tesouros de sabedoria e ciência”**.

⁶ Joel Beeke e Mark Jones, *A Puritan Theology*, Reformation Heritage, 2012.

⁷ BCW, Q21 – 22.

⁸ CFW, 8.2 – 3.





Terceiro, nesta união de duas naturezas existe **“uma comunicação pessoal de propriedades”** sem “transferência” (Ames). Por outras palavras, Cristo realiza tudo como Pessoa, ainda que as suas operações existam próprias de cada natureza. Ames observa, **“as propriedades de uma natureza’ podem ser ‘atribuídas para a Pessoa inteira”** (por exemplo, Cristo morreu) ou para a **“outra natureza por causa da Pessoa”** (por exemplo, Deus se manifestou em carne [sendo] recebido acima na glória – 1 Timóteo 3:16) ou coisas **“próprias da Pessoa como um todo’ são ‘atribuídas a qualquer uma das naturezas”** (por exemplo, “homem” Cristo como mediador – 1 Timóteo 2:5). Esta comunicação não é apenas palavras, mas também **“não é tão real que a propriedade de uma natureza passe”** para a outra. Assim, vemos em Cristo **“duas compreensões”**, uma divina e onisciente (João 21:17) e a outra humana **“pela qual ainda não sabia algumas coisas”** (Marcos 13:32). Da mesma forma, Ele tinha **“duas vontades, uma divina (Lucas 5:13) e a outra humana juntamente também com um apetite natural (Mateus 26:39)”**. Com um enfoque adequado na comunicação de atributos (communication idiomatum), Ames rejeita o abuso católico romano e luterano de tais atributos na Ceia do Senhor, onde uma verdadeira comunicação de propriedades permite erroneamente que a natureza humana de Cristo esteja **“em muitos lugares ao mesmo tempo (ubiquidade)”**. Aponta também a “doação real (verdadeira)” católica romana na qual a natureza humana obtém capacidades divinas (por exemplo, negada em Mateus 26:39), que é–nos revelado – **“E, indo um pouco mais para diante, prostrou-se sobre o seu rosto, orando e dizendo: — Meu Pai, se é possível, passe de mim este cálice; todavia, não seja como eu quero, mas como tu queres”**.





Quarto, Cristo mostrou sua “aptidão” como nosso Redentor, em parte, assumindo seu “ofício” para **“obter salvação para os homens”** (Ames). Através do eterno Pacto de Redenção, observa Ames, o Pai **“ordenou o seu Filho a este ofício”**, ao concordar em **“fazer-se a si mesmo um sacrifício pelo pecado”**. Este tríplice ofício mediador (de acordo com a Teologia Reformada, Medieval e Patrística) é **“de um Profeta, de um Sacerdote, de um Rei”** como Cristo, respectivamente: — **“revelou toda a vontade de Deus que provê a salvação”** (por exemplo, Deuteronômio 18:15), **“eliminando por sacrifício os pecados dos homens, os purificando, e obtendo o favor de Deus para eles”** (por exemplo, Romanos 5:10); **“dispensando e administrando todas as coisas com poder e autoridade”** (por exemplo, Deuteronômio 2:44).

“Cada aspecto deste ofício mediador é cumprido tanto na humanidade como na divindade do Redentor”, diz Ames — **“cada natureza o que lhe é próprio⁹”**.

Ele tinha de ser Deus, para **“para poder sustentar a natureza humana e guardá-la de cair debaixo da ira infinita de Deus e do poder da morte; para dar valor e eficácia aos seus sofrimentos, obediência e intercessão; e para satisfazer a justiça de Deus, conseguir o seu favor, adquirir um povo peculiar, dar a este povo o seu Espírito, vencer todos os seus inimigos e conduzi-lo à salvação eterna¹⁰”**. Da mesma forma, Ele teve de ser homem, para **“poder levantar a nossa natureza e obedecer à Lei, sofrer e interceder por nós em nossa natureza, e simpatizar com as nossas enfermidades; para que recebêssemos a adoção de filhos, e tivéssemos conforto e acesso com confiança ao trono da graça¹¹”**.

⁹ CFW, 8.7.

¹⁰ CMW, Q38.

¹¹ CMW, Q39.





Quinto, Cristo como um mediador **“comprou a redenção”** por **“sua perfeita obediência e pelo sacrifício de si mesmo”**, no qual, Ele **“satisfez plenamente à justiça do Pai¹²”**. Embora a satisfação sacerdotal por Cristo mencionada na Confissão de Fé de Westminster não empregue a linguagem explícita da **“substituição penal”**, isso não significa um retorno à visão de satisfação de Anselmo, onde Cristo, em vez de ser punido pelos transgressores, faz o pagamento para restaurar a infinita desonra feita ao Pai¹³. Note-se mais importante que se diz que Ele satisfaz a “justiça” do Pai e não a sua honra especificamente¹⁴. Assim, Thomas Watson, ao discutir a satisfação sacerdotal de Cristo (que ele também chama de “expição”), deixa bem claro o que Cristo faz pelos pecadores: — **“Unus peccat, alius plectitur — Um homem peca, outro leva o castigo¹⁵”**. Da mesma forma, o foco de Watson na obediência ativa e passiva como satisfação encontra concordância com Edward Leigh, que observa que, por meio de Cristo, devemos não apenas **“satisfazer a Deus por nossa injustiça, mas também realizar justiça perfeita, caso contrário não poderíamos ser admitidos em seu favor¹⁶”**.

Sexto, esta satisfação ocorreu para todos a quem o Pai deu a Cristo, o eleito¹⁷. À primeira vista, a CFW 3.6 e 8.5, parece deixar claro que Cristo como um mediador comprou a redenção particularmente apenas para os eleitos. Na linguagem popular (baseada na expressão equivocada T.U.L.I.P.), a de Cristo foi uma “expição limitada”. Certamente, a alegação arminiana (remonstrante) de que Cristo morreu efetivamente por todos (e por implicação morreu definitivamente por ninguém) é rejeitada aqui. No

¹² CFW, 8.5.

¹³ Ver discussão em J.V. Fesko, *The Theology of the Westminster Standards*.

¹⁴ CFW, 8.5 e CMW, Q25.

¹⁵ *A Body of Divinity*, 1692.

¹⁶ *A System or Body of Divinity*, 1654.

¹⁷ CFW, 8.5 – cf. 3.6.





entanto, como observa Fesko, a expressão confessional sobre a extensão da expiação parece mais matizada do que um particularismo estrito de Cristo morrendo apenas pelos eleitos.

Olhando para a bolsa de estudos de Chad Van Dixhoorn¹⁸ (teólogo e historiador) e em linha com a pesquisa de Richard Müller (um dos mais famosos teólogos históricos), Fesko discute evidências de que a Assembléia nunca rejeitou abertamente a Universalismo Hipotético britânico (por exemplo, John Davenant, John Preston e James Ussher) presente na época. Isso parece provavelmente baseado nos debates da Assembléia sobre a extensão da expiação e no testemunho posterior de Richard Baxter sobre eles. O universalismo hipotético surgiu claramente no Sínodo de Dort (por exemplo, Davenant) e foi considerado de acordo com seus Cânones.

Ela basicamente propunha, um tanto de acordo com o argumento comum da Reforma (e Medieval) de que Cristo morreu suficientemente por todos e eficientemente pelos eleitos, que a morte de Cristo foi ordenada para tornar toda a humanidade salvável, mas foi eficientemente aplicada apenas aos eleitos. Isso vai além da idéia mais comum de que a morte de Cristo foi de valor suficiente para salvar a todos enquanto foi ordenada apenas para os eleitos.

Da mesma forma, esta ordenação de uma satisfação universal para toda a humanidade condicionada à fé difere do Amyraldianismo (por exemplo, Moise Amyraut e John Cameron) estabelecendo um decreto hipotético de predestinação de toda a raça humana condicionada à fé. Subsequente a este decreto, o amiraldiano argumenta que Deus decreta fé para os eleitos apenas à parte da qual eles nunca acreditariam. Podemos não aceitar as alegações do

¹⁸ The Minutes and Papers of the Westminster Assembly, 1643 – 1652, 5 vols., Oxford, 2012.





universalista hipotético, mas devemos considerar seriamente sua prevalência e aceitação entre os puritanos.

Paz e graça.
Pr. Dr. Plínio Sousa¹⁹.

¹⁹ Tradutor: — revisão, notas e significações.

