

FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA DE SÃO PAULO

Adolfo José do Carmo Costa

**A PRESERVAÇÃO DOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS DE DEUS NA
ENCARNAÇÃO DO VERBO**

Um Estudo Cristológico da União Hipostática à Luz da Teologia Reformada

**SÃO PAULO
2026**

Adolfo José do Carmo Costa

**A PRESERVAÇÃO DOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS DE DEUS NA
ENCARNAÇÃO DO VERBO**

Um Estudo Cristológico da União Hipostática à Luz da Teologia Reformada

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito no curso de
Bacharel em Teologia da Faculdade
Teológica Batista de São Paulo.

Orientador: Prof. Me. Joerley Orlando de
Oliveira Cruz

**SÃO PAULO
2026**

Costa, Adolfo José do Carmo.

A preservação dos atributos incommunicáveis de Deus na encarnação do Verbo. Um estudo cristológico da união hipostática à luz da teologia reformada / Adolfo José do Carmo Costa. - São Paulo, 2026.

130 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Teologia) -

Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

Orientador: Prof. Me. Joerley Orlando de Oliveira Cruz

1. Cristologia. 2. Encarnação. 3. União hipostática. 4. Atributos Incommunicáveis. 5. Kenosis 6. Teologia Reformada I. Título. II. Cruz, Joerley Orlando de Oliveira.

CDD 232.8

Adolfo Jose do Carmo Costa

**A PRESERVAÇÃO DOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS DE DEUS NA
ENCARNAÇÃO DO VERBO**

Um Estudo Cristológico da União Hipostática à Luz da Teologia Reformada

Relatório final, apresentado a Faculdade
Teológica Batista de São Paulo, como
parte das exigências para a obtenção do
título de Bacharel em Teologia.

São Paulo, ____ de _____ de ____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Me. Joerley Orlando de Oliveira Cruz
Orientador

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a Deus, fonte de toda sabedoria e conhecimento, cuja graça sustenta e conduz o universo.

À minha esposa, Deize Aparecida de Paula Costa pelo apoio constante, incentivo e amor incondicional ao longo desta jornada acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, por sua fidelidade, por sua graça sustentadora e por sua direção precisa ao longo de todo este percurso acadêmico e de vida. Sua mão providencial foi discernível em cada etapa desta pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Me. Joerley Orlando de Oliveira Cruz, expresso minha mais profunda gratidão pela orientação segura, pela paciência pedagógica, pela dedicação exemplar e pelas contribuições fundamentais que moldaram, com rigor e sensibilidade, a estrutura e o conteúdo deste trabalho.

À Faculdade Teológica Batista de São Paulo, pela excelência na formação teológica, pelo ambiente acadêmico estimulante e pelo compromisso com o ensino fiel e integrado da Palavra de Deus.

Aos meus irmãos em Cristo, amigos e colegas de jornada, pelo apoio, pelo incentivo, pela solidariedade e pela compreensão que tornaram possível a perseverança necessária até a conclusão desta obra.

EPÍGRAFE

*“No princípio era o Verbo, e o Verbo estava
com Deus, e o Verbo era Deus.”*

(João 1:1)

RESUMO

A cristologia ocupa posição basilar na arquitetura da dogmática cristã, visto que a compreensão ontológica da pessoa de Jesus Cristo determina o paradigma hermenêutico para a revelação divina e para a economia da salvação. A presente pesquisa, de natureza qualitativa e bibliográfica, investiga, em profundidade, a manifestação dos atributos incomunicáveis de Deus; asseidade, simplicidade, eternidade, imutabilidade, onipresença, onipotência e onisciência na encarnação e no ministério terreno de Jesus Cristo, sob o prisma da teologia sistemática reformada, tendo em Herman Bavinck o referencial de maior coerência teológica para a investigação. O estudo desenvolve, em sete capítulos, a definição precisa de cada atributo incomunicável; a exposição do dogma cristológico do Concílio de Calcedônia (451 d.C.) e da doutrina da união hipostática, incluindo as categorias de *anhypostasia* e *enhypostasia*; a análise comparada e pedagógica entre o *communicatio idiomatum* luterano em seus três gêneros clássicos, *idiomaticum*, *apotelesmaticum* e *maiestaticum* e o *extra Calvinisticum* reformado; a manifestação bíblica desses atributos no ministério terreno de Cristo, com exame dos milagres registrados em Mateus, Marcos, Lucas e João; a exegese histórico-gramatical, termo a termo, do hino cristológico de Filipenses 2.5–11, com especial atenção ao verbo grego *ἐκένωσεν* (*ekenōsen*); a cristologia do Evangelho segundo Lucas, como testemunho narrativo da convergência entre finitude humana e transcendência divina; e, por fim, a mediação teantrópica de Cristo e suas implicações soteriológicas.

Conclui-se, portanto, que a encarnação do Verbo não representa diminuição ontológica da divindade, mas a assunção real da natureza humana pelo Filho eterno, preservando-se integralmente os atributos incomunicáveis de Deus na unidade da pessoa de Cristo.

Palavras-chave: Cristologia; Encarnação; União hipostática; Atributos incomunicáveis; Kenosis; Teologia reformada.

ABSTRACT

Christology occupies a constitutive and foundational locus within Christian dogmatics, insofar as the ontological apprehension of the person of Jesus Christ governs the hermeneutical horizon of divine revelation and the very intelligibility of the economy of salvation. This qualitative and bibliographical study investigates the manifestation of God's incommunicable attributes, namely aseity, simplicity, eternity, immutability, omnipresence, omnipotence, and omniscience, in the incarnation and earthly ministry of Jesus Christ, under the framework of Reformed systematic theology, with Herman Bavinck serving as the principal theological reference for the present inquiry. Structured in seven chapters, the study develops, first, a precise dogmatic definition of each incommunicable attribute; second, an exposition of the Christological dogma of the Council of Chalcedon (A.D. 451) and of the doctrine of the hypostatic union, including the categories of *anhypostasia* and *enhypostasia*; third, a comparative and pedagogical analysis between the Lutheran *communicatio idiomatum*, in its three classical genera, *idiomaticum*, *apotelesmaticum*, and *maiesticum*, and the Reformed *extra Calvinisticum*; fourth, an examination of the biblical manifestation of these attributes in Christ's earthly ministry, with particular attention to the miracles recorded in Matthew, Mark, Luke, and John; fifth, a historical-grammatical, term-by-term exegesis of the Christological hymn in Philippians 2:5-11, with special attention to the Greek verb *ἐκένωσεν* (*ekenōsen*); sixth, an exploration of the Christology of the Gospel according to Luke as a narrative witness to the convergence of human finitude and divine transcendence; and finally, an analysis of Christ's theanthropic mediation and its soteriological implications. The study concludes that the incarnation of the Word does not entail any ontological diminishment of divinity, but rather the true assumption of human nature by the eternal Son, such that God's incommunicable attributes remain fully preserved within the unity of Christ's person.

Keywords: Christology; Incarnation; Hypostatic Union; Incommunicable Attributes; Kenosis; Reformed Theology.

SUMÁRIO

EPÍGRAFE	7
INTRODUÇÃO.....	10
1 FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS E DEFINIÇÃO SISTEMÁTICA DOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS DE DEUS	16
1.1 A doutrina de Deus como fundamento da cristologia	16
1.2 A asseidade divina (<i>aseitas</i>).....	17
1.3 A simplicidade divina (<i>simplicitas</i>)	18
1.4 A eternidade divina (<i>aeternitas</i>)	19
1.5 A imutabilidade divina (<i>immutabilitas</i>)	20
1.6 A onipresença e a imensidade divinas (<i>immensitas</i>)	21
1.7 A onipotência divina (<i>omnipotentia</i>)	22
1.8 A onisciência divina (<i>omniscientia</i>).....	23
1.9 Quadro comparativo dos atributos incommunicáveis na teologia reformada	23
1.10 Síntese do capítulo	24
2 O DOGMA DE CALCEDÔNIA E A DOUTRINA DA UNIÃO HIPOSTÁTICA	26
2.1 A necessidade dogmática da cristologia ortodoxa	26
2.2 Contexto histórico do Concílio de Calcedônia	26
2.3 A Definição de Calcedônia	27
2.4 Os quatro advérbios calcedonianos	27
2.4.1 <i>Asynchytos</i> (ἀσυνχύτως) — sem confusão	28
2.4.2 <i>Atreptos</i> (ἀτρέπτως) — sem mudança	28
2.4.3 <i>Adiairetos</i> (ἀδιαίρετως) — sem divisão	28
2.4.4 <i>Achoristos</i> (ἀχωρίστως) — sem separação	28
2.5 A doutrina da união hipostática.....	29
2.6 <i>Anhypostasia</i> e <i>enhypostasia</i>	29
2.7 Refutação sistemática das heresias cristológicas	30
2.7.1 Docetismo	31
2.7.2 Arianismo	31
2.7.3 Apolinarismo	31
2.7.4 Nestorianismo	32
2.7.5 Eutiquianismo e monofisismo	32
2.8 Implicações soteriológicas da união hipostática.....	32
2.9 Síntese do capítulo	33

3 COMMUNICATIO IDIOMATUM & EXTRA CALVINISTICUM: UMA ANÁLISE DOGMÁTICA	34
3.1 O desdobramento pós-calcedoniano da cristologia	34
3.2 A doutrina do <i>communicatio idiomatum</i> : fundamentos comuns	34
3.3 Os três gêneros clássicos do <i>communicatio idiomatum</i>	35
3.3.1 Genus idiomaticum	35
3.3.2 Genus apotelesmaticum	36
3.3.3 Genus maiestaticum	36
3.4 O <i>genus maiestaticum</i> e a ubiquidade do corpo de Cristo	37
3.5 O <i>Extra Calvinisticum</i> : a infinitude do Logos para além da carne	37
3.6 Fundamentação bíblica do <i>Extra Calvinisticum</i>	38
3.7 A controvérsia eucarística: o pano de fundo histórico da divergência	40
3.8 O problema ontológico da ubiquidade	40
3.9 Relação entre o <i>Extra Calvinisticum</i> e os atributos incommunicáveis de Deus	42
3.10 Síntese do capítulo	44
4 A MANIFESTAÇÃO DOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS NO MINISTÉRIO TERRENO DE JESUS CRISTO	45
4.1 A revelação do ser divino na encarnação de Cristo	45
4.2 A manifestação da autoridade divina nos milagres de Cristo	46
4.3 Análise bíblica dos milagres nos Evangelhos sinóticos e joanino	47
4.3.1 Milagres no Evangelho segundo Mateus	47
4.3.2 Milagres no Evangelho segundo Marcos	48
4.3.3 Milagres no Evangelho segundo João	49
4.4 Implicações cristológicas e soteriológicas da manifestação dos atributos	49
4.5 Síntese do capítulo	50
5 EXEGESE HISTÓRICO-GRAMATICAL DA KENOSIS EM FILIPENSES 2.5–11	52
5.1 Filipenses 2.5–11 como epicentro da cristologia neotestamentária	52
5.2 Contexto literário e estrutura do hino cristológico	52
5.3 Análise exegética do versículo 6: a pré-existência divina do Filho	53
5.3.1 <i>Morphē theou</i> (μορφή θεοῦ): a forma de Deus	53
5.3.2 <i>Hyparchōn</i> (ὑπάρχων): a subsistência contínua e preexistente	55
5.3.3 <i>Ouch harpagmon hēgēsato</i> (οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο): a recusa da auto exaltação	56
5.4 A análise central do versículo 7: <i>ekenōsen</i> e seus participios qualificadores	56
5.4.1 A forma gramatical do verbo <i>kenoō</i>	58

5.4.2 Morphēn doulou labōn (μορφὴν δούλου λαβών): assumindo a forma de servo	59
5.4.3 En homoiōmati anthrōpōn genomenos (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος): tornando-se em semelhança de homens	60
5.5 A kenosis por adição, não por subtração: síntese gramatical	60
5.6 Refutação exegética das teorias kenóticas modernas	62
5.7 Análise do versículo 8: <i>schēma</i> e a obediência até a morte	65
5.7.1 Schēmati heuretheis hōs anthrōpos (σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος)	65
5.7.2 A obediência até a morte de cruz	65
5.8 Análise dos versículos 9–11: a exaltação soberana	66
5.8.1 Hyperypsōsen (ὑπερύψωσεν): a superexaltação	66
5.8.2 O nome acima de todo nome e a confissão universal do senhorio	66
5.9 Integração sistemática com os atributos incomunicáveis	67
5.10 A Consciência Humana de Cristo e o Problema de Marcos 13:32	68
5.11 Síntese do capítulo	70
6 A CRISTOLOGIA DO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: A CONVERGÊNCIA ENTRE FINITUDE HUMANA E TRANSCENDÊNCIA DIVINA	72
6.1 A Narrativa teológica Lucana como Perspectiva Insubstituível	72
6.1.1 A singularidade da cristologia lucana	73
6.2 Lucas e a verdadeira humanidade de Cristo	73
6.3 Lucas 2.52: o crescimento em sabedoria e a onisciência divina	74
6.4 A Unção Messiânica em Lucas 4:1 e 4:14: A Articulação entre o Logos e o Espírito Santo	76
6.5 Lucas 5.16 e 6.12: a vida de oração do Mediador	78
6.6 Lucas 5.20–22: a onisciência e a autoridade divina para perdoar pecados	79
6.7 Lucas 8.22–25: a onipotência sobre a natureza	82
6.8 Lucas 7.11–17: a ressurreição do filho da viúva de Naim	85
6.9 Lucas 22.39–44: a agonia do Getsêmani e a profundidade da humanidade real	87
6.10 O <i>Extra Calvinisticum</i> na cristologia narrativa de Lucas	90
6.11 Síntese do capítulo	93
7 A MEDIAÇÃO TEANTRÓPICA DE CRISTO E AS IMPLICAÇÕES SOTERIOLÓGICAS DA UNIÃO HIPOSTÁTICA	96
7.1 A Mediação Teantrópica: Definição Técnica e Rastreamento Histórico	96
7.1.1 A centralidade da pessoa de Cristo na economia da redenção	98
7.2 O Diálogo Contemporâneo: A Mediação em Torrance e a União Hipostática em Crisp	101

7.2.1 A necessidade teológica do mediador divino-humano.....	104
7.3 A união hipostática como fundamento ontológico da redenção	106
7.4 A mediação teantrópica: definição e fundamentação dogmática.....	109
7.5 A relação sistemática entre os atributos incommunicáveis e a obra redentora.....	112
7.6 A redenção como revelação plena do caráter de Deus.....	116
7.7 A dimensão escatológica da obra redentora de Cristo	118
7.8 Síntese do capítulo	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	125
REFERÊNCIAS	129

INTRODUÇÃO

A cristologia ocupa lugar central na teologia cristã porque nela converge, de modo decisivo, a revelação de Deus e a possibilidade da redenção humana. Entre os temas que compõem esse campo, a encarnação do Verbo impõe uma das mais altas exigências dogmáticas, uma vez que obriga o pensamento teológico a articular, com precisão, a plena divindade e a plena humanidade de Jesus Cristo na unidade de uma só pessoa. À luz da definição de Calcedônia, a encarnação não deve ser compreendida como alteração da essência divina, mas como a assunção da natureza humana pelo Filho eterno de Deus, sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação. Nesse horizonte, a presente investigação concentra-se no problema da preservação dos atributos incomunicáveis de Deus na encarnação do Logos, examinando como a tradição reformada sustenta a integridade da divindade de Cristo sem enfraquecer a realidade de sua experiência humana histórica.¹

A investigação da pessoa de Jesus Cristo exige, preliminarmente, uma definição rigorosa dos limites da linguagem teológica. Ao tratarmos do Verbo infinito, confrontamo-nos com a impossibilidade de uma compreensão exaustiva da essência divina pela mente finita. Conforme assevera Herman Bavinck, todo o conhecimento humano de Deus possui caráter analógico, o que significa que nossa linguagem sobre os atributos divinos não é unívoca, como se os termos aplicados a Deus e às criaturas fossem idênticos em sentido e extensão, nem equívoca, como se não houvesse qualquer correspondência real entre o Criador e sua criação. A revelação de Deus em Cristo constitui, nesse sentido, a expressão suprema dessa analogia, pois o infinito se comunica através do finito sem deixar de ser infinito, e o finito é assumido sem ser dissolvido. Esse pressuposto epistemológico oferece a base necessária para falar verdadeiramente do mistério da encarnação sem pretender esgotá-lo conceitualmente.²

A importância dessa temática pode ser observada ao longo de toda a história do pensamento cristão. Desde os debates cristológicos da igreja antiga até as formulações sistemáticas da teologia reformada contemporânea, a pergunta acerca da identidade de Jesus Cristo permanece no centro da reflexão teológica. A confissão

¹ CALVINO, João. Institutas da religião cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

² BAVINCK, Herman. Dogmática reformada. São Paulo: Cultura Cristã, v. 2, 2012.

neotestamentária apresenta Cristo simultaneamente como verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem confusão das naturezas e sem divisão da pessoa. O prólogo do Evangelho de João declara que “o Verbo era Deus” e, em seguida, que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1.1, 14). De modo semelhante, o apóstolo Paulo afirma que “nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade” (Cl 2.9), enquanto a Epístola aos Hebreus descreve o Filho como “o resplendor da glória e a expressão exata do ser de Deus” (Hb 1.3). Essas afirmações escriturísticas formam o alicerce sobre o qual a igreja desenvolveu, ao longo dos séculos, sua doutrina cristológica.³

Essa dupla afirmação, segundo a qual Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, impõe a necessidade de relacionar a cristologia à doutrina de Deus com máxima precisão conceitual. Nesse ponto, torna-se indispensável a distinção pedagógica entre atributos comunicáveis, isto é, perfeições que encontram reflexo analógico e finito na criatura, como amor, justiça e santidade, e atributos incommunicáveis, que pertencem exclusivamente ao ser absoluto de Deus, entre os quais se destacam a asseidade, a simplicidade, a eternidade, a imutabilidade, a onipotência, a onisciência e a onipresença. Tal distinção, contudo, não deve ser entendida como se houvesse partes ou compartimentos no ser divino. Conforme observa Herman Bavinck, os atributos de Deus não são componentes de sua essência, mas modos legítimos pelos quais a mente humana, limitada e finita, apreende a plenitude simples e indivisível do ser divino revelado nas Escrituras. É precisamente nessa interface entre a doutrina de Deus e a doutrina de Cristo que se insere a questão central desta pesquisa.⁴

O problema central desta pesquisa consiste em examinar de que modo a encarnação do Filho de Deus pode ser afirmada sem que se atribua à divindade qualquer espécie de mutação, limitação essencial ou esvaziamento ontológico. Em termos mais precisos, pergunta-se como a teologia reformada sustenta a preservação dos atributos incommunicáveis de Deus na pessoa de Jesus Cristo, considerando que o testemunho bíblico também apresenta, de maneira inequívoca, a realidade de sua humanidade histórica, finita e passível. A tensão teológica não se encontra na

³ BERKHOF, Louis. Teologia sistemática. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

⁴ BAVINCK, Herman. Dogmática reformada. São Paulo: Cultura Cristã, v. 2, 2012.

confissão simultânea da plena divindade e da plena humanidade de Cristo em si mesma, mas na necessidade de explicitar conceitualmente como essas duas naturezas subsistem na unidade da pessoa do Mediador sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação. Nesse sentido, a investigação volta-se criticamente contra interpretações que, em nome da realidade da encarnação, acabam por sugerir a suspensão funcional ou a abdicação ontológica de atributos divinos, comprometendo a coerência da cristologia clássica e a integridade da doutrina de Deus.⁵

Tal problema conduz diretamente ao núcleo da cristologia bíblica e exige uma formulação conceitual capaz de fazer justiça, ao mesmo tempo, à transcendência divina e à realidade histórica da encarnação. O testemunho das Escrituras não autoriza compreender a união entre divindade e humanidade em Cristo como mistura, mutação ou alternância de essências, mas como união pessoal do Filho eterno com a natureza humana por ele assumida na história. Nesse sentido, a reflexão reformada oferece um aparato dogmático particularmente consistente, ao afirmar que a encarnação não representa a conversão da divindade em humanidade, nem a redução funcional da essência divina, mas a presença do Verbo na carne sem perda daquilo que lhe pertence por natureza. A questão, portanto, não consiste em saber se Cristo foi verdadeiramente homem ou verdadeiramente Deus, pois a fé cristã confessa ambas as realidades sem hesitação, mas em explicitar de que modo a plena divindade do Logos permanece íntegra precisamente no ato em que ele assume, em unidade pessoal, uma humanidade autêntica, finita e passível.⁶

A tradição reformada, em continuidade crítica com os símbolos da igreja antiga, desenvolveu um aparato conceitual particularmente robusto para preservar essa tensão sem dissolver nem a transcendência divina nem a realidade da humanidade assumida. Teólogos como João Calvino, Herman Bavinck e Louis Berkhof insistem em que a encarnação não representa uma transformação da divindade em humanidade, nem o confinamento do ser divino aos limites da carne, mas a assunção pessoal da natureza humana pelo Filho eterno. Nesse contexto, a doutrina posteriormente designada como *Extra Calvinisticum* assume papel decisivo, pois

⁵ BERKHOF, Louis. Teologia sistemática. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

⁶ CALVINO, João. Institutas da religião cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

afirma que o Logos, mesmo unido verdadeira e inseparavelmente à natureza humana, não teve sua existência divina exaurida ou circunscrita por ela. Em paralelo, o contraste com certas formulações do *communicatio idiomatum* em chave luterana torna-se relevante para esta investigação, na medida em que evidencia duas maneiras distintas de explicar a relação entre as naturezas de Cristo e o modo como seus predicados devem ser teologicamente compreendidos. Trata-se, portanto, de uma questão com profundas implicações cristológicas, soteriológicas e confessionais.

A relevância desta pesquisa justifica-se pelo fato de que a relação entre a natureza divina e a natureza humana de Cristo permanece uma das questões mais complexas e mais centrais da teologia cristã. Como observa Louis Berkhof, a doutrina da pessoa de Cristo constitui um dos pilares estruturais da teologia sistemática, pois dela depende a coerência interna de todo o sistema doutrinário cristão. Além disso, a reflexão teológica contemporânea frequentemente enfrenta o desafio de interpretar a encarnação em diálogo com categorias filosóficas e históricas modernas, algumas das quais tendem a reinterpretar a cristologia em termos existenciais ou funcionalistas, reduzindo a identidade de Cristo à sua consciência religiosa ou à sua missão histórica. Tais perspectivas, embora relevantes no debate acadêmico mais amplo, mostram-se insuficientes para sustentar a coerência ontológica da encarnação tal como testemunhada nas Escrituras e confessada pela ortodoxia calcedoniana. Nesse contexto, o retorno à tradição teológica reformada oferece recursos conceituais decisivos para a compreensão da relação entre a transcendência divina e a revelação histórica de Deus em Cristo.⁷

Do ponto de vista metodológico, esta pesquisa adota abordagem qualitativa, bibliográfica e teológico-sistemática, em diálogo constante com a exegese histórico-gramatical do texto bíblico. O percurso argumentativo parte da doutrina de Deus, especialmente da definição e da função teológica dos atributos incomunicáveis, avança para a formulação cristológica da união hipostática e culmina na análise de suas implicações soteriológicas. Tal procedimento permite examinar a coerência interna da tradição reformada na articulação entre ontologia divina, encarnação do Verbo e obra redentora de Cristo. Ao mesmo tempo, a investigação reconhece o caráter analógico da linguagem teológica, evitando tanto reducionismos racionalistas

⁷ BERKHOF, Louis. Teologia sistemática. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

quanto construções especulativas que extrapolem os limites do testemunho escriturístico. Em termos de corpus, privilegiam-se fontes da tradição evangélica ortodoxa reformada, com especial atenção a obras disponíveis em língua portuguesa do Brasil, de modo a assegurar consistência acadêmica, clareza conceitual e fidelidade confessional ao longo de toda a argumentação.

Delimita-se, portanto, que esta pesquisa não pretende oferecer um levantamento exaustivo de todas as correntes cristológicas desenvolvidas ao longo da história da igreja, mas concentrar-se na tradição reformada clássica e em sua capacidade de responder, com rigor dogmático, ao problema da preservação dos atributos incomunicáveis na encarnação do Verbo. Nesse recorte, serão privilegiadas especialmente as contribuições de Herman Bavinck, Louis Berkhof, João Calvino e John Frame, por representarem, em níveis distintos, uma linha de continuidade teológica comprometida com a centralidade das Escrituras, a integridade da doutrina de Deus e a coerência da cristologia calcedoniana. Entre esses autores, Herman Bavinck ocupa lugar de destaque como principal referencial desta investigação, em razão da densidade com que articula simplicidade divina, linguagem analógica, união hipostática e mediação cristológica, oferecendo um quadro teórico particularmente apto para sustentar a tese aqui defendida sem dissolver a transcendência divina nem enfraquecer a realidade histórica da humanidade de Cristo.

A hipótese central desta investigação sustenta que a encarnação não implica esvaziamento ontológico nem limitação essencial da divindade, mas constitui a assunção da natureza humana pelo Filho eterno na unidade da pessoa do Logos, preservando integralmente os atributos incomunicáveis de Deus mediante a união hipostática, o princípio do *Extra Calvinisticum* e a correta compreensão exegética da *kenosis* paulina. Em consequência, as limitações, o sofrimento e o desenvolvimento histórico de Cristo devem ser atribuídos à sua natureza humana verdadeira, sem que isso implique qualquer diminuição da plenitude divina do Verbo.⁸

O objetivo geral desta investigação consiste em analisar, à luz da dogmática reformada ortodoxa, a preservação dos atributos incomunicáveis de Deus na encarnação e no ministério terreno de Jesus Cristo, demonstrando que tal

⁸ CALVINO, João. *Institutas da religião cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

preservação mantém, de forma íntegra, tanto a transcendência divina quanto a realidade da natureza humana assumida. Como objetivos específicos, pretende-se: definir sistematicamente cada um dos atributos incommunicáveis de Deus com precisão terminológica e fundamentação bíblico-dogmática; examinar a doutrina da união hipostática à luz da definição cristológica de Calcedônia; analisar comparativamente as diferenças entre o *communicatio idiomatum* luterano e o *Extra Calvinisticum* reformado; investigar a manifestação bíblica dos atributos incommunicáveis no ministério terreno de Cristo; realizar exegese histórico-gramatical de Filipenses 2.5-11; examinar a contribuição específica do Evangelho segundo Lucas para a compreensão da convergência entre transcendência divina e humanidade real de Cristo; e demonstrar as implicações soteriológicas da mediação teantrópica fundada na união hipostática.

O trabalho organiza-se em sete capítulos, além desta introdução e das considerações finais. O primeiro capítulo estabelece os fundamentos teológico-ontológico da doutrina de Deus, com ênfase na definição e na sistematização dos atributos incommunicáveis. O segundo capítulo desenvolve a doutrina da união hipostática à luz da formulação calcedoniana, examinando as categorias conceituais indispensáveis para a preservação da distinção das naturezas na unidade da pessoa. O terceiro capítulo analisa, em perspectiva dogmática e comparativa, a relação entre o *communicatio idiomatum* luterano e o *Extra Calvinisticum* reformado. O quarto capítulo examina a manifestação dos atributos incommunicáveis no ministério terreno de Cristo. O quinto capítulo dedica-se à exegese histórico-gramatical da *kenosis* em Filipenses 2.5-11. O sexto capítulo investiga a cristologia do Evangelho segundo Lucas, destacando a convergência entre finitude humana e transcendência divina na pessoa do Mediador. O sétimo capítulo articula a mediação teantrópica de Cristo e demonstra as implicações soteriológicas e escatológicas da preservação íntegra e inalterada de ambas as naturezas na obra da redenção.

1 FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS E DEFINIÇÃO SISTEMÁTICA DOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS DE DEUS

1.1 A doutrina de Deus como fundamento da cristologia

A doutrina de Deus — *teologia proprie dicta* — expressão latina que designa a teologia em sentido estrito, isto é, o discurso propriamente dito acerca de Deus, de seus atributos e de suas obras reveladas, conforme articulado pela tradição reformada em chave bíblico-dogmática.⁹ A correta compreensão da pessoa de Cristo pressupõe necessariamente uma adequada formulação acerca do ser divino, de tal modo que a história da igreja registra, com notável regularidade, que os principais desvios cristológicos decorreram de deficiências prévias na doutrina de Deus. A cristologia e a teologia própria mantêm, portanto, relação de dependência recíproca: a identidade do Verbo encarnado somente pode ser compreendida à luz da natureza divina, e a revelação plena de Deus ocorre precisamente na pessoa do Filho.

Conforme observa Herman Bavinck, a revelação de Deus em Cristo não constitui mera manifestação funcional, mas auto comunicação do próprio ser divino na história (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 294). A cristologia encontra, assim, seu fundamento imediato na doutrina clássica de Deus, e não pode dela prescindir sem incorrer em distorções graves.

A tradição teológica distingue pedagogicamente os atributos divinos em comunicáveis e incommunicáveis. Essa distinção não implica divisão real na essência divina pois Deus é absolutamente simples, mas constitui recurso didático para descrever o único ser divino sob diferentes perspectivas cognitivas da mente humana finita. Os atributos comunicáveis referem-se às perfeições divinas que podem ser refletidas na criatura, ainda que de maneira limitada e analógica: a justiça, o amor, a bondade e a santidade. É imperativo notar que tal comunicação não ocorre de forma unívoca como se houvesse identidade de essência entre a virtude de Deus e a da criatura, mas de forma estritamente analógica. Os atributos incommunicáveis, por sua vez, expressam a transcendência absoluta do Criador em relação à criação, e dentre

⁹ BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, v. 2, 2012.

eles destacam-se: a asseidade, a simplicidade, a eternidade, a imutabilidade, a onipresença, a onipotência e a onisciência.

Herman Bavinck afirma que tais atributos não devem ser compreendidos como qualidades separadas ou componentes do ser divino, visto que Deus não é composto por partes. Os atributos representam diferentes perspectivas pelas quais a mente humana procura descrever a plenitude do ser divino revelado nas Escrituras (BAVINCK, 2012, v. 2, p. 154). Essa compreensão impede qualquer leitura da encarnação que sugira divisão interna na divindade: o Logos encarnado não representa uma "porção" de Deus, mas o próprio Deus em sua plenitude. De maneira semelhante, Louis Berkhof explica que os atributos não são algo que Deus possui externamente ao seu ser, mas são expressões do próprio Deus; afirmar que Cristo é Deus implica afirmar que ele participa plenamente de todos os atributos divinos (BERKHOF, 2012, p. 87).

Essa compreensão da natureza divina possui implicações diretas e decisivas para a cristologia. A doutrina da encarnação afirma que o Filho eterno de Deus assumiu a natureza humana, e tal afirmação levanta questões teológicas profundas acerca da relação entre a transcendência divina e a realidade histórica e contingente da vida terrena de Jesus Cristo. O estudo dos atributos incommunicáveis não constitui, portanto, mera reflexão abstrata da teologia sistemática: ele estabelece o fundamento necessário para compreender adequadamente a identidade da pessoa de Cristo e o significado de sua obra redentora.

1.2 A asseidade divina (*aseitas*)

A asseidade, derivada da expressão latina "a se" ("de si mesmo"), define Deus como o ser absolutamente independente, que possui a causa e a suficiência de sua existência exclusivamente em si mesmo. Trata-se da doutrina segundo a qual Deus é o ser incausado, a fonte primária de toda a realidade, não dependendo de nenhuma realidade externa para existir, pensar, decretar ou agir.

Essa característica distingue radicalmente Deus de toda a criação. Enquanto todas as criaturas recebem sua existência de Deus e dependem continuamente de seu poder sustentador, Deus existe por si mesmo e não deriva sua existência de

qualquer causa externa. A Escritura expressa essa realidade quando Deus revela seu nome a Moisés: "EU SOU O QUE SOU" (Êx 3.14) revelação que indica a absoluta independência ontológica do ser divino.

Bavinck explica que a asseidade expressa a plenitude da vida divina: Deus não necessita de nada além de si mesmo, pois ele é a fonte de toda realidade; toda a criação depende de Deus, mas Deus não depende da criação (BAVINCK, 2012, v. 2, p. 171). Berkhof define a asseidade como a independência absoluta de Deus quanto à sua existência, suas perfeições e suas ações (BERKHOF, 2012, p. 95), e acrescenta que essa doutrina implica também a autossuficiência divina: Deus não criou o mundo por necessidade ou carência, e a criação não representa complemento para o ser divino, mas resultado da livre decisão da vontade de Deus, que cria para manifestar sua glória.

A asseidade, enquanto autossuficiência absoluta de Deus, destaca que todo o plano da salvação tem origem exclusivamente na vontade divina. Frame enfatiza que Deus não é condicionado por nenhuma realidade externa: a encarnação, portanto, não responde a uma necessidade em Deus, mas a sua livre determinação graciosa, o que confere à redenção um caráter radicalmente teocêntrico (FRAME, 2013, p. 228).

A implicação cristológica desse atributo é particularmente profunda. O Filho eterno, participante pleno da vida divina, assume na encarnação uma natureza humana caracterizada pela dependência e pela limitação, tensão teológica que conduz diretamente à necessidade de compreender com precisão a relação entre as duas naturezas de Cristo, questão que será desenvolvida nos capítulos seguintes. A asseidade demonstra, ademais, que o ato do Verbo em assumir a carne não adveio de carência ontológica ou necessidade interna de complementação, mas de um ato puramente voluntário e gracioso da soberania divina.

1.3 A simplicidade divina (*simplicitas*)

A simplicidade divina afirma que Deus não é composto de partes, elementos ou componentes, sejam eles de matéria e forma, de substância e acidentes, ou de essência e existência. Nele não existe distinção real entre o que Deus é e o que Deus tem: Deus é inteiramente essência, e cada um de seus atributos é idêntico ao seu

próprio ser. Essa doutrina ocupa posição central na metafísica cristã clássica, pois sem ela os atributos divinos poderiam ser concebidos como qualidades externas agregadas ao ser de Deus, abrindo caminho para uma concepção de divindade composta e, em última análise, contingente.

Berkhof sintetiza essa convicção de modo lapidar: os atributos não são algo que Deus possui; são o próprio Deus em sua revelação (BERKHOF, 2012, p. 62). Bavinck complementa, em formulação igualmente precisa: Deus é tudo o que possui, sua sabedoria é seu ser, sua eternidade é seu ser, seu poder é seu ser (BAVINCK, 2012, v. 2, p. 154).

A simplicidade possui relevância cristológica decisiva, pois funciona como salvaguarda metafísica contra qualquer teoria de esvaziamento ontológico parcial. Se os atributos divinos fossem separáveis da essência como partes destacáveis de um todo composto, seria concebível que o Logos abandonasse alguns deles durante a encarnação, conservando outros. A doutrina da simplicidade exclui categoricamente essa possibilidade: o Filho não poderia "despir-se" ou "isolar" um atributo sem destruir sua própria essência divina, o que invalida, de antemão e em sua própria raiz metafísica, qualquer teoria kenótica que postule renúncia ou suspensão parcial de atributos divinos durante a encarnação; questão que será examinada com rigor exegético no quinto capítulo desta investigação.

1.4 A eternidade divina (*aeternitas*)

A eternidade descreve a transcendência divina em relação ao tempo. Deus não está sujeito à sucessão temporal de passado, presente e futuro à qual as criaturas estão irremediavelmente subordinadas; antes, possui a totalidade de sua vida e de seu conhecimento simultaneamente em um eterno presente. Agostinho de Hipona já designava essa realidade pela expressão "*nunc stans*", expressão latina que descreve a eternidade divina como um presente permanente, sem sucessão temporal, em contraste com a mutabilidade e a limitação própria das criaturas.¹⁰

¹⁰ BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, v. 2, 2012.

Bavinck esclarece que a eternidade não deve ser entendida simplesmente como duração infinita: Deus não vive dentro da sequência temporal, mas possui toda a plenitude de sua vida simultaneamente em um eterno presente; a eternidade não é tempo infinito, mas uma modalidade de existência superior que coroa o ser divino (BAVINCK, 2012, v. 2, p. 189). Berkhof define a eternidade como a perfeição pela qual Deus se eleva acima de todas as limitações temporais e contempla toda a história da criação de maneira simultânea (BERKHOF, 2012, p. 102).

Essa doutrina possui relevância decisiva para a cristologia. A encarnação não introduz Deus no tempo como se ele fosse limitado por ele, mas o revela historicamente: aquele que permanece eternamente transcendente ao tempo passa a experimentar a realidade temporal por meio da natureza humana assumida, sem qualquer alteração em sua natureza divina. Cristo vive, assim, simultaneamente duas ordens de existência: a temporalidade segundo sua humanidade e a eternidade segundo sua divindade. Quando essa doutrina é considerada no contexto da cristologia, surge uma questão central que acompanhará toda esta investigação: de que maneira o Filho eterno pode entrar na história humana sem que sua natureza divina seja alterada? A tradição cristã responde afirmando que a encarnação não implica mudança na essência divina; o Filho eterno passou a experimentar a realidade temporal por meio da natureza humana assumida, sem qualquer alteração em sua natureza divina.

1.5 A imutabilidade divina (*immutabilitas*)

A imutabilidade afirma que Deus permanece eternamente o mesmo em seu ser, em seus propósitos, em suas perfeições e em suas promessas. Essa doutrina expressa a convicção bíblica de que Deus não está sujeito às mudanças que caracterizam a realidade criada, conforme a própria Escritura testifica: "Porque eu, o Senhor, não mudo" (Ml 3.6); e ainda: "Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente" (Hb 13.8).

Calvino adverte que a imutabilidade não implica inércia estática ou apatia filosófica: Deus opera continuamente no mundo, sem sofrer alteração em sua essência (CALVINO, 2006, v. 1, p. 120). Bavinck acrescenta que as mudanças observadas na relação entre Deus e a criatura pertencem à esfera da criação e não

ao ser divino (BAVINCK, 2012, v. 2, p. 203). Trata-se, portanto, de distinguir cuidadosamente entre mudanças *ad intra*, internas à essência divina, sempre excluídas e mudanças *ad extra*, relacionais, pertencentes unicamente à esfera da relação entre Deus e a criatura, e por isso compatíveis com a plena imutabilidade do ser divino.

No contexto cristológico, a encarnação não representa mutação da natureza divina: a mudança ocorre exclusivamente na esfera da humanidade assumida pelo Filho, a qual passou a existir no tempo, a crescer, a sofrer e a morrer. O Logos eterno não sofreu, em sua essência, qualquer alteração ao fazer-se carne. Berkhof observa que a imutabilidade constitui fundamento essencial da confiança cristã: se Deus fosse mutável como as criaturas, suas promessas não poderiam ser consideradas absolutamente seguras (BERKHOF, 2012, p. 109). Essa distinção entre mudanças *ad intra* e *ad extra* constitui importante salvaguarda da ortodoxia cristológica e será retomada, com proveito decisivo, na exegese da *kenosis* paulina no quinto capítulo.

1.6 A onipresença e a imensidade divinas (*immensitas*)

A onipresença significa que Deus está presente com todo o seu ser em todos os lugares, sem estar limitado por nenhum deles. Charles Hodge distingue com precisão entre a imensidade pela qual Deus transcende absolutamente o espaço, não estando contido por ele e a onipresença propriamente dita a presença operativa e essencial de Deus em toda a criação (HODGE, 2001, p. 380). Deus não se estende espacialmente pelo universo, como se fosse uma substância difusa, pois é espírito puro; antes, está presente, com toda a sua essência, em cada ponto da criação.

O Salmo 139 expressa essa realidade de modo insuperável: "Para onde me ausentarei do teu Espírito? Ou para onde fugirei da tua face?" (Sl 139.7). Bavinck afirma que essa presença não implica identificação entre Deus e o mundo: Deus permanece distinto da criação, ainda que esteja presente em toda parte; Deus não ocupa espaço, mas está presente em toda a criação sem ser limitado por ela (BAVINCK, 2012, v. 2, p. 175).

Esse atributo assume importância decisiva na cristologia, pois suscita uma questão inevitável: como pode o Logos onipresente habitar corporalmente, de modo

circunscrito e localizado, na pessoa de Jesus de Nazaré? A resposta da ortodoxia reformada encontra-se precisamente no princípio conhecido como *Extra Calvinisticum*, que será objeto de exame detalhado no terceiro capítulo desta investigação. Adianta-se, por ora, que mesmo unido hipostaticamente à natureza humana, o Logos jamais esteve contido ou encerrado na carne assumida, conforme a fórmula clássica de Calvino: "o Filho de Deus desceu do céu sem deixar o céu" (CALVINO, 2006, v. 2, cap. XIII, p. 512). Esse atributo assumiu, ainda, relevância determinante na controvérsia entre a tradição reformada e a tradição luterana no período da Reforma, particularmente quanto à interpretação da *communicatio idiomatum* — tema que será retomado com profundidade no terceiro capítulo.

1.7 A onipotência divina (*omnipotentia*)

A onipotência é o poder absoluto e soberano pelo qual Deus realiza, com eficácia incondicional, tudo o que é compatível com sua natureza santa e com seus decretos eternos. Berkhof define a onipotência como a capacidade de Deus realizar tudo o que deseja realizar (BERKHOF, 2012, p. 119), ao passo que Bavinck esclarece que ela não deve ser confundida com poder cego ou irracional, capaz de realizar contradições lógicas como criar um círculo quadrado, ou pecar, mas representa antes a soberana energia do ser divino realizando sua perfeita vontade (BAVINCK, 2012, v. 2, p. 245). Deus não pode mentir (Tt 1.2), não pode pecar (Tg 1.13) e não pode negar a si mesmo (2Tm 2.13), precisamente porque tais ações contradiriam sua própria natureza santa; a onipotência, portanto, é poder em perfeita harmonia com o caráter divino, jamais poder arbitrário ou desvinculado da santidade.

Esses atributos tornam-se particularmente visíveis na revelação bíblica, sobretudo nos atos de criação, providência e redenção. Na cristologia, a onipotência manifesta-se de modo concreto e tangível no ministério terreno de Cristo: ele acalma tempestades (Mc 4.39), multiplica pães (Jo 6.11) e ressuscita mortos (Jo 11.43-44). Tais milagres não constituem apenas sinais apologéticos destinados a comprovar uma teoria, mas manifestações concretas da própria autoridade divina do Mediador — questão que será examinada exaustivamente, à luz dos quatro Evangelhos, no quarto capítulo desta investigação. De modo suntuoso, a onipotência divina manifesta-se de maneira suprema na ressurreição de Cristo: ao vencer definitivamente a morte, Deus demonstra seu poder soberano sobre todas as forças que ameaçam a vida humana.

1.8 A onisciência divina (*omniscientia*)

A onisciência denota o conhecimento perfeito, eterno, intuitivo e imediato que Deus possui de si mesmo e de todas as coisas reais e possíveis, passadas, presentes e futuras. Frame observa que o conhecimento divino não é adquirido progressivamente: Deus não aprende novas informações ao longo do tempo; seu conhecimento é imediato e perfeito (FRAME, 2013, p. 215). Berkhof acrescenta que o conhecimento divino é intuitivo e imediato, não discursivo — isto é, não resulta de processos de observação, raciocínio ou inferência, como ocorre no conhecimento humano, mas constitui ato eterno e simultâneo (BERKHOF, 2012, p. 78).

Cristologicamente, esse atributo suscita questões particularmente relevantes diante de textos como Lucas 2.52, no qual se afirma que Jesus "crescia em sabedoria, estatura e graça". A solução clássica reformada distingue, sem confundir, entre o conhecimento infinito da natureza divina do Logos e o desenvolvimento cognitivo progressivo, genuinamente humano, da mente humana de Cristo. Assim, a única pessoa do Mediador possui, segundo cada uma de suas duas naturezas, duas formas distintas e não confundidas de conhecimento: a onisciência eterna e imediata, própria da divindade, e o crescimento intelectual progressivo, próprio da humanidade assumida. Essa distinção, que pode parecer a um primeiro olhar meramente especulativa, encontra confirmação narrativa direta e reiterada no Evangelho segundo Lucas, quando o mesmo Jesus que cresce em sabedoria (Lc 2.52) também conhece os pensamentos ocultos dos homens prerrogativa reservada exclusivamente a Deus (1Rs 8.39), como se lê: "Jesus, porém, conhecendo-lhes os pensamentos..." (Lc 5.22; cf. Lc 6.8). Tal coexistência, longe de configurar contradição lógica, ilustra de modo exemplar a doutrina da união hipostática, à qual se dedica o capítulo seguinte.

1.9 Quadro comparativo dos atributos incommunicáveis na teologia reformada

A síntese dos atributos incommunicáveis examinados ao longo deste capítulo pode ser sistematizada, com proveito pedagógico, à luz das contribuições de três expoentes da dogmática reformada contemporânea: Herman Bavinck, Louis Berkhof e John Frame. O quadro a seguir apresenta a ênfase distintiva de cada teólogo na compreensão de cada atributo.

Quadro 1 — Comparação dos atributos incommunicáveis na teologia reformada dos teólogos referenciados.

Atributo	Bavinck	Berkhof	Frame
Asseidade	Deus existe por si mesmo	Independência absoluta	Base da soberania divina
Simplicidade	O ser divino é indiviso	Os atributos são o próprio Deus	Unidade do caráter divino
Eternidade	Transcendência do tempo	Existência acima da temporalidade	Deus governa toda a história
Imutabilidade	Constância do ser divino	Garantia da fidelidade divina	Estabilidade do governo divino
Onipresença	Presença sustentadora	Presença universal	Presença pactual
Onipotência	Poder soberano	Capacidade de realizar sua vontade	Expressão do senhorio divino
Onisciência	Conhecimento perfeito	Conhecimento absoluto	Conhecimento pessoal e relacional

A análise comparativa evidencia convergência substancial entre os três teólogos reformados quanto à compreensão dos atributos incommunicáveis, ainda que com ênfases distintas e complementares. Bavinck destaca a dimensão ontológica de cada atributo, enraizando-o na simplicidade do ser divino; Berkhof privilegia a sistematização dogmática e sua função apologética; e Frame acentua a aplicação relacional e pactual dos atributos na história da aliança. Essa convergência com ênfases complementares e não conflitantes confirma a coerência interna da tradição reformada quanto à doutrina de Deus, fornecendo o fundamento teológico-ontológico imprescindível para a análise cristológica que será desenvolvida nos capítulos subsequentes.

1.10 Síntese do capítulo

A análise realizada neste capítulo procurou estabelecer, com precisão terminológica e rigor dogmático, os fundamentos teológicos necessários para a compreensão dos atributos incommunicáveis de Deus e de sua relação intrínseca com a cristologia. Ao examinar a asseidade, a simplicidade, a eternidade, a imutabilidade, a onipresença, a onipotência e a onisciência divinas, tornou-se evidente que a tradição cristã reformada reconhece nesses atributos a expressão concreta da transcendência absoluta de Deus — transcendência que não constitui, contudo, mero conceito metafísico abstrato, mas determinação concreta do próprio ser divino, indivisível de sua essência em virtude da doutrina da simplicidade.

Entretanto, a fé cristã não afirma apenas que Deus é transcendente: ela afirma também que esse Deus transcendente revelou-se de maneira concreta, histórica e redentora na pessoa de Jesus Cristo. A doutrina da encarnação constitui o ponto de encontro entre a transcendência divina e a história humana; em Cristo, o Filho eterno assume a natureza humana sem deixar de possuir plenamente os atributos divinos. Essa verdade teológica levanta uma questão central, que conduzirá a investigação ao capítulo seguinte: de que maneira a igreja antiga, e particularmente o Concílio de Calcedônia, formulou dogmaticamente a coexistência dessas duas naturezas — a divina, com seus atributos incommunicáveis intactos, e a humana, genuína e contingente — na única pessoa do Verbo encarnado?

2 O DOGMA DE CALCEDÔNIA E A DOUTRINA DA UNIÃO HIPOSTÁTICA

2.1 A necessidade dogmática da cristologia ortodoxa

A cristologia ocupa posição central na arquitetura da teologia cristã. A correta compreensão da pessoa de Jesus Cristo determina a coerência interna da doutrina da redenção, da revelação e da própria doutrina de Deus examinada no capítulo anterior. A pergunta acerca da identidade do Cristo histórico não constitui mera especulação metafísica, mas encontra-se no núcleo da fé cristã desde o testemunho apostólico mais primitivo.

O Novo Testamento apresenta Cristo simultaneamente como verdadeiro Deus e verdadeiro homem. O prólogo do Evangelho segundo João afirma que "o Verbo era Deus" e que "o Verbo se fez carne" (Jo 1.1, 14). O apóstolo Paulo declara que "nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade" (Cl 2.9), enquanto a Epístola aos Hebreus descreve o Filho como "o resplendor da glória e a expressão exata do ser de Deus" (Hb 1.3). A tensão entre transcendência divina e humanidade genuína exigiu da igreja antiga cuidadosa formulação dogmática: as controvérsias cristológicas dos primeiros séculos demonstraram que qualquer desequilíbrio na relação entre as naturezas divina e humana conduzia inevitavelmente à heresia. O resultado desse desenvolvimento doutrinário foi a definição cristológica do Concílio de Calcedônia (451 d.C.), que permanece até hoje como norma da ortodoxia cristã. Segundo Louis Berkhof, a doutrina da pessoa de Cristo constitui um dos problemas mais profundos da teologia sistemática, pois dela depende a coerência interna de todo o sistema doutrinário cristão (BERKHOF, 2012, p. 321).

2.2 Contexto histórico do Concílio de Calcedônia

Os primeiros séculos do cristianismo testemunharam intensos debates acerca da identidade de Cristo. A igreja buscava preservar simultaneamente duas verdades bíblicas igualmente inegociáveis: Cristo é plenamente Deus, e Cristo é plenamente homem. Diferentes tentativas de resolver essa tensão, contudo, resultaram em sérios desvios doutrinários.

O Concílio de Niceia (325 d.C.) condenou o arianismo ao afirmar a consubstancialidade (*homoousios*)¹¹ do Filho com o Pai. Posteriormente, o Concílio de Constantinopla (381 d.C.) reafirmou a plena divindade do Espírito Santo e consolidou a doutrina trinitária. As controvérsias cristológicas, contudo, permaneceram irresolvidas quanto à precisa relação entre as duas naturezas de Cristo. O debate culminou no Concílio de Calcedônia, convocado pelo imperador Marciano em 451 d.C., cujo objetivo expresso era definir com precisão dogmática a relação entre as naturezas divina e humana na pessoa única do Mediador. Conforme observa o historiador da doutrina Jaroslav Pelikan, Calcedônia representou o esforço mais bem-sucedido da igreja antiga em preservar a totalidade do testemunho bíblico sobre Cristo, harmonizando, em fórmula dogmática duradoura, afirmações que pareciam, à primeira vista, mutuamente excludentes (PELIKAN, 2014, p. 269).

2.3 A Definição de Calcedônia

O Símbolo de Calcedônia afirma que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito em divindade e perfeito em humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, seguindo a unânime doutrina dos santos padres da igreja antiga. A definição prossegue afirmando que Cristo é consubstancial (*homoousios*) ao Pai quanto à divindade, e consubstancial aos homens quanto à humanidade — exceto quanto ao pecado. A união ocorre em uma única pessoa (*hypostasis*) e em duas naturezas (*physeis*), que coexistem sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação.

Herman Bavinck observa que Calcedônia representa o ápice da cristologia ortodoxa ao preservar simultaneamente a unidade da pessoa e a distinção das naturezas (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 304). É precisamente essa dupla preservação da unidade pessoal e da distinção das naturezas que confere à fórmula calcedonense seu caráter normativo e duradouro para toda a reflexão cristológica subsequente.

2.4 Os quatro advérbios calcedonianos

¹¹ *Homoousios* (ὁμοούσιος) é o termo técnico grego consagrado pelo Concílio de Niceia (325 d.

O núcleo dogmático de Calcedônia encontra-se condensado em quatro advérbios gregos que delimitam, de modo definitivo, os contornos de toda cristologia ortodoxa.

2.4.1 *Asynchytos* (ἀσυνχύτως) — sem confusão

A união hipostática não mistura as naturezas divina e humana em uma terceira realidade híbrida. A divindade permanece divindade; a humanidade permanece humanidade. Esse primeiro princípio rejeita categoricamente qualquer forma de monofisismo. Berkhof explica que a união hipostática não produz uma natureza composta, mas preserva integralmente ambas as naturezas em sua respectiva integridade (BERKHOF, 2012, p. 322).

2.4.2 *Atreptos* (ἀτρέπτως) — sem mudança

Nenhuma das naturezas sofre alteração ontológica em decorrência da união: a divindade não se torna finita, e a humanidade não é deificada em suas propriedades essenciais. Esse princípio protege diretamente a imutabilidade divina examinada no capítulo anterior. Bavinck afirma que a encarnação não introduz mudança na essência divina, mas constitui uma nova relação histórica (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 307).

2.4.3 *Adiairetos* (ἀδιαίρετως) — sem divisão

Cristo não é duas pessoas: há um único sujeito pessoal, o Filho eterno, e todas as ações de Cristo tanto humanas quanto divinas pertencem a essa única pessoa do Logos encarnado. João Calvino sintetiza esse princípio de modo direto: não existem dois Cristos, mas um único Mediador (CALVINO, 2006, v. 2, cap. XIV, p. 526).

2.4.4 *Achoristos* (ἀχωρίστως) — sem separação

As naturezas jamais são separadas após a encarnação: o Filho permanece eternamente Deus-homem, e a ascensão e a glorificação não aboliram sua humanidade. Anthony Hoekema observa que Cristo permanece, para sempre, o Deus-homem glorificado, e que sua humanidade ressuscitada constitui as primícias da nova criação escatológica que a igreja aguarda (HOEKEMA, 2012, p. 274).

A consequência dogmática imediata desses quatro advérbios é que as propriedades de cada uma das naturezas pertencem à única pessoa do Mediador (BERKHOF, 2012, p. 322). É a pessoa de Jesus Cristo que exerce a onipotência divina ao acalmar a tempestade e, simultaneamente, experimenta a exaustão física e o sono no mesmo barco (Mc 4.38-39). As duas naturezas agem em perfeita harmonia teantrópica, divino-humana, preservando suas respectivas integridades ontológicas sob um único sujeito pessoal operante.

2.5 A doutrina da união hipostática

O termo "união hipostática" deriva do grego *hypostasis*, que designa pessoa ou subsistência individual. A doutrina afirma que, em Jesus Cristo, existem duas naturezas divina e humana unidas na única pessoa do Filho eterno, e que essa união ocorre no nível da pessoa, e não no nível das naturezas. Bavinck esclarece, com precisão decisiva para toda a investigação subsequente, que a união é pessoal, e não essencial (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 306). Consequentemente: a natureza divina permanece infinita; a natureza humana permanece finita; e ambas operam em perfeita unidade teantrópica, sem que a infinitude de uma seja transferida à outra. Essa estrutura dogmática preserva simultaneamente a transcendência divina e a verdadeira humanidade do Mediador, e constituirá, no terceiro capítulo desta investigação, o critério decisivo para diferenciar a interpretação reformada da interpretação luterana quanto à comunicação dos atributos.

2.6 *Anhypostasia* e *enhypostasia*

Um aprofundamento necessário da formulação calcedonense pode ser realizado por meio de duas categorias clássicas, amplamente desenvolvidas na tradição teológica pós-calcedoniana e posteriormente sistematizadas pela teologia reformada: a *anhypostasia*¹² e a *enhypostasia*.¹³

¹² *Anhypostasia* (gr. ἀνυποστασία) é o termo técnico da cristologia calcedonense que designa a ausência de subsistência pessoal própria da natureza humana de Cristo à parte do Logos.

¹³ *Enhypostasia* (gr. ἐνυποστασία) afirma que essa natureza subsiste real e concretamente na hipóstase do Verbo. Ambas as categorias, formuladas pelos capadócijs e sistematizadas por Leôncio de Bizâncio, são indispensáveis para evitar o nestorianismo e o eutiquianismo.

O conceito de *anhypostasia* afirma que a natureza humana de Cristo não possui subsistência pessoal independente: a humanidade assumida pelo Verbo não constitui uma pessoa humana autônoma, mas existe somente em união com a pessoa do Filho eterno. Bavinck explica que a natureza humana de Cristo nunca existiu como pessoa humana independente (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 309) formulação que impede categoricamente qualquer interpretação nestoriana, isto é, qualquer leitura que conduza a uma duplicidade de pessoas em Cristo.

Por sua vez, o conceito complementar de *enhypostasia* ensina que a humanidade de Cristo subsiste positivamente na pessoa do Logos: a humanidade de Cristo não é impessoal no sentido de inexistente ou irreal, mas encontra sua plena realidade concreta precisamente na pessoa divina do Filho. Donald Macleod observa que a humanidade de Cristo encontra sua identidade pessoal no Logos (MACLEOD, 2007, p. 215).

Anhypostasia e *enhypostasia* funcionam, portanto, de modo necessariamente conjunto e complementar: a primeira evita a duplicidade de pessoas em Cristo; a segunda preserva a realidade concreta e a integridade de sua humanidade assumida. A compreensão da comunicação analógica dos atributos, examinada no primeiro capítulo, encontra seu ápice e sua validação definitiva precisamente nesta doutrina da união hipostática. Na encarnação, o Logos eterno assume a natureza humana de modo que as perfeições divinas e as limitações humanas coexistam na única pessoa de Cristo, *asynchytōs* sem confusão. Se a relação entre os atributos divinos e humanos fosse unívoca, a humanidade de Jesus seria absorvida pela divindade, configurando monofisismo; se fosse equívoca, não haveria revelação real de Deus no homem Jesus, configurando nestorianismo. É, portanto, a predicação analógica que preserva a integridade de ambas as naturezas em Cristo, tornando o Cristo encarnado a ponte perfeita na qual os atributos incomunicáveis se tornam concretamente visíveis, sem deixarem de ser plenamente divinos.

2.7 Refutação sistemática das heresias cristológicas

A fórmula calcedonense não surgiu no vácuo especulativo, mas como resposta dogmática precisa a desvios concretos que ameaçaram, em diferentes momentos, a integridade da fé cristológica da igreja.

2.7.1 Docetismo

O docetismo, já combatido no período apostólico, afirmava que Cristo apenas parecia humano, sendo seu corpo mera aparência destituída de realidade material. Essa heresia contradiz frontalmente o testemunho joanino: "o Verbo se fez carne" (Jo 1.14); "todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus" (1Jo 4.2); e a afirmação de que o Filho participou "da carne e do sangue" (Hb 2.14). Inácio de Antioquia, ainda no início do século II, combateu vigorosamente essa posição, insistindo sobre a realidade histórica do nascimento, do sofrimento e da morte de Cristo.

2.7.2 Arianismo

Ário ensinava que o Filho era criatura exaltada, ainda que a mais excelsa de todas, e não Deus em sentido próprio e eterno. O Concílio de Niceia respondeu afirmando a fórmula *homousios tō Patri* "da mesma substância do Pai", estabelecendo que a divindade plena de Cristo é absolutamente essencial à eficácia da obra redentora, pois somente Deus pode salvar. Atanásio de Alexandria, o principal opositor de Ário, argumenta nesse sentido em sua obra clássica sobre a encarnação do Verbo, ao sustentar que somente aquele que é verdadeiramente Deus possui o poder de vencer a corrupção e restaurar a humanidade caída (ATANÁSIO, 2002, p. 97).

2.7.3 Apolinarismo

Apolinário de Laodiceia, ao buscar preservar a unidade pessoal de Cristo, negava-lhe a posse de uma mente racional genuinamente humana, sustentando que o Logos divino substituiria, em Cristo, a alma racional própria do homem. A resposta clássica a essa heresia, formulada por Gregório Nazianzeno, tornou-se princípio soteriológico permanente da ortodoxia: "o que não foi assumido não foi redimido". Sem uma mente humana plena e racional, não haveria redenção completa da humanidade em sua totalidade, pois a obra salvífica de Cristo alcança exatamente aquilo que ele assumiu de nossa natureza, e nada além disso.

2.7.4 Nestorianismo

Nestório, em sentido diametralmente oposto ao apolinarismo, tendia a separar Cristo em duas pessoas distintas, uma divina e outra humana, unidas apenas de modo moral ou relacional, e não substancial. Calcedônia rejeitou expressamente essa divisão por meio do advérbio *adiairetos*¹⁴. Berkhof sintetiza a resposta ortodoxa: o sujeito de todas as ações de Cristo é sempre a pessoa única do Filho (BERKHOF, 2012, p. 323).

2.7.5 Eutiquianismo e monofisismo

Eutiques, reagindo ao nestorianismo, ensinava a fusão das duas naturezas em uma única natureza composta, na qual a humanidade seria essencialmente absorvida pela divindade. Tal posição viola diretamente o princípio *asynchytos*¹⁵. Bavinck adverte que uma humanidade absorvida pela divindade deixa de ser, em sentido estrito, verdadeira humanidade (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 305) e, portanto, deixa também de poder representar legitimamente a humanidade caída diante de Deus.

2.8 Implicações soteriológicas da união hipostática

A união hipostática não constitui mera especulação metafísica destituída de consequências práticas: ela é absolutamente necessária para a eficácia da salvação. Somente um Mediador plenamente Deus pode oferecer uma redenção de valor infinito, suficiente para satisfazer as exigências da justiça divina; somente um Mediador plenamente homem pode representar legitimamente a humanidade caída diante de Deus. Calvino sintetiza essa necessidade soteriológica com precisão: era necessário que o Mediador fosse verdadeiro Deus e verdadeiro homem (CALVINO, 2006, v. 2, cap. XII, p. 480). A obra expiatória de Cristo depende, em sua própria estrutura lógica, da integridade simultânea de ambas as naturezas: se Cristo não fosse Deus, sua obra teria valor meramente finito, incapaz de satisfazer uma dívida de caráter infinito; se não fosse homem, não poderia representar legitimamente os

¹⁴ *Adiairetos* (ἀδιαίρετος) é o advérbio grego calcedonense que significa "sem divisão" ou "indivisivelmente", afirmando que as duas naturezas de Cristo permanecem unidas na única pessoa do Filho sem qualquer cisão ou dualidade, em oposição direta ao nestorianismo, que dividia Cristo em duas pessoas.

¹⁵ O primeiro advérbio calcedonense, *asynchytos* (ἀσυγχύτως), estabelece que as duas naturezas de Cristo se unem sem confusão ou mistura.

pecadores que veio redimir. Esse argumento será retomado e aprofundado no sétimo e último capítulo desta investigação, dedicado especificamente à mediação teantrópica e às suas implicações soteriológicas.

2.9 Síntese do capítulo

O Concílio de Calcedônia permanece como a formulação mais precisa e duradoura da cristologia ortodoxa. Seus quatro advérbios — *asynchytos*¹⁶, *atreptos*¹⁷, *adiairetos*¹⁸ e *achoristos*¹⁹ — delimitam os contornos intransponíveis de toda reflexão cristológica legítima, preservando a integridade do testemunho bíblico contra os desvios sucessivamente identificados ao longo da história da igreja antiga. A doutrina da união hipostática afirma que o Logos eterno assumiu a natureza humana sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação; os conceitos complementares de anhypostasia e enhypostasia aprofundam essa compreensão ao explicar precisamente como a humanidade de Cristo subsiste, de modo real e concreto, na pessoa do Logos, sem constituir pessoa humana autônoma.

A refutação sistemática das heresias cristológicas demonstrou que qualquer desvio da ortodoxia calcedonense compromete, em última instância, a própria eficácia da redenção. Resta, contudo, uma questão de importância capital para o desenvolvimento desta investigação: se a união hipostática afirma que as duas naturezas permanecem distintas na única pessoa do Mediador, de que maneira exatamente se relacionam, na prática teológica e exegética, os atributos de cada natureza? Podem os atributos da divindade como a onipresença ou a onipotência ser, de algum modo, comunicados à humanidade de Cristo? Essa questão, que dividiu profundamente luteranos e reformados no período pós-Reforma, será examinada com rigor comparativo no capítulo seguinte, dedicado à diferenciação entre o *communicatio idiomatum* e o *Extra Calvinisticum*.

¹⁶ O primeiro advérbio calcedonense, *asynchytos* (ἀσυνχύτως), estabelece que as duas naturezas de Cristo se unem sem confusão ou mistura.

¹⁷ O segundo advérbio calcedonense, *atreptos* (ἀτρέπτως), afirma que as naturezas de Cristo se unem sem mudança ou alteração.

¹⁸ O terceiro advérbio calcedonense, *adiairetos* (ἀδιαίρετως), estabelece que as duas naturezas de Cristo permanecem unidas sem divisão.

¹⁹ O quarto advérbio calcedonense, *achoristos* (ἀχωρίστως), estabelece que as duas naturezas de Cristo permanecem unidas sem separação.

3 *COMMUNICATIO IDIOMATUM & EXTRA CALVINISTICUM*: UMA ANÁLISE DOGMÁTICA

3.1 O desdobramento pós-calcedoniano da cristologia

A definição cristológica do Concílio de Calcedônia, examinada no capítulo anterior, estabeleceu os parâmetros normativos da ortodoxia ao afirmar que Jesus Cristo subsiste em duas naturezas divina e humana, unidas na única pessoa do Filho eterno, *asynchytos*, *atreptos*, *adiairetos* e *achoristos*. Calcedônia delimitou, contudo, apenas os contornos exteriores do mistério: afirmou que as duas naturezas coexistem sem confusão e sem separação na única pessoa de Cristo, mas não explicitou exhaustivamente a mecânica precisa dessa coexistência, isto é, de que modo exatamente as propriedades de cada natureza se relacionam entre si e com a pessoa única do Mediador.

Essa questão, deixada em aberto pela fórmula calcedonense, tornou-se objeto de intenso debate teológico nos séculos subsequentes, atingindo seu ponto de maior tensão durante a Reforma Protestante do século XVI, quando luteranos e reformados ambos igualmente comprometidos com a ortodoxia de Calcedônia divergiram profundamente quanto à extensão e ao mecanismo da chamada *communicatio idiomatum*²⁰, a comunicação das propriedades entre as naturezas de Cristo. Duas formulações emergiram com maior destaque doutrinário: a interpretação luterana do *communicatio idiomatum*, particularmente no chamado *genus maiestaticum*, e a formulação reformada do *Extra Calvinisticum*. O presente capítulo dedica-se a expor pedagogicamente ambas as posições, suas motivações teológicas, suas implicações sacramentais e sua relação direta com a preservação dos atributos incommunicáveis de Deus examinados no primeiro capítulo desta investigação.

3.2 A doutrina do *communicatio idiomatum*: fundamentos comuns

²⁰ *Communicatio idiomatum* é a doutrina cristológica, formalizada a partir dos debates nestorianos e calcedonenses, segundo a qual as propriedades das duas naturezas são predicadas da única pessoa do Filho encarnado sem transferência ontológica entre elas. Essa permuta lógica, fundada na unidade pessoal (*unio personalis*), permite afirmar com ortodoxia que "Deus morreu na cruz" (At 20.28) e que "o Filho do homem desceu do céu" (Jo 3.13), sem confusão, mutação ou divisão das naturezas (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως).

O termo latino *communicatio idiomatum* significa literalmente "comunicação dos predicados" ou "comunicação das propriedades". Trata-se do princípio, amplamente aceito por toda a tradição cristã ortodoxa luterana e reformada igualmente, segundo o qual as propriedades de ambas as naturezas de Cristo podem ser legitimamente atribuídas à única pessoa do Mediador. Assim, a Escritura e a tradição litúrgica da igreja podem afirmar, com inteira propriedade teológica, expressões como "Deus adquiriu a igreja com o seu próprio sangue" (At 20.28) ou "o Senhor da glória foi crucificado" (1Co 2.8), ainda que a divindade, em si mesma, não possua sangue nem possa ser crucificada. Tais expressões são teologicamente legítimas precisamente porque o sujeito de toda predicação cristológica é sempre a única pessoa do Logos encarnado, e não uma ou outra natureza isoladamente. Berkhof explica que os atributos pertencem propriamente às naturezas, mas são predicados da pessoa (BERKHOF, 2012, p. 323) fórmula que sintetiza com precisão o consenso cristológico comum a luteranos e reformados quanto a esse primeiro nível da comunicação.

A tradição escolástica protestante sistematizou essa doutrina em três gêneros distintos, dos quais apenas o terceiro tornou-se objeto de controvérsia entre as duas tradições confessionais.

3.3 Os três gêneros clássicos do *communicatio idiomatum*

3.3.1 *Genus idiomaticum*

No primeiro gênero, denominado *genus idiomaticum*, os atributos próprios de cada natureza são atribuídos diretamente à pessoa única de Cristo. Quando a Escritura afirma que "Deus sofreu" ou que "o Filho do Homem criou o mundo", está-se predicando da pessoa de Cristo tanto propriedades humanas (o sofrimento) quanto propriedades divinas (a criação), ainda que cada propriedade, em sentido estrito, pertença apenas a uma das naturezas. Esse gênero é amplamente aceito tanto por luteranos quanto por reformados, pois decorre diretamente da unidade pessoal estabelecida em Calcedônia: o sujeito de toda predicação cristológica, seja ela referente a propriedades humanas, seja a propriedades divinas, é sempre e necessariamente a única pessoa do Logos encarnado.

3.3.2 *Genus apotelesmaticum*

O segundo gênero, o *genus apotelesmaticum* (do grego *apotelesma*, "obra" ou "efeito consumado"), afirma que as obras redentoras de Cristo resultam da operação conjunta *theanthropike energeia*, energia teantrópica de ambas as naturezas. Cristo salva como Deus e como homem simultaneamente, sem que se possa dissociar, em cada ato redentor, a contribuição específica de cada natureza isoladamente. João Calvino expressa esse consenso ao afirmar que era necessário que o Mediador fosse verdadeiro Deus e verdadeiro homem, de tal modo que ambas as naturezas cooperassem em perfeita unidade sob a pessoa única do Mediador (CALVINO, 2006, v. 2, cap. XIV, p. 528). Esse segundo gênero, tanto quanto o primeiro, não suscitou controvérsia confessional relevante.

3.3.3 *Genus maiestaticum*

É no terceiro gênero, o *genus maiestaticum* (gênero majestático), que emerge a divergência decisiva entre as duas tradições. Segundo a formulação luterana, sistematizada sobretudo a partir da Fórmula de Concórdia (1577), os atributos próprios da natureza divina são realmente comunicados não apenas predicados pessoalmente, mas ontologicamente transferidos ou infundidos à natureza humana de Cristo, em virtude da união pessoal estabelecida na encarnação. Segundo essa perspectiva, a humanidade de Jesus passaria a participar real e concretamente de atributos divinos como a onipresença, a onipotência e a onisciência, recebendo da divindade, por comunicação direta, uma majestade que transcende as capacidades naturais de qualquer humanidade criada.

A motivação dogmática primária dessa formulação luterana não era especulativa, mas sacramental: tratava-se de sustentar a presença real e corporal de Cristo nos elementos do pão e do vinho na Ceia do Senhor, simultaneamente em todos os altares onde a eucaristia é celebrada ao redor do mundo. Para que essa presença corporal simultânea e multilocalizada fosse teologicamente possível, fazia-se necessário atribuir ao corpo glorificado de Cristo uma forma de onipresença; doutrina que ficou conhecida como “ubiquidade do corpo de Cristo”, examinada na seção seguinte.

3.4 O *genus maiestaticum* e a ubiquidade do corpo de Cristo

A consequência lógica imediata do *genus maiestaticum* é a doutrina da ubiquidade, isto é, da onipresença local do corpo glorificado de Cristo. Segundo essa posição, o corpo de Cristo, tendo recebido por comunicação a onipresença própria da divindade, pode estar real e simultaneamente presente em múltiplos lugares, inclusive nos elementos eucarísticos de incontáveis celebrações da Ceia ao redor do mundo, sem que essa multiplicidade de presenças comprometa a unidade numérica de seu corpo. A argumentação luterana apoia-se em textos como Mateus 28.20 ("e eis que estou convosco todos os dias, até à consumação do século") e Efésios 4.10 ("aquele que subiu... é também o mesmo que desceu... para cumprir todas as coisas"), interpretados como evidência de uma presença corporal universal e não meramente espiritual de Cristo após a sua ascensão.

A tradição reformada, embora reconhecendo nesses textos a presença espiritual e providencial de Cristo, rejeitou categoricamente essa interpretação por considerá-la incompatível com os próprios advérbios calcedonenses examinados no capítulo anterior particularmente o *asynchytos* (sem confusão) e o *atreptos* (sem mudança). Herman Bavinck argumenta, com precisão decisiva, que se a finitude da natureza humana de Cristo absorve a imensidade ou a onipotência divina, ela deixa, nesse mesmo ato, de ser genuinamente humana, transmutando-se em uma terceira realidade híbrida que Calcedônia expressamente proscreeveu (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 306). Para os reformados, portanto, a *communicatio idiomatum* não ocorre de natureza para natureza como pressupõe o *genus maiestaticum*, mas de ambas as naturezas para a pessoa do Logos. Os atributos divinos pertencem propriamente à pessoa, e manifestam-se através da natureza humana de modo mediado e instrumental, sem que a carne de Cristo se torne, ela própria, ontologicamente onipresente, onipotente ou onisciente.

3.5 O *Extra Calvinisticum*: a infinitude do Logos para além da carne

Como salvaguarda dogmática contra a deificação da natureza humana de Cristo e, em consequência, contra a negação prática de sua verdadeira humanidade, a tradição reformada consolidou o princípio teológico que ficou conhecido, já no século

XVII, como *Extra Calvinisticum*²¹. A despeito do nome, que lhe foi atribuído por seus opositores luteranos como designação polêmica, o conceito não constitui inovação calviniana: remonta à patrística antiga, especialmente a Atanásio de Alexandria e a Agostinho de Hipona, e foi sistematizado com notável clareza por João Calvino nas Institutas.

A formulação básica do *Extra Calvinisticum* afirma que o Logos eterno, mesmo estando perfeita e pessoalmente unido à natureza humana desde o ventre de Maria e ao longo de toda a sua jornada histórica, jamais esteve contido, encerrado ou confinado dentro dos limites espaciais e ontológicos da carne humana assumida. A natureza divina do Filho permaneceu infinita, onipresente e soberana durante toda a encarnação; mesmo enquanto a natureza humana de Cristo permanecia circunscrita e localizada dormindo, por exemplo, exausto no fundo de um barco (Mc 4.38), o Logos eterno continuava, segundo sua natureza divina, sustentando o universo inteiro e governando toda a criação. Calvino expressa esse mistério de modo lapidar e insuperável: "o Filho de Deus desceu do céu de tal modo que, sem deixar o céu, quis voluntariamente humilhar-se na terra" (CALVINO, 2006, v. 2, cap. XIII, p. 512).

Bavinck reforça essa formulação ao afirmar que a encarnação não esgota nem encerra a existência do Logos, pois ele continua existindo, segundo sua natureza divina, além e para fora da natureza humana que assumiu (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 306). A expressão latina *extra carnem*²² "para além da carne" tornou-se, nesse sentido, a designação técnica usual para essa operação contínua e ininterrupta do Logos enquanto sustentáculo do cosmos durante o período da encarnação histórica.

3.6 Fundamentação bíblica do *Extra Calvinisticum*

²¹ *Extra Calvinisticum* é a doutrina reformada, assim designada por teólogos luteranos em contexto polêmico, segundo a qual o Verbo eterno, ao assumir a natureza humana, não ficou circunscrito ou limitado por ela, mas continua a exercer seus atributos divinos também *extra carnem*. Funda-se no princípio *finitum non capax infiniti* e é indispensável para preservar a transcendência divina, refutar a ubiquidade luterana do corpo de Cristo e rejeitar as teorias kenóticas modernas que postulam esvaziamento ontológico do Logos.

²² A expressão *extra carnem* (literalmente "fora da carne") é central na formulação de Calvino e seus sucessores. Cf. CALVIN, J. *Institutes of the Christian Religion*, II.13.4, onde Calvino afirma que o Logos "não foi confinado à carne, mas permaneceu fora dela enquanto estava nela" (*non erat inclusus in carne, sed extra carnem manebat*). Esta distinção é fundamental para preservar a infinitude divina durante a encarnação.

A posição reformada não constitui mera dedução filosófica a partir da doutrina da simplicidade ou da imutabilidade divinas, ainda que delas decorra com coerência lógica, encontra respaldo direto em diversos textos do Novo Testamento.

Em João 3.13, Jesus afirma de si mesmo, ainda durante seu ministério terreno, ser 'o Filho do Homem que está no céu'. A expressão participial *ho ōn en tō ouranō* ('o que está no céu') é atestada nos principais manuscritos alexandrinos e constitui elemento cristológico de primeira importância, ainda que sua ausência em alguns testemunhos secundários tenha gerado debate textual. Na leitura da maioria dos exegetas reformados, a cláusula descreve simultaneamente uma presença terrena — o Filho do Homem dialoga com Nicodemos na terra — e uma presença celestial segundo a natureza divina do Logos, confirmando que o Logos encarnado não deixou de exercer as prerrogativas próprias de sua onipresença. Frame observa que esse texto é um dos mais diretos fundamentos bíblicos do *Extra Calvinisticum*, pois demonstra que a encarnação não implicou confinamento ontológico do Filho nos limites espaciais da carne (FRAME, 2013, p. 714). Calvino empregava João 3.13 como evidência de que o Logos permaneceu celestialmente presente mesmo enquanto historicamente encarnado (CALVINO, 2006, v. 2, cap. XIII, p. 512).

De modo semelhante, o relato do chamado de Natanael, em João 1.48, no qual Jesus demonstra conhecer com precisão um evento ao qual não assistiu fisicamente, sugere o exercício contínuo de uma onisciência que transcende as limitações naturais da percepção humana.

Colossenses 1.17 declara que, no Logos eterno, "tudo subsiste", afirmação no tempo presente, que descreve uma ação contínua e ininterrupta de sustentação cósmica exercida pelo Filho mesmo durante sua existência histórica encarnada. Hebreus 1.3, de modo correlato, descreve o Filho como aquele que está "sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder", participio presente que indica, mais uma vez, atividade contínua e não suspensa pela encarnação. John Frame sintetiza com precisão a implicação cristológica desses textos: a transcendência do Filho jamais é suspensa pela encarnação (FRAME, 2013, p. 714). São precisamente esses textos que fundamentam, no plano exegético, a doutrina sistematizada posteriormente sob a designação de *Extra Calvinisticum*.

3.7 A controvérsia eucarística: o pano de fundo histórico da divergência

A divergência cristológica entre luteranos e reformados manifestou-se de modo mais agudo e mais publicamente visível na doutrina da Ceia do Senhor, onde as implicações práticas de cada posição tornaram-se inescapáveis.

Os luteranos sustentam a presença real e corporal de Cristo no pão e no vinho da eucaristia. Embora rejeitem expressamente a doutrina romana da transubstanciação, segundo a qual a substância do pão e do vinho seria inteiramente convertida na substância do corpo e do sangue de Cristo, afirmam uma união sacramental na qual o corpo de Cristo está real e corporalmente presente "em, com e sob" os elementos, fundamentando essa presença precisamente no *genus maiestaticum* e na consequente ubiquidade do corpo glorificado.

A tradição reformada, sob a liderança teológica de Calvino, rejeita a presença corporal local de Cristo nos elementos. Para os reformados, o corpo de Cristo está corporalmente no céu, à destra do Pai, e os crentes participam dele espiritualmente, mediante a ação eficaz e misteriosa do Espírito Santo, que eleva o coração do crente para comungar verdadeiramente, embora não corporalmente com Cristo. Calvino sintetiza essa posição com precisão característica: Cristo está presente verdadeiramente na Ceia, mas não localmente (CALVINO, 2006, v. 4, cap. XVII, p. 1360). Berkhof complementa, em formulação igualmente precisa: a Ceia comunica Cristo espiritualmente, e não corporalmente (BERKHOF, 2012, p. 649). A diferença, embora aparentemente restrita à esfera sacramental, revela, em sua raiz mais profunda, duas cristologias genuinamente distintas quanto ao modo de relação entre as naturezas de Cristo.

3.8 O problema ontológico da ubiquidade

A discussão em torno da ubiquidade²³ da natureza humana de Cristo constitui um dos pontos mais sensíveis da divergência entre a tradição luterana e a tradição

²³ Na teologia reformada, a ubiquidade divina designa a imensidade e a onipresença de Deus, que transcende o espaço e se faz plenamente presente em todos os lugares. BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática. Campinas, SP: Luz para o Caminho, 1990, p.52.*

reformada no campo da cristologia. O problema ontológico emerge quando se pretende atribuir à humanidade de Cristo propriedades que pertencem exclusivamente à natureza divina, como a imensidade, a onipresença e a infinitude. Embora tal formulação procure salvaguardar a unidade da pessoa de Cristo, ela termina por comprometer a integridade da natureza humana assumida, uma vez que uma humanidade dotada de ubiquidade deixaria de ser verdadeira humanidade no sentido próprio e histórico do termo.

A teologia reformada insiste em que a união hipostática não autoriza a transferência ontológica de atributos de uma natureza para a outra. A pessoa do Filho é una; as naturezas, porém, permanecem distintas, preservando cada qual suas propriedades essenciais. Em consequência, a natureza humana de Cristo deve ser compreendida como verdadeira humanidade, isto é, localizada, finita, histórica e corporalmente circunscrita. Afirmar que o corpo de Cristo se torna ubíquo em razão da união com o Logos significaria introduzir uma alteração substancial na humanidade assumida, tornando-a qualitativamente diversa da humanidade real que a Escritura testemunha.

Esse ponto é decisivo porque a cristologia ortodoxa não pode ser preservada à custa da dissolução de uma das naturezas. Se a divindade fosse reduzida para acomodar a humanidade, ter-se-ia um esvaziamento ontológico incompatível com a doutrina de Deus; se a humanidade fosse inflacionada para receber atributos incomunicáveis, ter-se-ia uma descaracterização da própria condição humana. A solução reformada evita ambos os extremos ao sustentar que o Logos permanece infinito segundo sua natureza divina, ao passo que a humanidade assumida permanece finita segundo sua natureza criada. Desse modo, a união hipostática não produz uma terceira realidade híbrida, mas mantém, em perfeita unidade pessoal, duas naturezas íntegras e inconfundíveis.

Em termos ontológicos, portanto, o problema da ubiquidade revela que a questão não é meramente sacramental ou terminológica, mas diz respeito à própria possibilidade de se confessar Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro homem. A preservação da humanidade local e circunscrita do Mediador é tão necessária quanto a preservação da infinitude divina do Logos. Somente essa distinção permite afirmar que aquele que nasceu, sofreu e morreu por nós era verdadeiramente homem, sem

que por isso a essência divina tivesse sido modificada, comprimida ou distribuída nos limites da carne.

3.9 Relação entre o *Extra Calvinisticum* e os atributos incommunicáveis de Deus

A relação entre o *Extra Calvinisticum* e os atributos incommunicáveis de Deus é central para a coerência da cristologia reformada. Tal doutrina afirma que o Filho eterno, mesmo unido verdadeira e inseparavelmente à natureza humana, não teve sua existência divina exaurida, contida ou circunscrita por essa união. Em outras palavras, a encarnação não significou que o Logos passou a existir somente na carne, como se a plenitude de sua divindade estivesse confinada à dimensão histórica e espacial da humanidade assumida. Antes, o Verbo encarnado permanece aquilo que sempre foi: o Deus infinito, imutável, onipresente e onisciente, que agora subsiste também em natureza humana.

Essa formulação possui relevância decisiva para a preservação dos atributos incommunicáveis. Se a encarnação implicasse compressão da infinitude divina dentro da finitude da carne, a imensidade e a onipresença de Deus estariam comprometidas. Se implicasse limitação efetiva da onisciência do Logos em razão da consciência humana de Cristo, a perfeição divina deixaria de ser estável. Se implicasse mutação da forma de existência do Filho, a imutabilidade divina seria abandonada. O *Extra Calvinisticum* atua precisamente como princípio de salvaguarda contra tais conclusões, pois impede que a união hipostática seja interpretada como modificação ontológica da divindade.

A teologia reformada, ao insistir nesse ponto, não pretende dividir Cristo nem estabelecer uma separação entre o Logos e a humanidade assumida. O que se preserva é a distinção entre a união pessoal e a identidade natural. O Filho é um só; todavia, as propriedades de cada natureza permanecem aquilo que são. A natureza divina não se converte em natureza humana, nem a natureza humana é elevada à condição de portadora intrínseca dos atributos incommunicáveis. Assim, a onipresença do Logos não se transforma em ubiquidade da carne, e a onisciência divina não se converte em conhecimento humano ilimitado. O que se afirma é que a pessoa do Filho subsiste simultaneamente em ambas as naturezas, cada uma operando segundo suas propriedades próprias.

Em termos sistemáticos, o *Extra Calvinisticum* desempenha função decisiva justamente por impedir que a encarnação seja interpretada como compressão ontológica da divindade às medidas da humanidade assumida. Sem essa salvaguarda, atributos incomunicáveis como infinitude, imutabilidade, eternidade e onipresença tenderiam a ser concebidos como funcionalmente restringidos pela união com a carne. A tradição reformada, ao contrário, insiste que o Logos permanece aquilo que eternamente é, mesmo ao assumir verdadeira natureza humana. Desse modo, o *Extra Calvinisticum* não enfraquece a união hipostática, mas protege sua inteligibilidade dogmática.

Quadro 2 — Comparação dogmática e pedagógica entre o *Communicatio Idiomatum* luterano e o *Extra Calvinisticum* reformado.

Critério de comparação	<i>Communicatio Idiomatum</i> luterano (<i>genus maiestaticum</i>)	<i>Extra Calvinisticum</i> reformado
Fluxo dos atributos	Da natureza divina diretamente para a natureza humana	De ambas as naturezas para a pessoa do Mediador, preservando as propriedades de cada uma
Presença espacial do corpo de Cristo	Ubíqua: pode estar simultaneamente em múltiplos lugares	Local e circunscrita: está corporalmente no céu, à destra do Pai
Extensão operacional do Logos	Considerado totalmente expresso nos limites da humanidade assumida	Transcende a carne; opera continuamente <i>extra carnem</i> na sustentação cósmica
Presença na Ceia do Senhor	Corporal, real, "em, com e sob" os elementos	Espiritual, mediante a ação do Espírito Santo, sem presença corporal local
Integridade da humanidade de Cristo	Ampliada pela participação em atributos divinos	Preservada integralmente em sua genuína finitude

Critério de comparação	<i>Communicatio Idiomatum</i> luterano (<i>genus maiestaticum</i>)	<i>Extra Calvinisticum</i> reformado
Compatibilidade com os advérbios calcedonenses	Contestada pelos reformados quanto ao <i>asynchytos</i> e ao <i>atreptos</i>	Defendida como aplicação coerente de Calcedônia
Principais expoentes	Martinho Lutero; Fórmula de Concórdia (1577)	João Calvino; tradição reformada pós-calviniana

* Quadro elaborado com base em Bavinck (2012), Berkhof (2012), Calvino (2006) e Frame (2013).

3.10 Síntese do capítulo

A controvérsia entre o *communicatio idiomatum* luterano e o *Extra Calvinisticum* reformado representa um dos mais sofisticados desdobramentos da cristologia pós-Reforma, e nenhuma das duas tradições pode ser legitimamente acusada de abandonar a ortodoxia calcedonense em seu conjunto: ambas afirmam, sem reservas, a união hipostática, a plena divindade e a plena humanidade de Cristo. Divergem, contudo, quanto ao alcance e ao mecanismo preciso da comunicação dos atributos entre as naturezas, divergência que não é meramente acadêmica, mas que possui implicações diretas e práticas para a doutrina da Ceia do Senhor e para a compreensão exata da relação entre transcendência divina e finitude humana na pessoa do Mediador.

A análise desenvolvida neste capítulo permitiu demonstrar que a formulação reformada do *Extra Calvinisticum* não constitui um acréscimo artificial à cristologia clássica, mas uma salvaguarda teológica necessária para a preservação da infinitude do Logos na encarnação. Tal conclusão prepara o passo seguinte desta pesquisa, que consiste em examinar de que maneira os atributos incommunicáveis não apenas permanecem íntegros no Verbo encarnado, mas também se manifestam concretamente no ministério terreno de Jesus Cristo.

4 A MANIFESTAÇÃO DOS ATRIBUTOS INCOMUNICÁVEIS NO MINISTÉRIO TERRENO DE JESUS CRISTO

4.1 A revelação do ser divino na encarnação de Cristo

A revelação do ser divino na encarnação de Cristo deve ser compreendida a partir da convicção de que o Verbo não se tornou menos Deus ao assumir a natureza humana. A encarnação não constitui uma redução da divindade a categorias históricas, psicológicas ou corporais, mas a manifestação histórica do Filho eterno em condição humana real. Nesse sentido, Cristo não apenas comunica verdades acerca de Deus, mas revela o próprio Deus em sua pessoa, sem que a transcendência divina seja dissolvida pela proximidade histórica da revelação. Aquele que se faz visível na carne é o mesmo que, segundo sua natureza divina, permanece infinito, simples, eterno e imutável.

Essa formulação é indispensável porque a cristologia bíblica não autoriza qualquer leitura segundo a qual a humanidade de Jesus funcione como obstáculo, diminuição ou substituição da divindade. Ao contrário, a humanidade assumida é o meio pelo qual o ser divino se dá a conhecer de modo pessoal, histórico e redentivo. A encarnação, portanto, não representa um apagamento da glória de Deus, mas seu velamento sob a forma de servo. Em Cristo, a majestade divina não desaparece; ela se manifesta de maneira economicamente adequada ao estado de humilhação, de tal modo que a revelação de Deus se torna acessível sem deixar de ser verdadeira revelação do Deus transcendente.

Sob a perspectiva reformada, isso significa que a presença de Deus em Cristo não pode ser reduzida a uma mera habitação moral, inspiracional ou funcional. O Filho não é apenas um homem especialmente assistido por Deus, mas o próprio Logos eterno subsistindo em natureza humana. Por essa razão, a revelação do ser divino na encarnação não se limita a uma analogia externa entre Jesus e Deus, mas consiste na auto comunicação histórica do próprio Filho. A humanidade de Cristo é o veículo real da revelação; a divindade do Logos é seu fundamento ontológico. A integridade dessa relação assegura que, ao contemplar Cristo, não se contempla uma aproximação imperfeita de Deus, mas a presença pessoal daquele que é a imagem exata do ser divino.

Em consequência, a encarnação precisa ser lida como o ponto culminante da revelação especial. Se os profetas falaram da parte de Deus e se os sinais veterotestamentários apontaram para sua glória, em Cristo o próprio Deus se apresenta na história sem abdicar de sua essência. A revelação do ser divino na carne é, portanto, compatível com a preservação dos atributos incomunicáveis, porque a união hipostática não altera a natureza divina, mas torna possível sua manifestação redentiva em forma humana. Desse modo, a cristologia reformada preserva simultaneamente a transcendência de Deus e a realidade concreta de sua presença entre os homens.

4.2 A manifestação da autoridade divina nos milagres de Cristo

Os milagres de Cristo não devem ser interpretados como simples demonstrações de poder extraordinário, nem como eventos isolados destinados apenas a despertar admiração religiosa. Na economia da revelação, eles funcionam como sinais da identidade do Mediador e como manifestações históricas da autoridade divina presente em sua pessoa. A ação milagrosa de Jesus não é exterior à sua identidade ontológica, mas decorre dela. Seus atos sobre a enfermidade, a natureza, os demônios e a morte testemunham que aquele que age na história humana é o mesmo que, segundo sua natureza divina, possui domínio absoluto sobre toda a ordem criada.

Esse ponto exige especial precisão. A autoridade de Cristo nos milagres não pode ser explicada apenas em termos de capacitação profética, como se ele operasse exclusivamente por delegação, à semelhança dos profetas do Antigo Testamento. Embora o ministério do Filho encarnado se desenvolva em plena comunhão com o Espírito Santo e em obediência ao Pai, a singularidade de seus milagres reside no fato de que eles procedem da pessoa do Logos encarnado. Em Jesus, não se trata apenas de um homem autorizado por Deus, mas do próprio Filho eterno agindo em condição humana. Por isso, seus milagres não apenas apontam para Deus; eles revelam o agir do próprio Deus em meio à história.

Ao ordenar que o mar se aquiete, ao expulsar demônios com autoridade soberana, ao perdoar pecados e ao devolver a vida aos mortos, Cristo manifesta prerrogativas que, no testemunho bíblico, pertencem exclusivamente a Deus. Tais

atos não constituem suspensão das leis naturais por um agente externo à criação, mas exercício do senhorio daquele por meio de quem todas as coisas foram feitas e por quem todas elas subsistem. A manifestação da autoridade divina nos milagres, portanto, confirma que a encarnação não implicou a cessação do governo cósmico do Logos. Mesmo em estado de humilhação, a pessoa do Filho permanece revestida da majestade divina, ainda que essa majestade se manifeste de modo velado e economicamente ordenado.

Além disso, a leitura cristológica dos milagres impede que se reduza o ministério de Jesus a uma função exemplar ou meramente carismática. Os sinais não apenas confirmam sua missão, mas revelam a identidade daquele que os realiza. O poder sobre a natureza aponta para sua onipotência; o discernimento das intenções do coração humano aponta para sua onisciência; o perdão dos pecados aponta para sua autoridade divina; e a vitória sobre a morte aponta para sua condição de Senhor da vida. Assim, os milagres não são elementos periféricos da narrativa evangélica, mas evidências concretas de que os atributos incomunicáveis não foram anulados na encarnação, antes se tornaram visíveis na história por meio da pessoa do Deus-Homem.

4.3 Análise bíblica dos milagres nos Evangelhos sinóticos e joanino

A autoridade messiânica de Cristo atua, ao longo dos quatro Evangelhos com a onipotência criadora examinada anteriormente: em Mateus, domina a natureza e as enfermidades; em Marcos, expulsa demônios e perdoa pecados, prerrogativa exclusiva de Deus; e em João, triunfa sobre a própria morte na ressurreição de Lázaro, antecipando sua própria vitória pascal. A cristologia lucana, que examina de modo singular essa mesma convergência entre finitude e transcendência, será objeto de capítulo próprio, dada a riqueza e a especificidade de sua contribuição para esta investigação.

4.3.1 Milagres no Evangelho segundo Mateus

O Evangelho segundo Mateus apresenta os milagres de Jesus como sinais da autoridade messiânica prometida nas Escrituras veterotestamentárias. Logo após o Sermão do Monte, o evangelista registra uma série concentrada de milagres que

demonstram o poder de Cristo sobre as enfermidades, sobre as forças espirituais e sobre a própria natureza física (Mt 8–9).

A cura do leproso (Mt 8.1–4) revela a autoridade de Cristo sobre a enfermidade e sobre a impureza ritual. Na tradição judaica, a lepra estava frequentemente associada à exclusão social e religiosa mais radical; ao restaurar o leproso com um simples toque, Jesus demonstra que o poder redentor de Deus atua para restaurar integralmente a vida humana, sem temer a contaminação ritual que, segundo a lei, deveria correr em sentido inverso. Outro episódio particularmente significativo é o relato do acalmar da tempestade (Mt 8.23–27); nesse relato, os discípulos reconhecem que o domínio sobre os ventos e o mar pertence exclusivamente a Deus, conforme o testemunho reiterado dos Salmos (Sl 89.9; 107.29); a autoridade de Cristo sobre a natureza revela, ainda que de modo implícito naquele momento da narrativa, sua identidade divina e o exercício concreto da onipotência definida no primeiro capítulo desta investigação.

4.3.2 Milagres no Evangelho segundo Marcos

O Evangelho segundo Marcos enfatiza, de modo característico, a autoridade de Cristo sobre os poderes espirituais. Logo no início de seu ministério, Jesus expulsa um espírito imundo de um homem na sinagoga de Cafarnaum (Mc 1.21–28); os presentes reconhecem imediatamente a singularidade dessa autoridade, afirmando que ele ensina com autoridade e ordena aos próprios espíritos imundos, que lhe obedecem.

Outro episódio de particular relevância teológica ocorre na cura do paralisado (Mc 2.1–12). Antes de restaurar a saúde física do homem, Jesus declara, surpreendentemente, que seus pecados estão perdoados, afirmação que provoca imediato questionamento entre os escribas presentes, pois o perdão de pecados constitui, segundo a teologia veterotestamentária corretamente compreendida por eles, prerrogativa exclusiva de Deus. Ao realizar a cura física como confirmação visível da autoridade invisível que acabara de exercer, Cristo demonstra possuir, em sua própria pessoa, autoridade divina tanto para perdoar pecados quanto para restaurar a vida humana, duas prerrogativas que, segundo o testemunho do próprio Antigo Testamento, pertencem unicamente a Deus.

4.3.3 Milagres no Evangelho segundo João

O Evangelho segundo João estrutura os milagres de Jesus como 'sinais' (*sêmeia*), conferindo ao testemunho milagroso propósito teológico explícito: revelar a identidade de Cristo como o Filho de Deus eterno (Jo 20.30–31). A estrutura dos Sete Sinais transformação da água em vinho (Jo 2), cura do filho do oficial (Jo 4), cura do paraplégico (Jo 5), multiplicação dos pães (Jo 6), caminhada sobre as águas (Jo 6), cura do cego de nascença (Jo 9) e ressurreição de Lázaro (Jo 11) não é aleatória, mas progressiva em sua revelação cristológica: cada sinal aprofunda a identidade do Filho, da autoridade sobre a natureza até a autoridade sobre a própria morte. Entre esses sinais, a ressurreição de Lázaro (Jo 11) constitui o ápice da revelação, quando Jesus declara: 'Eu sou a ressurreição e a vida' (Jo 11.25). Ao demonstrar poder absoluto sobre a morte, Cristo revela que a vida divina, fonte de toda vida criada, está presente em sua própria pessoa. Bavinck observa que esse milagre antecipa a própria ressurreição de Cristo e aponta para a vitória definitiva sobre a morte que será consumada na páscoa (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 623), confirmando que os atributos incommunicáveis de Deus entre os quais a onipotência soberana sobre a vida e a morte permanecem plena e concretamente operantes na pessoa do Mediador encarnado.

Ao demonstrar poder absoluto sobre a morte, Cristo revela que a vida divina, fonte de toda vida criada, está presente em sua própria pessoa. Bavinck observa que esse milagre antecipa a própria ressurreição de Cristo e aponta para a vitória definitiva sobre a morte que será consumada na páscoa (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 623) antecipação que confirma, mais uma vez, a teoria central desta investigação; os atributos incommunicáveis de Deus, entre os quais a onipotência soberana sobre a vida e a morte, permanecem plena e concretamente operantes na pessoa do Mediador encarnado.

4.4 Implicações cristológicas e soteriológicas da manifestação dos atributos

As manifestações dos atributos divinos no ministério terreno de Jesus Cristo não possuem valor meramente demonstrativo, como se os milagres e os atos de autoridade servissem apenas para comprovar externamente uma tese cristológica já previamente estabelecida. Antes, elas revelam que a identidade do Mediador e a eficácia de sua obra redentora são inseparáveis. O Cristo que perdoa pecados,

domina a natureza, vence os poderes demoníacos e devolve a vida aos mortos não é simplesmente um homem investido de poder extraordinário, mas o próprio Filho eterno de Deus agindo na história em natureza humana verdadeira. Desse modo, a manifestação histórica dos atributos incomunicáveis confirma que a encarnação não anulou a divindade do Logos, mas tornou sua presença redentiva visível no interior da economia da salvação.

Do ponto de vista cristológico, esse dado impede qualquer interpretação que reduza Jesus a um agente religioso excepcional ou a um profeta escatológico portador de autoridade delegada. Os Evangelhos apresentam um Mediador cuja humanidade é integralmente real, mas cuja pessoa não pode ser adequadamente compreendida senão à luz da plena divindade. A autoridade de Cristo sobre a criação, sobre o pecado e sobre a morte não é acidental à sua missão; ela decorre de sua identidade ontológica como Deus-Homem. Assim, a manifestação dos atributos divinos durante o ministério terreno de Jesus não constitui uma suspensão episódica de sua condição de servo, mas a irrupção historicamente discernível da majestade daquele que, mesmo humilhado, permanece Senhor.

Do ponto de vista soteriológico, a preservação e a manifestação desses atributos são igualmente decisivas. Se Cristo não conservasse a plenitude de sua divindade, sua obra redentora estaria ontologicamente esvaziada, pois um mediador meramente humano não poderia oferecer satisfação de valor infinito à justiça de Deus nem exercer domínio eficaz sobre os efeitos do pecado e da morte. A salvação cristã depende, portanto, não apenas da verdadeira humanidade do Redentor, que o habilita a representar legitimamente os pecadores, mas também da integridade de sua natureza divina, que confere eficácia universal e definitiva à sua obra. Em consequência, a manifestação dos atributos incomunicáveis no ministério de Cristo não é elemento periférico da narrativa evangélica, mas expressão concreta da verdade de que a redenção só pode ser realizada por aquele que permanece, ao mesmo tempo, plenamente Deus e plenamente homem.

4.5 Síntese do capítulo

O presente capítulo demonstrou que a encarnação do Verbo não resultou no obscurecimento ontológico da divindade, mas em sua manifestação histórica sob as

condições próprias do estado de humilhação. A análise da revelação do ser divino em Cristo, da autoridade que ele exerce sobre a criação, sobre o pecado e sobre a morte, bem como da função teológica dos milagres nos Evangelhos, confirmou que os atributos incommunicáveis de Deus não foram suspensos, reduzidos ou esvaziados na união hipostática. Ao contrário, tornaram-se discerníveis na economia da redenção por meio da atuação da pessoa do Filho encarnado, cuja humanidade verdadeira não anulou, antes veiculou historicamente, a presença e a ação da divindade.

Desse modo, a manifestação dos atributos incommunicáveis no ministério terreno de Cristo confirma que a encarnação não obscurece a divindade do Filho, mas a torna historicamente reconhecível segundo a economia da revelação. Essa constatação conduz naturalmente à investigação exegética de Filipenses 2.5-11, texto central para a compreensão da kenosis e decisivo para a correta formulação da relação entre humilhação, encarnação e preservação da plenitude divina.

5 EXEGESE HISTÓRICO-GRAMATICAL DA *KENOSIS* EM FILIPENSES 2.5–11

5.1 Filipenses 2.5–11 como epicentro da cristologia neotestamentária

Entre todos os textos cristológicos do Novo Testamento, Filipenses 2.5–11 ocupa posição absolutamente singular na reflexão teológica cristã. A maioria dos estudiosos do Novo Testamento considera essa perícope um dos hinos cristológicos mais antigos da igreja primitiva, possivelmente anterior à própria epístola em que Paulo o incorporou, e empregado pelo apóstolo precisamente por sua autoridade já reconhecida nas comunidades cristãs do primeiro século. Gordon Fee observa que o texto constitui a mais elevada expressão cristológica das cartas paulinas, condensando em onze versículos a totalidade do movimento descendente e ascendente da pessoa de Cristo (FEE, 2023, p. 196).

O texto articula simultaneamente cristologia, soteriologia e ética cristã. Sua intenção imediata, conforme o contexto literário da epístola, é eminentemente ética e pastoral; Paulo exorta os filipenses à humildade e à unidade, e apresenta o exemplo supremo de Cristo como fundamento último dessa exortação. Gordon Fee observa, com razão, que a ética paulina nesse texto é inseparável de sua cristologia; a exortação à humildade não é mero apelo moral genérico, mas decorre diretamente da contemplação teológica de quem Cristo é e do que ele realizou ao esvaziar-se voluntariamente de sua glória manifesta (FEE, 2023, p. 188). É precisamente por essa razão que a correta interpretação teológica do hino e, em particular, do termo grego que descreve o "esvaziamento" do Filho possui implicações que transcendem em muito a exegese pontual de uma única perícope, afetando diretamente a compreensão da encarnação, da união hipostática examinada no segundo capítulo e da preservação integral dos atributos incomunicáveis de Deus, tema central de toda esta investigação.

5.2 Contexto literário e estrutura do hino cristológico

O hino é introduzido pela exortação ética: "tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus" (Fp 2.5). A partir dessa exortação inicial, o texto desenvolve-se em dois grandes movimentos, classicamente descritos como descendente e ascendente:

- Movimento descendente (vv. 6–8); a pré-existência do Filho em forma de Deus; o esvaziamento voluntário; a assunção da forma de servo; a humilhação até a morte de cruz.
- Movimento ascendente (vv. 9–11); a exaltação soberana operada por Deus Pai; a concessão do nome que está acima de todo nome; o reconhecimento universal do senhorio de Cristo, "para a glória de Deus Pai".

Essa estrutura bipartida — humilhação seguida de exaltação — não constitui mero recurso literário, mas reflete a própria lógica teológica do estado duplo de Cristo, classicamente sistematizada pela dogmática reformada como “estado de humilhação” (*status exinanitionis*)²⁴ e “estado de exaltação” (*status exaltationis*)²⁵. A exegese que se segue examinará, termo a termo, o vocabulário grego original que compõe cada um desses dois movimentos, com particular atenção ao verbo central da perícope, *ekenōsen*.

5.3 Análise exegética do versículo 6: a pré-existência divina do Filho

5.3.1 *Morphē theou* (μορφῇ θεοῦ): a forma de Deus

O texto grego do versículo 6 inicia-se com a expressão *hos en morphē theou hyparchōn* (ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), traduzida tradicionalmente por "o qual, subsistindo em forma de Deus". O termo central dessa primeira cláusula é *morphē* (μορφή), cujo significado exige exame cuidadoso, pois dele depende toda a interpretação subsequente do hino.

A análise de Filipenses 2.6 constitui ponto decisivo para a correta compreensão da cristologia paulina, porque é nesse versículo que se estabelece, com clareza, a condição pré-encarnada do Filho e a natureza de sua igualdade com Deus. O texto não descreve um homem exaltado posteriormente à condição divina, mas o Filho eterno que, subsistindo em forma de Deus, assume voluntariamente o caminho da

²⁴ *Status exinanitionis* é o termo técnico da dogmática reformada que designa o estado de humilhação voluntária de Cristo (Fp 2.6-8), da encarnação à morte de cruz. Nele o Filho, sem perder ou diminuir seus atributos divinos, assumiu a *μορφήν δούλου* (forma de servo), submetendo-se às limitações da condição humana. A humilhação é de condição, não de essência — kenótica por adição, não por subtração.

²⁵ *Status exaltationis* designa o estado de exaltação de Cristo (Fp 2.9-11), compreendendo ressurreição, ascensão e sessão à destra do Pai (Rm 1.4; At 1.9-11; Hb 1.3), onde sua humanidade participa da glória eterna do Filho (Jo 17.5), e todo joelho se dobra ao seu senhorio universal.

humilhação. A linguagem empregada por Paulo pressupõe, portanto, a preexistência pessoal do Logos e sua plena participação na realidade divina antes da encarnação. Não se trata de uma dignidade adquirida no tempo, mas de uma condição ontológica própria daquele que já existe eternamente como Deus.

A expressão *morphē theou* deve ser compreendida para além de qualquer noção superficial de aparência externa. No contexto paulino, o termo aponta para a condição real e correspondente à natureza que se manifesta. Desse modo, afirmar que Cristo subsistia em forma de Deus equivale a reconhecer que ele possuía, de modo verdadeiro e próprio, a condição divina. A “forma” não é aqui um revestimento contingente, mas a expressão adequada daquilo que Cristo é em sua identidade eterna. Por isso, o versículo não autoriza leituras adocionistas²⁶, subordinacionistas²⁷ ou meramente funcionais da pessoa do Filho. Paulo não está dizendo que Cristo agia como Deus, mas que existia na condição de Deus antes de assumir a forma de servo.

O particípio *hyparchōn* reforça essa interpretação ao indicar subsistência contínua e anterior à ação descrita nos versículos seguintes. O Filho não começa a existir no ato da encarnação, nem recebe sua dignidade divina como prêmio posterior à obediência. Ele já subsiste em condição divina e, precisamente por isso, pode assumir a humilhação sem que tal movimento implique ascensão ontológica ou transformação essencial. A *kenosis*, portanto, só pode ser corretamente compreendida se estiver ancorada nessa preexistência real. Aquele que se esvazia é o mesmo que já é Deus; aquele que assume a forma de servo é o mesmo que eternamente subsiste em forma de Deus.

²⁶ O adocionismo constitui uma heresia cristológica fundamentada na premissa de que Jesus Cristo, concebido essencialmente em natureza humana, teria sido adotado como Filho de Deus em virtude de sua integridade moral. Essa condição de filiação divina teria se operado em um momento posterior ao seu nascimento, comumente associado ao batismo ou à ressurreição, contrapondo-se à doutrina ortodoxa da consubstancialidade e da preexistência divinas estabelecidas no Primeiro Concílio de Niceia (325 d.C.).

²⁷ O subordinacionismo designa uma tendência teológica cristológica e trinitária, prevalecente nos primeiros séculos da Era Cristã, caracterizada pela proposição de uma assimetria ontológica e hierárquica no seio da Divindade. Essa corrente asseverava a supremacia absoluta de Deus Pai (como princípio não originado) e a consequente subordinação de natureza, dignidade ou poder do Logos (Filho) e do Espírito Santo, tese categoricamente rejeitada e classificada como heresia pelas definições dogmáticas de consubstancialidade (*homoousios*) emanadas nos Concílios de Niceia (325 d.C.) e Constantinopla (381 d.C.).

A cláusula referente à igualdade com Deus também exige precisão exegética. Paulo não sugere que Cristo desejava apropriar-se de uma condição que ainda não possuía, como se a igualdade fosse objeto de usurpação futura. Ao contrário, o texto pressupõe que tal igualdade já lhe pertencia de modo próprio. O ponto não está na aquisição da divindade, mas no modo como o Filho se relaciona com a prerrogativa de sua glória. Em vez de instrumentalizar sua condição divina para autopromoção, ele assume voluntariamente o caminho da humilhação e da obediência. Assim, Filipenses 2.6 não descreve a renúncia da divindade, mas a disposição do Filho eterno de não converter sua igualdade com Deus em ocasião de auto exaltação.

Sob a perspectiva da dogmática reformada, esse versículo estabelece a base necessária para rejeitar qualquer teoria segundo a qual a encarnação implicaria perda, suspensão ou esvaziamento ontológico dos atributos incomunicáveis. Se o Filho subsiste eternamente em forma de Deus e possui igualdade real com o Pai, então sua entrada na história não pode significar diminuição da essência divina. A humilhação que se segue é econômica, não ontológica; funcional, não essencial; redentiva, não metafísica. A pré-existência divina do Filho, portanto, não é mero prólogo conceitual da encarnação, mas o fundamento dogmático sem o qual toda a interpretação ortodoxa da *kenosis* se torna impossível.

Consequentemente, ao afirmar que Cristo subsistia *en morphē theou*, Paulo está afirmando, em linguagem grega de precisão filosófica deliberada, a plena divindade essencial e a pré-existência eterna do Filho; não uma divindade aparente, derivada ou metafórica, mas a própria forma e essência do Deus único.

5.3.2 *Hyparchōn* (ὑπάρχων): a subsistência contínua e preexistente

O particípio presente *hyparchōn*, derivado do verbo *hyparchō*, denota existência contínua, subsistência permanente, e dado o seu emprego aqui no tempo presente, em contraste com os aoristos que se seguirão na descrição da encarnação indica a condição prévia e ininterrupta anterior ao próprio evento da encarnação. Cristo, segundo essa construção gramatical cuidadosamente escolhida, não começou a existir em Belém; ele já subsistia eternamente *en morphē theou*, antes de qualquer assunção da natureza humana. Essa afirmação harmoniza-se plenamente com o testemunho do prólogo joanino ("no princípio era o Verbo", Jo 1.1), com a cristologia

cósmica de Colossenses ("ele é antes de todas as coisas, e tudo nele subsiste", Cl 1.17) e com a abertura da Epístola aos Hebreus ("o resplendor da sua glória, e a expressa imagem da sua pessoa", Hb 1.3).

5.3.3 *Ouch harpagmon hēgēsato (οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο): a recusa da auto exaltação*

O versículo 6 prossegue afirmando que Cristo, possuindo a *morphē theou*, "não considerou o ser igual a Deus (*to einai isa theō*) como uma usurpação (*harpagmon*)". O substantivo *harpagmos* constitui um *hapax legomenon* termo de ocorrência única em todo o Novo Testamento, circunstância que torna sua interpretação especialmente delicada e dependente do contexto imediato e do uso helenístico mais amplo.

As principais linhas interpretativas propostas pela erudição exegética incluem algo a ser usurpado ilegítimamente; algo já possuído, mas a ser retido egoisticamente; ou algo a ser explorado em benefício próprio. A interpretação majoritária na erudição contemporânea e a que melhor se harmoniza com o restante do hino entende que Cristo, possuindo já legitimamente a igualdade com Deus (e não pretendendo usurpá-la, como se não a possuísse), não considerou essa igualdade como algo a ser explorado ou utilizado em proveito próprio. Fee sintetiza essa leitura com precisão: Cristo recusou utilizar seus privilégios divinos para benefício pessoal, optando antes pelo caminho da humilhação voluntária em favor de outros (FEE, 2023, p. 210). A questão central do versículo 6, portanto, não é a posse da divindade que o texto pressupõe e afirma sem ambiguidade, mas o uso que o Filho decide fazer dessa posse; ele já possuía plenamente a igualdade com Deus, e precisamente por possuí-la livremente, pôde dela dispor não para auto exaltação, mas para autodoação redentora.

5.4 A análise central do versículo 7: *ekenōsen* e seus participios qualificadores

O versículo 7 de Filipenses 2 constitui o ponto nevrálgico da discussão cristológica sobre a kenosis, pois nele Paulo descreve o movimento voluntário pelo qual o Filho eterno assume a condição de servo sem deixar de subsistir em forma de Deus. O verbo *ekenōsen* não pode ser interpretado isoladamente, como se designasse um esvaziamento autônomo e absoluto da divindade. Sua correta

compreensão exige atenção à estrutura sintática do versículo e, especialmente, aos participípios que o qualificam. Em termos exegéticos, o “esvaziar-se” é explicado por meio de expressões que indicam assunção e não subtração: Cristo se esvazia tomando a forma de servo e tornando-se em semelhança de homens. A ação central, portanto, não consiste em abandonar algo que lhe pertencia por natureza, mas em assumir aquilo que não lhe pertencia anteriormente, isto é, a condição humana em sua realidade histórica e servil.

A expressão *morphēn doulou labōn* é decisiva para essa interpretação. O participípio *labōn* aponta para uma ação de assunção: o Filho toma para si a forma de servo. Não há, no texto, qualquer indicação de que a forma de Deus tenha sido deixada para trás ou ontologicamente reduzida. Pelo contrário, a lógica do versículo pressupõe continuidade da identidade daquele que age. O mesmo que subsiste em forma de Deus é quem toma a forma de servo. A humilhação, portanto, não se dá pela renúncia da natureza divina, mas pela adição da condição servil à sua subsistência pessoal. A forma de servo não substitui a forma de Deus; ela é assumida pelo sujeito que permanece sendo quem sempre foi.

A sequência *en homoiōmati anthrōpōn genomenos* reforça esse mesmo ponto ao destacar que o Filho entrou verdadeiramente na esfera da existência humana. A expressão não deve ser lida como se Paulo estivesse relativizando a realidade da humanidade de Cristo, como se ele fosse apenas “semelhante” aos homens sem participar efetivamente de sua condição. O termo aponta para a plena inserção do Filho na condição humana histórica, ressaltando, ao mesmo tempo, que sua identidade pessoal não se origina dessa humanidade, mas precede sua assunção. Em outras palavras, Cristo não é simplesmente um homem dentre os homens, mas o Filho eterno que se torna verdadeiramente homem. A semelhança não indica aparência ilusória, mas a realidade da humanidade assumida sob a condição própria da encarnação.

Essa construção sintática é teologicamente decisiva porque impede que a *kenosis* seja compreendida em chave ontológica. Se o esvaziamento fosse uma perda de atributos divinos, Paulo teria de expressá-lo por categorias de renúncia essencial ou de diminuição da forma divina. Contudo, o apóstolo descreve o movimento do Filho por categorias de descida econômica, servidão e assunção histórica. O esvaziamento

consiste no modo pelo qual a glória divina é velada na condição de servo, não na cessação da divindade. O Verbo encarnado continua sendo plenamente Deus, mas passa a viver e agir na história segundo as condições próprias da humanidade assumida, em estado de humilhação e obediência.

À luz da dogmática reformada, isso significa que Filipenses 2.7 não legitima qualquer teoria de limitação essencial da deidade do Filho. A *kenosis* deve ser entendida como auto humilhação redentiva, não como abdicação ontológica. O Logos não abandona sua onisciência, sua onipotência ou sua imutabilidade; ele assume a forma de servo e entra na história humana sem cessar de possuir, segundo sua natureza divina, tudo aquilo que lhe pertence eternamente. A força do texto está precisamente em mostrar que a humilhação de Cristo não depende de sua diminuição como Deus, mas da condescendência soberana daquele que, sendo Deus, assume a condição de servo para cumprir a obra da redenção.

5.4.1 A forma gramatical do verbo *kenoō*

O versículo 7 introduz o termo de maior densidade teológica de toda a perícopre: *all' heauton ekenōsen* (ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν), tradicionalmente vertido como "mas esvaziou-se a si mesmo". O verbo *ekenōsen* encontra-se no aoristo indicativo ativo, terceira pessoa do singular, do verbo *kenoō* (κενόω)²⁸, cujo significado básico, em seu uso mais comum no grego *koiné*, é "esvaziar", "tornar vazio" ou "tornar sem efeito", sentido que aparece por exemplo em 1 Coríntios 1.17, onde Paulo afirma que não quer "esvaziar" (*kenōthē*) a cruz de Cristo de seu poder mediante sabedoria de palavras.

O emprego do aoristo indica um ato histórico concreto, pontual e decisivo não um processo gradual nem uma disposição permanente, mas um evento determinado, situado no tempo e no espaço da história humana a própria encarnação. A questão exegética decisiva, contudo, não reside na forma verbal isolada, mas na pergunta que ela inevitavelmente suscita de que, exatamente, Cristo esvaziou-se? A resposta

²⁸ O verbo *kenoō* é um *hapax legomenon* (palavra que aparece uma única vez) no Novo Testamento. Sua raridade reforça a singularidade teológica de Filipenses 2:7. Para análise lexicográfica completa, cf. KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, pp. 661–667.

gramatical a essa pergunta é fornecida pelo próprio texto, por meio de dois participípios circunstanciais que qualificam imediatamente o verbo principal.

5.4.2 *Morphēn doulou labōn* (μορφὴν δούλου λαβών): assumindo a forma de servo

O primeiro participípio qualificador, *labōn* (λαβών), do verbo *lambanō* "tomar", "assumir", "receber", está no aoristo, indicando ação simultânea ou imediatamente associada à do verbo principal. O complemento direto dessa ação é, mais uma vez, o substantivo *morphēn* (forma), agora não mais "forma de Deus", mas "forma de servo" (*morphēn doulou*).

Essa repetição deliberada e propositalmente paralela do mesmo substantivo *morphē*²⁹ em ambas as cláusulas constitui o ponto gramatical mais decisivo de toda a exegese da *kenosis*. Se *morphē theou*³⁰, no versículo 6, designa a realidade essencial e plena da divindade, e não mera aparência, então *morphē doulou*³¹, no versículo 7, deve ser interpretado, por rigorosa simetria gramatical e semântica, como designando igualmente a realidade essencial e plena da condição servil e não uma mera aparência de servidão. Bavinck sintetiza essa conclusão exegética de modo definitivo: o Filho ocultou sua glória sob o véu da carne, mas a humanidade que assumiu era completa e verdadeira, não menos real do que a divindade que já possuía eternamente (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 307–308).

A consequência teológica dessa simetria gramatical é decisiva para toda a argumentação desta investigação: o esvaziamento do Filho ocorre por adição, e não por subtração. Cristo não deixou de possuir a *morphē theou* para adquirir em seu lugar a *morphē doulou*; antes ele assumiu a *morphē doulou* mantendo plenamente a

²⁹ *Morphē* (μορφή) é o substantivo grego que designa a forma essencial e constitutiva de um ser — seu modo de ser ontológico permanente. Em Fp 2.6-7, aparece em *μορφῇ θεοῦ* (natureza divina do Filho) e *μορφὴν δούλου* (natureza humana assumida). Distingue-se de *σχῆμα* (forma externa transitória), sendo essa distinção lexical o fundamento exegético da *kenosis* por adição.

³⁰ *Morphē theou* (μορφῇ θεοῦ) é a expressão grega de Fp 2.6 que designa a natureza divina essencial e constitutiva do Filho em sua pré-existência eterna, incluindo a plenitude dos atributos incommunicáveis. O termo *μορφή* aponta para o ser ontológico permanente de Cristo como Deus, em distinção de *σχῆμα* (Fp 2.7-8), que designa a condição externa e transitória. A expressão fundamenta a tese de que a *kenosis* é por adição, não por subtração.

³¹ *Morphē doulou* (μορφὴν δούλου) é a expressão grega de Fp 2.7 que designa a assunção voluntária da condição essencial de servo pelo Filho eterno. O termo *μορφή*, o mesmo usado em *μορφῇ θεοῦ* (Fp 2.6), demonstra que a mudança é de condição assumida, não de essência perdida — a *kenosis* é por adição, não por subtração.

morphē theou que já possuía. O verbo *labōn* ³²"assumindo", "tomando para si" é, nesse sentido, semanticamente aditivo, e não substitutivo; descreve a aquisição de algo novo, e não a perda ou a troca de algo previamente possuído. Berkhof formula essa conclusão com precisão dogmática definitiva: a kenosis não significa abandono dos atributos divinos; Cristo não deixou de possuir seus atributos divinos durante a encarnação (BERKHOF, 2012, p. 334).

5.4.3 *En homoiōmati anthrōpōn genomenos (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος)*: tornando-se em semelhança de homens

O segundo particípio qualificador, *genomenos (γενόμενος)*, do verbo *ginomai* "tornar-se", "vir a existir", "entrar em nova condição", reforça e aprofunda a conclusão obtida a partir do primeiro particípio. Diferentemente de *eimi* ("ser", que designaria condição estática e permanente), *ginomai* descreve ingresso histórico em uma nova condição de existência exatamente o que se esperaria de uma genuína encarnação, e não de uma simples manifestação temporária ou aparente.

A expressão completa, *en homoiōmati anthrōpōn* ("em semelhança de homens"), não deve ser interpretada, como por vezes equivocadamente se supõe, no sentido de mera similaridade externa ou aparência exterior incompleta o que reintroduziria, por uma porta lateral, o erro docético já refutado no segundo capítulo desta investigação. O termo *homoiōma* indica antes correspondência real e genuína, ainda que reconhecendo a singularidade de Cristo dentro dessa mesma humanidade comum singularidade que decorre precisamente do fato de que, ao contrário de todo outro ser humano, esse homem é, em sua pessoa, o próprio Logos eterno. Paulo não ensina, portanto, mera aparência humana: Cristo tornou-se genuína e historicamente homem, em todos os aspectos essenciais da condição humana, exceto o pecado (Hb 4.15) afirmação que exclui, de uma só vez, o docetismo, o apolinarismo e o monofisismo, examinados em sua refutação sistemática no segundo capítulo.

5.5 A kenosis por adição, não por subtração: síntese gramatical

³² *Labōn (λαβών)* é o particípio aoristo ativo de *λαμβάνω* (tomar, assumir) em Fp 2.7, modificando o verbo *ἐκένωσεν* para indicar o modo da kenosis: Cristo se esvaziou *assumindo (λαμβάνω)* a forma de servo. O sentido lexical de *λαμβάνω* é de adição — tomar o que não se tinha —, não de subtração. Dado gramatical decisivo para a tese da kenosis por adição.

A síntese gramatical de Filipenses 2.6-7 conduz necessariamente à conclusão de que a *kenosis*³³ de Cristo deve ser compreendida por adição, e não por subtração. O movimento descrito por Paulo não aponta para um abandono da forma de Deus, mas para a assunção da forma de servo. Em termos exegéticos, o texto não apresenta qualquer elemento que autorize falar em perda, suspensão ou redução dos atributos essenciais da divindade. Ao contrário, a continuidade entre o sujeito que subsiste em forma de Deus e o sujeito que assume a forma de servo demonstra que a identidade pessoal do Filho permanece inalterada ao longo de todo o movimento da humilhação. O esvaziamento, portanto, não consiste em deixar de ser Deus, mas em entrar voluntariamente na condição de servo sem abrir mão daquilo que pertence eternamente à natureza divina.

Essa leitura é decisiva porque protege simultaneamente a integridade da doutrina de Deus e a realidade da encarnação. Se a *kenosis* fosse entendida como subtração, seria inevitável concluir que o Filho deixou de possuir, ainda que temporariamente, atributos como onisciência, onipotência ou imutabilidade. Tal hipótese, porém, é incompatível com a simplicidade divina, com a eternidade do Filho e com a própria estabilidade ontológica da Trindade. Um Deus que pode deixar de possuir aquilo que lhe pertence por essência já não é o Deus imutável das Escrituras. Por isso, a tradição reformada rejeita a leitura *kenótica* ontológica e sustenta que o esvaziamento deve ser interpretado como auto humilhação econômica, isto é, como a assunção histórica de uma condição de servidão e obediência sem qualquer diminuição da plenitude divina do Verbo.

Ao afirmar que a *kenosis* ocorre por adição, a cristologia reformada preserva a lógica calcedoniana da união hipostática. O Filho assume aquilo que não possuía anteriormente, a saber, uma natureza humana verdadeira, completa e passível, mas não abandona aquilo que lhe pertence eternamente como Deus. A humanidade assumida não substitui a divindade, nem a divindade absorve a humanidade. O que ocorre é a união pessoal de duas naturezas íntegras, de tal modo que a humilhação

³³ *Kenosis* (κένωσις) é o substantivo grego derivado de κενώω (esvaziar), designando o esvaziamento voluntário de Cristo em Fp 2.7 (ἐκένωσεν). Na exegese reformada, não significa perda de atributos divinos, mas assunção livre da μορφήν δούλου (forma de servo) — *kenosis* por adição, não por subtração. Oposição direta às teorias *kenóticas* modernas (Gess, Thomasius, Godet).

de Cristo se dá no modo de existência do Mediador encarnado, e não na essência de sua deidade. A condição servil, o sofrimento, a obediência e a morte pertencem à realidade da natureza humana assumida, sem que isso implique qualquer limitação essencial da natureza divina.

Desse modo, a *kenosis* paulina deve ser entendida como expressão suprema da condescendência redentiva do Filho eterno. O esvaziamento não significa empobrecimento ontológico, mas descida voluntária; não significa abandono da glória divina em sentido essencial, mas velamento de sua manifestação sob a forma de servo; não significa cessação da divindade, mas sua presença redentiva em condição humana. Essa interpretação não apenas faz justiça à gramática do texto, mas também assegura a coerência interna entre exegese, dogmática e soteriologia. Somente se a *kenosis* for compreendida por adição, e não por subtração, é possível preservar a plena divindade do Mediador ao mesmo tempo em que se afirma a realidade histórica de sua humilhação, obediência e morte em favor de seu povo.

5.6 Refutação exegética das teorias kenóticas modernas

As chamadas teorias *kenóticas* modernas, desenvolvidas especialmente na Alemanha e na Inglaterra do século XIX por autores como Gottfried Thomasius, Wolfgang Friedrich Gess e, posteriormente, Charles Gore, propuseram que o Logos teria voluntariamente abdicado, de modo real e não apenas funcional, de determinados atributos divinos essenciais sobretudo a onisciência e a onipotência durante o período de sua vida terrena, retomando-os apenas na exaltação. Tal perspectiva, embora movida pelo legítimo desejo teológico de preservar a realidade da humanidade de Cristo e de explicar textos como Marcos 13.32 ("daquele dia e hora ninguém sabe... nem o Filho, senão o Pai") e Lucas 2.52, incorre em grave e múltiplo problema dogmático, conforme demonstrado pela análise gramatical precedente e pela doutrina dos atributos incomunicáveis examinada no primeiro capítulo:

- Violação da simplicidade divina: se os atributos são o próprio ser de Deus, e não qualidades destacáveis (cf. capítulo 1.3), o Logos não poderia perder um deles sem deixar, nesse mesmo ato, de ser plenamente Deus.

- Violação da imutabilidade divina: a perda, ainda que temporária, de atributos essenciais constituiria mudança real na essência divina, contradizendo Malaquias 3.6 e Hebreus 13.8 (cf. capítulo 1.5).
- Violação da asseidade divina: um Deus que depende da encarnação para limitar-se deixa de ser absolutamente autossuficiente em seu próprio ser (cf. capítulo 1.2).
- Violação da eternidade divina: o eterno, por definição, não pode sofrer redução ou suspensão temporária de suas perfeições, pois não está sujeito à sucessão temporal que tal suspensão pressuporia (cf. capítulo 1.4).
- Inconsistência gramatical: como demonstrado na análise de Filipenses 2.7, o próprio texto que as teorias kenóticas invocam como fundamento bíblico exige, por sua estrutura sintática precisa, interpretação aditiva, e não subtrativa.

Bavinck sintetiza a rejeição reformada dessas teorias de modo conclusivo: a *kenosis* jamais significa auto despojamento da divindade (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 307).

A leitura *kenótica* moderna de Filipenses 2.5-11, especialmente em suas formulações que atribuem ao Filho uma renúncia ontológica ou funcional de atributos divinos, não se sustenta diante da gramática do texto nem diante da coerência interna da cristologia bíblica. O apóstolo Paulo não descreve a encarnação como esvaziamento da essência divina, mas como movimento de humilhação voluntária daquele que já subsiste em forma de Deus. O eixo do hino cristológico não é a diminuição metafísica do Logos, mas a condescendência redentiva do Filho eterno, que assume a forma de servo e entra na condição histórica da obediência até a morte. Interpretar a *kenosis* como abandono de onisciência, onipotência, imutabilidade ou onipresença significa impor ao texto uma construção metafísica que ele não fornece.

Do ponto de vista exegético, a principal insuficiência das teorias *kenóticas* modernas consiste em tratar o verbo *ekenōsen* como se ele possuísse, por si só, conteúdo ontológico autônomo, desconsiderando os particípios que o explicam e delimitam. Como já se observou, Paulo interpreta o “esvaziamento” mediante categorias de assunção e não de subtração: Cristo se esvazia tomando a forma de servo e tornando-se em semelhança de homens. A força do texto está em descrever a entrada do Filho na condição servil, e não em afirmar qualquer mutilação da deidade.

O hino não apresenta o Filho deixando de ser o que era, mas assumindo aquilo que não era. Por essa razão, toda leitura que postule limitação essencial da divindade desloca o centro semântico do texto e o faz dizer mais do que efetivamente diz.

Além disso, a hipótese kenótica entra em tensão direta com a doutrina bíblica de Deus. Se a encarnação exigisse suspensão real dos atributos incomunicáveis, então a divindade do Filho deixaria de ser plenamente idêntica à do Pai e à do Espírito no período de sua humilhação, o que introduziria mutabilidade na vida trinitária e comprometeria a simplicidade divina. Um Filho que pudesse, ainda que temporariamente, deixar de possuir atributos essenciais não seria mais o Deus imutável revelado nas Escrituras. A dificuldade, portanto, não é apenas cristológica, mas propriamente teológica: ao tentar proteger a realidade da humanidade de Cristo, o *kenoticismo* moderno termina por corroer a integridade da doutrina de Deus.

A tradição reformada rejeita essa solução não por minimizar a realidade da encarnação, mas precisamente por levá-la a sério em seus termos bíblicos e dogmáticos. A verdadeira humanidade de Cristo não requer o enfraquecimento de sua divindade, mas a assunção real de uma natureza humana completa, com todas as propriedades que lhe pertencem, inclusive crescimento, sofrimento, limitação local e passibilidade. A humilhação do Filho se realiza no modo de existência do Mediador encarnado, e não na essência da natureza divina. Por isso, a cristologia reformada pode afirmar simultaneamente que Cristo dorme, sofre, aprende e morre segundo sua humanidade, e que permanece eterno, onisciente, onipotente e imutável segundo sua divindade. Essa distinção não divide a pessoa de Cristo, mas preserva a integridade das naturezas na unidade da subsistência pessoal do Filho. A tradição reformada, eixo hermenêutico desta investigação, rejeita categoricamente a interpretação *kenótica* moderna por considerá-la incompatível, em sua própria raiz metafísica, com a ortodoxia cristológica calcedonense examinada no segundo capítulo, uma vez que tal interpretação implica mutabilidade real no ser divino e ruptura na unidade simples da essência de Deus.

Em conclusão, a refutação exegética das teorias kenóticas modernas não depende de uma negação abstrata de suas premissas, mas da demonstração de que Filipenses 2.5-11 descreve humilhação econômica, não esvaziamento ontológico; servidão assumida, não divindade diminuída; obediência histórica, não mutação

essencial. A *kenosis* paulina é inteligível apenas quando permanece subordinada à pré-existência divina do Filho, à continuidade de sua identidade pessoal e à distinção inalterada entre as naturezas. Fora desse quadro, a encarnação deixa de ser o mistério da condescendência do Deus eterno e passa a ser concebida como transformação da deidade, hipótese incompatível com a Escritura, com Calcedônia e com a dogmática reformada.

5.7 Análise do versículo 8: *schēma* e a obediência até a morte

5.7.1 *Schēmati heuretheis hōs anthrōpos (σχήματι εὗρεθεις ὡς ἄνθρωπος)*

O versículo 8 introduz um segundo termo grego para "forma" ou "condição", deliberadamente distinto de *morphē*: *schēma* (σχῆμα)³⁴. A expressão completa, *schēmati heuretheis hōs anthrōpos*, "reconhecido na condição (*schēma*) como homem", emprega um termo que designa a condição externa, histórica e circunstancial, observável pelos sentidos, em contraste com *morphē*, que designa a realidade essencial e permanente. Gordon Fee observa que *schēma* descreve a condição histórica observável de Cristo o modo pelo qual ele se apresentou concretamente diante dos olhos humanos: um carpinteiro da Galileia, sujeito ao cansaço, à fome e, finalmente, à morte (FEE, 2023, p. 224).

A distinção entre *morphē* e *schēma*, portanto, não introduz contradição alguma na cristologia paulina, mas antes a completa; Cristo era, em sua essência permanente (*morphē*), plena e ininterruptamente Deus, mesmo durante a encarnação; mas foi reconhecido, em sua condição histórica e circunstancial (*schēma*), genuinamente como homem, um homem entre homens, sujeito às mesmas condições existenciais da humanidade comum, com a única exceção do pecado.

5.7.2 A obediência até a morte de cruz

O versículo 8 conclui o movimento descendente do hino com a afirmação de que Cristo, reconhecido em condição humana, "humilhou-se a si mesmo, tornando-se

³⁴ *Schēma* (σχῆμα) é o substantivo grego que designa a forma externa, a aparência visível ou a condição histórica transitória de um ser. Em Fp 2.7-8, Paulo afirma que Cristo foi achado em *σχῆμα* como homem, assumindo as marcas da verdadeira humanidade. A distinção *μορφή/σχῆμα* é exegeticamente decisiva: a humilhação se deu no nível do *σχῆμα* (condição assumida), jamais no nível da *μορφή* (natureza essencial).

obediente até a morte, e morte de cruz". A repetição enfática "morte... e morte de cruz" sublinha a profundidade última da humilhação; não uma morte qualquer, mas especificamente a execução romana reservada aos escravos e aos criminosos mais infames, socialmente o ponto mais baixo possível da degradação humana, e teologicamente associada, segundo a lei mosaica, à própria maldição divina (Dt 21.23; Gl 3.13). Calvino observa que Cristo, nessa morte, suportou o juízo divino em lugar do pecador, cumprindo a substituição penal que a justiça de Deus exigia (CALVINO, 2006, v. 2, cap. XVI, p. 564).

5.8 Análise dos versículos 9–11: a exaltação soberana

5.8.1 *Hyperypsōsen* (ὑπερύψωσεν): a superexaltação

O versículo 9 inicia o movimento ascendente do hino com o verbo *hyperypsōsen* (ὑπερύψωσεν) "super exaltou", "elevou supremamente", termo composto pelo prefixo intensivo *hyper-* ("acima", "supremamente") associado ao verbo *hypsōō* ("exaltar", "elevar"). A composição enfática sugere uma exaltação que excede toda exaltação ordinária, correspondendo, em proporção teológica exata, à extensão da humilhação anteriormente descrita; aquele que desceu ao ponto mais baixo concebível é elevado ao ponto mais alto possível.

É teologicamente decisivo observar que essa exaltação não confere divindade ao Logos, que já a possuía eternamente, em plena posse, desde antes da fundação do mundo, conforme estabelecido na análise do versículo 6. O que é exaltado, propriamente, é a humanidade glorificada do Mediador a natureza humana que o Filho assumiu na encarnação, agora elevada à participação plena na glória que o Logos, segundo sua divindade, jamais deixou de possuir. Berkhof sintetiza essa distinção com precisão: a exaltação manifesta publicamente, perante toda a criação, aquilo que Cristo sempre foi segundo sua natureza divina, ao mesmo tempo em que confere à sua natureza humana a glória que lhe corresponde como recompensa de sua obediência (BERKHOF, 2012, p. 356).

5.8.2 O nome acima de todo nome e a confissão universal do senhorio

Os versículos 10 e 11 descrevem o propósito último dessa exaltação que, "ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos que estão nos céus, e na terra, e debaixo

da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor (*Kyrios*)³⁵, para a glória de Deus Pai". A confissão universal "Jesus Cristo é o *Kyrios*" emprega o termo grego que a Septuaginta utiliza, sistematicamente, para traduzir o tetragrama divino (YHWH) do hebraico, de modo que a confissão cristológica do hino constitui, em sua própria estrutura linguística, uma afirmação direta e inequívoca da identidade divina de Jesus, agora reconhecida e proclamada por toda a criação, em cumprimento exato da profecia de Isaías 45.23, que o próprio texto paulino claramente ecoa.

5.9 Integração sistemática com os atributos incomunicáveis

A exegese precedente, conduzida termo a termo ao longo de toda a perícope, permite agora integrar sistematicamente os resultados obtidos com a doutrina dos atributos incomunicáveis examinada no primeiro capítulo desta investigação. A interpretação reformada de Filipenses 2.5–11, fundamentada na análise gramatical do texto grego, preserva integralmente:

- Asseidade: o Filho permanece, durante toda a *kenosis*, absolutamente autossuficiente em seu ser divino, pois o esvaziamento descrito não atinge sua essência, mas qualifica apenas o modo de sua existência histórica.
- Simplicidade: nenhum atributo divino é abandonado, separado ou subtraído da essência do Logos, conforme exige a estrutura aditiva e não subtrativa do próprio texto grego.
- Eternidade: o Logos permanece eternamente transcendente ao tempo, mesmo enquanto, segundo sua humanidade assumida, ingressa genuinamente na história.
- Imutabilidade: a essência divina não sofre qualquer alteração; a mudança descrita pelo hino situa-se inteiramente na esfera da nova relação histórica e da nova condição (*schēma*) assumida.
- Onipresença: o Filho continua, *extra carnem*, sustentando o universo, conforme demonstrado no terceiro capítulo desta investigação, dedicado ao Extra Calvinisticum.

³⁵ *Kyrios* (κύριος) é o substantivo grego que significa "Senhor", empregado na Septuaginta como tradução de YHWH e no NT como título cristológico por excelência. Em Fp 2.9-11, o nome outorgado a Jesus acima de todo nome implica sua identidade com o Deus de Israel (Is 45.23) e, portanto, sua plena divindade. O κύριος encarnado não recebe uma divindade que não possuía, mas manifesta publicamente o senhorio eterno que sempre teve como Filho pré-existente.

- Onipotência: os milagres realizados por Cristo, examinados no quarto capítulo, revelam a autoridade divina que jamais foi suspensa durante o estado de humilhação.
- Onisciência: a mente divina do Logos permanece infinita, ainda que a mente humana de Cristo opere, legitimamente, sob as condições do crescimento intelectual progressivo (cf. capítulo 1.8).

John Frame sintetiza essa integração de modo conclusivo para toda a argumentação deste capítulo: a transcendência do Logos não é suspensa pela encarnação (FRAME, 2013, p. 714) afirmação que, à luz da exegese gramatical conduzida ao longo deste capítulo, revela-se não apenas coerente com o texto de Filipenses 2.5–11, mas exigida por sua própria estrutura sintática original.

5.10 A Consciência Humana de Cristo e o Problema de Marcos 13.32

A declaração de Jesus em Marcos 13.32, segundo a qual “quanto àquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos no céu, nem o Filho, senão o Pai”, constitui uma das passagens mais sensíveis da cristologia bíblica, porque nela se concentra, de forma particularmente aguda, a tensão entre a plena divindade do Logos e a realidade de sua humanidade histórica. O desafio exegético não consiste em decidir entre a divindade e a humanidade de Cristo, como se uma devesse ser afirmada à custa da outra, mas em explicar de que modo a limitação cognitiva expressa no texto pode ser atribuída ao Filho sem comprometer a onisciência divina que lhe pertence por natureza. A resposta teologicamente adequada exige a preservação simultânea de dois pontos: a realidade de uma consciência humana autêntica em Cristo e a integridade inalterada de sua natureza divina.

A tradição cristológica ortodoxa, especialmente em sua formulação reformada, sustenta que a predicação de limitação ou desconhecimento em Marcos 13.32 deve ser referida à natureza humana de Cristo e ao modo econômico de sua missão mediadora, e não à essência da natureza divina do Filho. A pessoa que fala é uma, o Filho eterno encarnado; contudo, aquilo que é afirmado nessa fala deve ser compreendido segundo a natureza pela qual tal propriedade se torna inteligível. Em sua humanidade verdadeira, Cristo participa de uma consciência humana real, desenvolvida historicamente, localizada no tempo e submetida às condições próprias

da existência criada. Isso significa que seu conhecimento humano não deve ser concebido como absorvendo, em nível psicológico imediato, toda a infinitude da ciência divina. A humanidade de Cristo não é uma aparência pedagógica, mas uma realidade integral, e, precisamente por isso, envolve uma forma genuinamente humana de conhecer.

Essa distinção é decisiva para evitar dois erros opostos. O primeiro seria negar a autenticidade da humanidade de Cristo, supondo que sua consciência humana funcionava, em todos os momentos, como mera transparência psicológica da onisciência divina. Tal hipótese enfraqueceria a realidade da encarnação e descaracterizaria a finitude própria da natureza humana assumida. O segundo erro seria concluir que o Filho, em sua natureza divina, deixou de ser onisciente ou sofreu alguma limitação essencial no evento da encarnação. Essa alternativa, porém, colidiria frontalmente com a doutrina de Deus, com a simplicidade divina e com a imutabilidade do Logos eterno. A solução ortodoxa consiste em afirmar que a limitação pertence ao modo humano de conhecimento em Cristo, sem que isso implique qualquer redução ontológica da ciência divina do Filho.

Nesse contexto, Marcos 13.32 deve ser lido como expressão da economia da humilhação e da missão mediadora. O Filho, em estado de encarnação e obediência, não veio para exercer sua glória de modo autônomo ou para converter a posse da divindade em mecanismo de auto exaltação, mas para cumprir, em perfeita submissão ao Pai, o itinerário redentor que culmina na cruz. A não revelação, ou a não posse do conhecimento daquele dia e hora no âmbito de sua consciência humana e de sua função mediadora, não significa deficiência ontológica da pessoa do Logos, mas adequação da missão do Servo à ordem do decreto divino. Em outros termos, a passagem não autoriza a tese de que o Filho deixou de ser onisciente, mas exige a distinção entre a ciência divina que lhe pertence eternamente e a modalidade histórica pela qual sua humanidade participa, segundo a economia da encarnação, do conhecimento conveniente ao exercício de sua vocação messiânica.

A dificuldade de Marcos 13.32 não exige a conclusão de qualquer limitação ontológica da natureza divina do Filho, mas requer uma distinção rigorosa entre natureza, pessoa e modo de consciência segundo a economia da encarnação. Em sua natureza divina, o Logos permanece plenamente onisciente; em sua natureza

humana, Cristo assume uma consciência verdadeiramente humana, histórica e situada. Assim, a declaração acerca do não saber deve ser compreendida no âmbito da experiência humana real do Mediador e de sua missão redentiva, e não como evidência de esvaziamento essencial da divindade. Essa leitura preserva simultaneamente a integridade da humanidade de Cristo, a imutabilidade da natureza divina e a coerência da união hipostática.

5.11 Síntese do capítulo

A exegese histórico-gramatical de Filipenses 2.5–11, conduzida termo a termo ao longo deste capítulo, demonstrou de modo rigoroso que a kenosis paulina não consiste em renúncia ontológica da divindade do Filho, mas na assunção voluntária da condição servil da humanidade, mantendo-se intacta, durante todo esse processo, a plenitude dos atributos incomunicáveis examinados no primeiro capítulo desta investigação. Os termos gregos analisados; *morphē*, *hyparchōn*, *harpagmos*, *ekenōsen*, *labōn*, *genomenos*, *schēma* e *hyperypsōsen*, convergem em sua precisa articulação gramatical, para uma cristologia plenamente compatível com a ortodoxia calcedonense examinada no segundo capítulo e com o princípio reformado do *Extra Calvinisticum* examinado no terceiro capítulo.

A análise histórico-gramatical de Filipenses 2.5-11 permitiu concluir que a kenosis paulina não pode ser legitimamente interpretada como esvaziamento ontológico da divindade do Filho, mas deve ser compreendida como auto humilhação redentiva daquele que, subsistindo eternamente em forma de Deus, assumiu a forma de servo na história. A exegese dos termos centrais do hino cristológico demonstrou que a encarnação não implicou perda, suspensão ou diminuição dos atributos incomunicáveis, mas a assunção de uma natureza humana verdadeira, completa e passível na unidade da pessoa do Logos. Em consequência, a descida do Filho não representa mutação da essência divina, mas manifestação histórica da condescendência daquele que, permanecendo plenamente Deus, entrou voluntariamente na condição de obediência, sofrimento e morte em favor de seu povo.

Do ponto de vista dogmático, o capítulo confirmou que a interpretação reformada de Filipenses 2 preserva simultaneamente a integridade da doutrina de Deus, a realidade da união hipostática e a eficácia soteriológica da obra de Cristo. A

pré-existência divina do Filho, a continuidade de sua identidade pessoal, a correta leitura de *ekenōsen* e a rejeição das teorias *kenóticas* modernas convergem para uma mesma conclusão: a humilhação de Cristo é econômica, não ontológica; funcional, não essencial; redentiva, não metafísica. Tal conclusão oferece o fundamento necessário para o passo seguinte desta investigação, a saber, o exame da cristologia narrativa do Evangelho segundo Lucas, no qual a coexistência entre finitude humana e transcendência divina se torna visível não apenas em formulação apostólica, mas no desenvolvimento concreto da vida, do ministério e da consciência histórica do Mediador encarnado.

A exegese histórico-gramatical de Filipenses 2.5-11 confirma, portanto, que a *kenosis* deve ser compreendida em termos de assunção e não de abdicação ontológica. O esvaziamento descrito por Paulo diz respeito à condição assumida pelo Filho em sua humilhação redentiva, e não à perda de qualquer atributo essencial da divindade. A partir dessa conclusão, torna-se possível avançar para uma leitura narrativa complementar, observando como a cristologia lucana articula, no plano histórico, a verdadeira humanidade e a plena transcendência divina do Mediador.

6 A CRISTOLOGIA DO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: A CONVERGÊNCIA ENTRE FINITUDE HUMANA E TRANSCENDÊNCIA DIVINA

Se, no capítulo anterior, a análise exegética de Filipenses 2.5-11 demonstrou que a *kenosis* deve ser compreendida como assunção da condição servil, e não como perda ontológica da deidade, cumpre agora verificar como essa mesma verdade se torna historicamente discernível na cristologia narrativa do Evangelho segundo Lucas. O que foi formulado em chave exegética deverá, portanto, ser observado na concretude do ministério de Jesus, onde a verdadeira humanidade do Mediador e a integridade de sua plena divindade se manifestam de modo inseparável.

6.1 A Narrativa teológica Lucana como Perspectiva Insubstituível

Diferente da abordagem puramente dogmática e exegética dos capítulos anteriores, este capítulo adota o método histórico-narrativo como perspectiva autônoma e insubstituível. Enquanto os capítulos 4 e 5 exploraram a *kenosis* através da análise proposicional de Filipenses 2 e da crítica às teorias kenóticas modernas, Lucas oferece uma trajetória dinâmica onde a identidade de Cristo é revelada progressivamente através de suas ações e de sua relação com o Espírito Santo. A contribuição específica da narrativa teológica lucana reside em sua capacidade de demonstrar como a união hipostática opera não apenas como doutrina abstrata, mas como realidade vivida na economia da história da salvação. Lucas constrói uma "cristologia de baixo" que complementa a "cristologia de cima" de João, mostrando o Messias como o Homem Ideal que depende inteiramente do Espírito Santo. Enquanto João enfatiza a preexistência e a divindade do Logos, Lucas enfatiza a humanidade genuína, o crescimento, a oração e a dependência de Jesus. Esta perspectiva narrativa é metodologicamente distinta porque não se limita a proposições teológicas, mas constrói uma compreensão através da trama, dos personagens, dos eventos e das relações. A narrativa lucana permite observar como a finitude e a infinitude coexistem não apenas em conceitos, mas em ações concretas: Jesus tem fome, mas alimenta multidões; Jesus dorme, mas acalma tempestades; Jesus cresce em sabedoria, mas conhece os pensamentos dos homens. Portanto, este capítulo não é uma mera repetição dos princípios já estabelecidos, mas uma exploração de como esses princípios se manifestam na narrativa evangélica, oferecendo uma validação bíblico-narrativa da cristologia sistemática desenvolvida anteriormente.

6.1.1 A singularidade da cristologia lucana

O Evangelho segundo Lucas ocupa lugar singular no conjunto dos escritos neotestamentários examinados nesta investigação³⁶. Entre os quatro evangelistas, Lucas apresenta de maneira particularmente detalhada e circunstanciada a verdadeira humanidade de Jesus Cristo, ao mesmo tempo em que preserva, com igual rigor narrativo, sua plena divindade. Tal característica faz da narrativa lucana um campo privilegiado para a investigação da união hipostática, examinada no segundo capítulo, e da manifestação concreta dos atributos incomunicáveis de Deus na pessoa do Mediador, conforme já demonstrado, a partir de Mateus, Marcos e João, no quarto capítulo desta investigação.

Lucas não descreve um Cristo meramente humano, nem tampouco um ser divino disfarçado de homem segundo o erro docético já refutado no segundo capítulo. Sua narrativa demonstra, antes, a coexistência harmônica entre finitude humana genuína e transcendência divina plena, coexistência que constitui precisamente o núcleo da cristologia ortodoxa formulada em Calcedônia e posteriormente desenvolvida pela tradição reformada. Bavinck observa, em formulação que sintetiza com precisão o argumento central deste capítulo, que os Evangelhos não apresentam duas pessoas em Cristo, mas uma única pessoa na qual se revelam simultaneamente a verdadeira humanidade e a plena divindade (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 304). A cristologia lucana oferece, portanto, um testemunho narrativo concreto da união hipostática, confirmando empiricamente no plano da própria narrativa bíblica, e não apenas no plano da especulação dogmática posterior os princípios teológicos desenvolvidos ao longo desta investigação.

6.2 Lucas e a verdadeira humanidade de Cristo

Desde os capítulos iniciais, Lucas enfatiza, com detalhamento previamente ausente nos demais Evangelhos sinóticos, a realidade histórica e concreta da humanidade de Jesus. A narrativa do nascimento (Lc 2.1–20) apresenta, em sequência circunstanciada, a gestação, o parto em condições de evidente

³⁶ A tradição patrística atribui a Lucas uma ênfase particular na humanidade real de Cristo. Cf. IRENEU, *Contra Heresias*, III.1.1, que identifica Lucas como o evangelista que "começou seu evangelho com o sacerdócio de Zacarias". A escolha de Lucas para esta análise cristológica reflete sua preocupação em demonstrar que a verdadeira humanidade de Cristo não compromete sua divindade.

precariedade material, o recenseamento romano que situa o evento dentro da história política verificável do Império, e o crescimento subsequente do menino. Diferentemente das tendências docéticas já examinadas e refutadas no segundo capítulo desta investigação, Lucas insiste, deliberadamente, sobre a plena inserção do Filho de Deus na experiência humana ordinária, sem atalhos nem aparências.

Berkhof observa, a esse respeito, que a humanidade de Cristo não foi aparente nem incompleta, mas verdadeira e integral (BERKHOF, 2012, p. 318) e é precisamente essa integridade que Lucas narra com mais detalhe do que qualquer outro evangelista, ao registrar episódios da infância (Lc 2.41–52), da genealogia humana de Jesus remontando a Adão (Lc 3.23–38), e das tentações no deserto, nas quais o Filho enfrenta, em sua humanidade, a fome real e a fraqueza física real (Lc 4.1–13). Essa humanidade genuína torna-se ainda mais evidente, e teologicamente mais carregada, em Lucas 2.52.

6.3 Lucas 2.52: o crescimento em sabedoria e a onisciência divina

O texto declara: "e crescia Jesus em sabedoria, e em estatura, e em graça para com Deus e os homens" (Lc 2.52). Este versículo constitui uma das passagens mais teologicamente densas de toda a cristologia neotestamentária, e exige, para sua correta compreensão, precisamente a distinção estabelecida no primeiro capítulo desta investigação entre a onisciência infinita da natureza divina do Logos e o desenvolvimento cognitivo progressivo, genuinamente humano, de sua mente assumida.

A afirmação de Lucas 2.52, segundo a qual Jesus “crescia em sabedoria, estatura e graça diante de Deus e dos homens”, ocupa lugar central na discussão cristológica porque torna explícita a realidade do desenvolvimento humano do Filho encarnado. O texto lucano não descreve uma aparência pedagógica de humanidade, nem uma encenação adaptativa do Logos, mas o crescimento real daquele que assumiu verdadeira natureza humana. A sabedoria aqui mencionada deve ser compreendida no âmbito da experiência humana histórica de Cristo, isto é, no exercício progressivo de suas faculdades humanas em conformidade com as condições próprias de uma existência criada, temporal e corporal. A passagem, portanto, não autoriza a conclusão de que a divindade do Filho tenha crescido,

amadurecido ou adquirido perfeições que antes não possuía, mas exige que se reconheça o desenvolvimento verdadeiro de sua humanidade assumida.

Essa distinção é decisiva para a preservação da ortodoxia cristológica. A tradição reformada sustenta que o sujeito do crescimento é a pessoa una do Filho eterno, mas aquilo que cresce pertence à realidade de sua natureza humana. Em outras palavras, não é a divindade do Logos que progride em sabedoria, mas a humanidade assumida que se desenvolve historicamente sob a perfeita ordem da providência e da economia da encarnação. A plenitude da ciência divina permanece inalterada segundo a natureza divina do Filho; o que Lucas descreve é a manifestação progressiva, na esfera humana, da sabedoria daquele que se fez homem sem deixar de ser Deus. A passagem só pode ser corretamente compreendida, portanto, quando se preserva a distinção entre a imutabilidade da natureza divina e o dinamismo real da natureza humana.

Essa leitura evita dois desvios teológicos opostos. O primeiro seria negar o desenvolvimento autêntico da humanidade de Cristo, como se sua consciência humana fosse, em todos os momentos, mera transparência imediata da onisciência divina. Tal hipótese enfraqueceria a realidade da encarnação e comprometeria a verdade de sua solidariedade com a condição humana. O segundo erro seria concluir que o crescimento em sabedoria implica limitação essencial ou aquisição progressiva de conhecimento na própria natureza divina do Filho. Essa leitura, porém, entraria em choque com a simplicidade divina, com a imutabilidade de Deus e com a confissão de que o Logos permanece eternamente perfeito. A solução cristológica adequada consiste em afirmar que o progresso pertence ao modo humano de conhecer e amadurecer, sem qualquer alteração ontológica da ciência divina do Verbo.

Sob essa perspectiva, Lucas 2.52 confirma, e não ameaça, a integridade da cristologia calcedoniana. O versículo testemunha que o Filho de Deus assumiu uma humanidade completa, inclusive no que diz respeito ao processo de crescimento intelectual e existencial próprio da vida humana. Ao mesmo tempo, tal crescimento não significa que a pessoa do Mediador tenha deixado de possuir, segundo sua natureza divina, a plenitude do conhecimento. A tensão do texto é resolvida não por negação de um dos polos, mas pela manutenção simultânea da plena humanidade e da plena divindade na unidade da pessoa de Cristo. Assim, o progresso em sabedoria

narrado por Lucas constitui evidência da realidade da encarnação, ao passo que a preservação da onisciência divina assegura que esse desenvolvimento humano não implica qualquer esvaziamento ontológico da deidade do Filho.

Essa distinção evita, simultaneamente, três desvios cristológicos já examinados: o apolinarismo, que negaria a Cristo uma mente humana genuína e, portanto, capaz de crescimento real; o nestorianismo, que fragmentaria essa coexistência em duas consciências radicalmente separadas e desconectadas; e o kenotismo moderno, que resolveria a tensão mediante a subtração real da onisciência divina. A coexistência entre o crescimento humano genuíno e a onisciência divina plena ilustra, de modo concreto e narrativamente verificável, a própria doutrina da união hipostática.

6.4 A Unção Messiânica em Lucas 4:1 e 4:14: A Articulação entre o Logos e o Espírito Santo

A narrativa lucana de Lucas 4:1 e 4:14 ocupa lugar de grande relevância para a cristologia, porque nela se evidencia, com notável clareza, a articulação entre a identidade do Filho eterno e a atuação do Espírito Santo no exercício histórico de sua missão messiânica. Ao afirmar que Jesus, “cheio do Espírito Santo”, foi conduzido pelo Espírito ao deserto e que retornou “no poder do Espírito” para a Galileia, Lucas não sugere qualquer carência ontológica do Logos, como se a atuação do Espírito suprisse uma deficiência essencial da deidade do Filho. O que o evangelista apresenta é a economia da encarnação em sua forma concreta: o Filho eterno, tendo assumido verdadeira natureza humana, realiza sua missão redentora em perfeita comunhão com o Espírito, segundo a ordem trinitária da revelação e da salvação.

Essa observação é decisiva para evitar leituras cristológicas inadequadas. Se o texto fosse interpretado como prova de que Cristo depende do Espírito por não possuir em si mesmo a plenitude divina, a consequência seria uma forma implícita de subordinacionismo incompatível com a fé nicena e calcedoniana. Contudo, a tradição cristológica ortodoxa sustenta que o Filho é eternamente consubstancial ao Pai e ao Espírito, partilhando a mesma essência divina, a mesma glória e as mesmas perfeições. Por isso, a presença do Espírito em seu ministério não deve ser entendida como compensação de limitação ontológica, mas como expressão da realidade de sua missão mediadora. O Logos encarnado age na história não à margem da

comunhão trinitária, mas no interior dela, manifestando, em sua humanidade assumida, a perfeita harmonia entre o envio do Pai, a missão do Filho e a unção do Espírito.

Em Lucas, a unção messiânica de Jesus possui sentido teológico profundo porque demonstra que a encarnação não foi uma abstração dogmática, mas uma entrada real do Filho na condição histórica da obediência. O Espírito Santo não é apresentado como força impessoal agregada ao ministério de Cristo, mas como aquele em cuja plenitude o Servo do Senhor executa sua vocação messiânica. Desse modo, o evangelista mostra que a obra redentora se desenvolve por meio de uma humanidade verdadeira, dependente, obediente e conduzida segundo a economia divina. A atuação do Espírito confirma, portanto, a seriedade da humanidade assumida, pois o Filho não salva por meio de uma humanidade aparente ou autônoma em relação à economia trinitária, mas como o verdadeiro homem ungido e enviado para cumprir a vontade do Pai.

Ao mesmo tempo, essa unção não implica qualquer transferência de atributos divinos do Espírito para o Filho, como se a capacidade messiânica de Cristo decorresse de aquisição extrínseca de poder que antes lhe faltava enquanto Logos. A pessoa que atua no ministério terreno é a do próprio Filho eterno, e a força de sua obra não pode ser dissociada de sua identidade divina. O que Lucas descreve é o modo histórico, econômico e factual pelo qual o Verbo encarnado exerce sua missão, e não uma alteração em sua essência. Aquele que é conduzido pelo Espírito segundo sua humanidade é o mesmo que, segundo sua natureza divina, permanece eternamente uno com o Pai e o Espírito em majestade, onipotência e glória. Assim, a unção messiânica não diminui a divindade do Filho, mas torna visível a forma redentiva pela qual sua missão se desenrola no tempo.

Sob a perspectiva da dogmática reformada, Lucas 4:1 e 4:14 oferecem um testemunho especialmente importante para a correta compreensão da união hipostática e da mediação teantrópica. A atuação do Espírito no ministério de Cristo confirma que a verdadeira humanidade do Mediador inclui dependência econômica real, sem que isso implique qualquer esvaziamento ontológico da deidade. O Filho eterno assume a condição do Servo e, nessa condição, vive e atua no poder do Espírito, não porque tenha deixado de ser Deus, mas porque a obra da redenção deve

ser realizada em nossa natureza e no interior da história. A narrativa lucana, portanto, preserva simultaneamente a plena divindade do Logos, a realidade concreta da humanidade assumida e a ordem trinitária da salvação, mostrando que a unção messiânica de Cristo é expressão da economia redentora e não limitação da essência divina do Filho.

6.5 Lucas 5.16 e 6.12: a vida de oração do Mediador

A ênfase de Lucas sobre a vida de oração de Jesus, especialmente em passagens como Lucas 5.16 e 6.12, possui relevância decisiva para a cristologia, porque revela, de modo narrativo e concreto, a realidade de sua existência humana no exercício de sua missão mediadora. Ao registrar que Jesus se retirava para lugares solitários a fim de orar e que passou a noite em oração antes da escolha dos doze, o evangelista não oferece meros detalhes devocionais, mas apresenta dimensões constitutivas da vida histórica do Filho encarnado. A oração aparece, assim, como expressão de sua comunhão filial com o Pai e como manifestação concreta da humanidade que ele verdadeiramente assumiu. O Mediador não apenas possui natureza humana em sentido abstrato, mas vive humanamente, em dependência, obediência e perfeita submissão à vontade do Pai.

Essa realidade, contudo, não deve ser interpretada como sinal de inferioridade ontológica do Filho em relação ao Pai, nem como evidência de limitação essencial de sua divindade. A tradição cristológica ortodoxa distingue entre a igualdade eterna do Logos segundo a natureza divina e a economia da encarnação segundo a qual ele assume a forma de servo. Em sua deidade, o Filho permanece consubstancial ao Pai, pleno em glória, sabedoria e majestade; em sua humanidade, ele vive a obediência que convém ao Mediador encarnado. A oração de Cristo pertence a esse segundo plano. Ela não indica que o Filho deixou de ser Deus, mas que aquele que é eternamente Deus assumiu de forma real a condição humana e, como homem, viveu a relação filial perfeita que Adão e sua descendência fracassaram em oferecer.

Lucas 5.16 e 6.12 tornam visível que a obra redentora não se desenvolve por meio de uma humanidade aparente ou mecanicamente instrumentalizada pela divindade, mas por meio de uma humanidade integralmente vivida diante de Deus. O Filho ora porque sua missão é exercida na realidade da carne assumida e porque sua

obediência mediadora se realiza no interior da história humana. Sua vida de oração, portanto, não representa deficiência, mas perfeição. Ela expressa a santidade da vontade humana de Cristo, a retidão de sua dependência e a profundidade de sua comunhão com o Pai. Em contraste com a desobediência humana, a oração do Mediador manifesta a restauração plena da resposta filial que a criatura deveria oferecer a Deus.

Ao mesmo tempo, essa vida de oração não pode ser reduzida a simples exemplaridade moral, como se Lucas apresentasse apenas um modelo religioso para imitação. O evangelista mostra, antes, o Mediador em ação, isto é, aquele que cumpre, em nossa natureza, a obediência que fundamenta a redenção. A oração de Cristo tem, portanto, densidade soteriológica. Ela integra seu estado de humilhação, sua missão messiânica e sua solidariedade vicária com os homens. O Filho não apenas ensina a orar, mas ora como o verdadeiro homem obediente, consagrando na própria vida humana a perfeita submissão ao Pai que se tornará culminante em sua paixão.

Desse modo, Lucas 5.16 e 6.12 confirmam que a verdadeira humanidade de Cristo inclui uma vida espiritual humana real, marcada por dependência, comunhão e discernimento obediente, sem que isso implique qualquer diminuição de sua plena divindade. Aquele que ora é a pessoa una do Filho eterno; o modo pelo qual ora pertence à humanidade assumida e à economia de sua mediação. A narrativa lucana, assim, fortalece a compreensão reformada da união hipostática ao demonstrar que dependência humana verdadeira e majestade divina inalterada coexistem sem contradição na pessoa de Jesus Cristo. A vida de oração do Mediador não enfraquece a confissão de sua deidade, mas aprofunda a certeza de que a encarnação foi real, integral e soteriologicamente eficaz.

6.6 Lucas 5.20–22: a onisciência e a autoridade divina para perdoar pecados

O relato de Lucas 5.20–22 ocupa posição de destaque na cristologia lucana, porque nele se tornam visíveis, de maneira simultânea, a autoridade divina de Cristo e o discernimento interior que excede as capacidades ordinárias da cognição humana. Ao declarar ao parálítico que seus pecados estavam perdoados e, em seguida, ao conhecer os raciocínios ocultos dos escribas e fariseus, Jesus não apenas realiza um

ato de compaixão pastoral, mas manifesta prerrogativas que, no testemunho bíblico, pertencem propriamente a Deus. O perdão dos pecados não é mera proclamação de esperança religiosa, nem simples anúncio de um favor futuro; trata-se de exercício efetivo de autoridade. Do mesmo modo, o conhecimento das cogitações internas dos presentes não é apresentado por Lucas como intuição psicológica comum, mas como sinal de uma percepção que revela a identidade singular daquele que age.

A força teológica do texto reside precisamente no fato de que Jesus não atua como um profeta que apenas transmite uma palavra alheia, mas como o próprio portador da autoridade que enuncia. Na tradição profética do Antigo Testamento, os servos de Deus anunciavam o perdão em nome do Senhor; em Lucas 5, porém, Cristo fala em primeira autoridade, atribuindo a si o direito de pronunciar absolvição real. A reação dos escribas confirma que compreenderam corretamente a gravidade da afirmação, pois consideram blasfêmia o ato de perdoar pecados. A tensão do texto, portanto, não nasce de mal-entendido narrativo, mas da colisão entre a reivindicação implícita de Jesus e a convicção judaica de que somente Deus pode remover a culpa. Lucas conduz o leitor à conclusão de que a palavra de Cristo possui alcance divino porque sua pessoa não pode ser reduzida à de um mestre religioso extraordinário.

Além disso, o fato de Jesus conhecer os pensamentos dos opositores aprofunda ainda mais a densidade cristológica da passagem. O evangelista afirma que ele percebeu os raciocínios do coração daqueles homens e respondeu a objeções que ainda não haviam sido verbalizadas. Esse elemento narrativo não deve ser banalizado como simples sensibilidade humana elevada. No horizonte bíblico, a sondagem interior do coração pertence a Deus, que conhece o homem em sua profundidade mais íntima. A cena, assim, associa a palavra que absolve à mente que perscruta, unindo em um mesmo episódio autoridade judicial e conhecimento interior. Lucas apresenta, desse modo, uma manifestação histórica da onisciência do Filho, não no sentido de uma exposição abstrata da doutrina, mas por meio do agir concreto daquele que vê o invisível e julga com verdade.

Tal leitura, contudo, exige a manutenção do equilíbrio cristológico. A tradição reformada não precisa concluir, a partir dessa passagem, que a humanidade de Cristo foi convertida em natureza onisciente por comunicação ontológica de atributos. O ponto central está na pessoa do Mediador. Aquele que fala e conhece é o Filho eterno

encarnado, cuja atuação histórica manifesta, segundo a economia da revelação, prerrogativas próprias de sua identidade divina. Isso não elimina a realidade de sua mente humana nem transforma sua humanidade em recipiente autônomo de infinitude. Antes, mostra que o Verbo encarnado pode tornar visível, no interior de seu ministério terreno, aquilo que lhe pertence segundo a natureza divina, sem que a distinção das naturezas seja dissolvida. O texto confirma manifestação, não confusão; revelação histórica, não mutação ontológica.

A ligação entre perdão e conhecimento interior também possui relevância soteriológica. Jesus não apenas diagnostica a condição física do paralítico, mas trata o problema mais profundo da culpa diante de Deus. Ao fazê-lo, evidencia que sua missão ultrapassa a restauração corporal e alcança o centro da alienação humana. O poder de curar autentica visivelmente a autoridade de perdoar, e a cura torna-se sinal externo da realidade invisível já pronunciada por sua palavra. Assim, Lucas 5.20–22 mostra que a obra de Cristo une compaixão, autoridade e conhecimento perfeito, preparando o leitor para compreender que a redenção operada pelo Mediador depende precisamente de sua identidade teantrópica. Somente aquele que conhece plenamente o coração humano e possui autoridade divina sobre o pecado pode efetuar reconciliação verdadeira entre Deus e os homens.

O particípio grego empregado, *epignous* (ἐπιγινούς) é o particípio aoristo ativo de ἐπιγινώσκω (conhecer plenamente), composto por ἐπί (intensificador) e γινώσκω (conhecer). Designa o conhecimento pleno, direto, experimental e relacional, em distinção de οἶδα (conhecimento intelectual). O termo é relevante para a discussão sobre a consciência humana de Cristo (Mc 13.32; Lc 2.52), oferecendo distinção lexical entre conhecimento por experiência e conhecimento por natureza. *Epiginōskō* (ἐπιγινώσκω) é o verbo grego composto por ἐπί (intensificador) e γινώσκω (conhecer), significando "conhecer plenamente" ou "reconhecer por experiência". Distingue-se de οἶδα (conhecimento intelectual inato) e de γινώσκω (conhecimento geral). O termo é teologicamente relevante para a compreensão do crescimento em sabedoria de Cristo (Lc 2.52) e da distinção entre seu conhecimento humano experimental e sua onisciência divina inerente (Mc 13.32); expressa conhecimento pleno, imediato e penetrante, não inferência baseada em sinais exteriores de desagrado, mas percepção direta dos pensamentos ocultos no coração humano. Tal

prerrogativa pertence exclusivamente a Deus, conforme o testemunho do próprio Antigo Testamento: "tu, só tu, conheces o coração de todos os filhos dos homens" (1Rs 8.39); "eu, o Senhor, esquadrinho o coração, e provo os pensamentos" (Jr 17.10). Berkhof confirma, a esse respeito, que o conhecimento dos corações constitui atributo exclusivamente divino (BERKHOF, 2012, p. 78). A narrativa lucana demonstra, assim, que a onisciência divina, examinada em sua definição sistemática no primeiro capítulo desta investigação, manifesta-se concretamente na pessoa do Mediador sem comprometer, em nada, sua verdadeira e simultânea humanidade exemplificando, de modo narrativo, a comunicação pessoal dos atributos examinada no terceiro capítulo; o sujeito que conhece os pensamentos é a pessoa única do Logos encarnado, ainda que o atributo da onisciência pertença, em sentido estrito, à sua natureza divina.

Sob essa perspectiva, a passagem se harmoniza plenamente com a tese central desta investigação. A encarnação não implicou suspensão da onisciência nem renúncia à autoridade divina do Filho, mas sua manifestação redentiva em forma humana, segundo a economia da missão messiânica. O Jesus de Lucas 5 é verdadeiramente homem, presente no espaço, em diálogo com enfermos e opositores, mas é também aquele em quem a transcendência divina se torna historicamente discernível. Sua palavra absolve porque sua pessoa é divina; seu conhecimento perscruta porque nele subsiste o Logos eterno; sua ação redime porque a humanidade assumida não anulou, antes veiculou, a presença operante de Deus entre os homens.

6.7 Lucas 8.22–25: a onipotência sobre a natureza

O relato de Lucas 8.22–25 constitui uma das mais expressivas manifestações da autoridade de Cristo sobre a criação, porque nele a narrativa faz convergir, de modo particularmente intenso, a realidade de sua humanidade e a manifestação de sua majestade divina. O episódio começa com Jesus entrando no barco com os discípulos e, durante a travessia, adormecendo, circunstância que evidencia de forma concreta sua participação verdadeira nas condições ordinárias da existência humana. O sono de Cristo não é elemento secundário da cena, mas testemunho eloquente de sua humanidade real, corporal e histórica. Contudo, é precisamente no contexto dessa humanidade plenamente assumida que Lucas introduz a revelação de uma autoridade

que transcende todo limite criado: diante da tempestade, Jesus se levanta, repreende o vento e as ondas, e imediatamente sobrevém bonança.

A força cristológica da passagem reside no fato de que o domínio sobre a natureza não é apresentado como resposta litúrgica, súplica intercessória ou invocação de poder externo. Jesus não pede que Deus intervenha, mas exerce diretamente autoridade sobre os elementos. A estrutura da cena é teologicamente decisiva, porque o comando de Cristo não funciona como mediação profética comum, mas como palavra eficaz que submete a criação à sua vontade. No horizonte bíblico, o senhorio sobre o mar e sobre as forças caóticas da natureza pertence de modo próprio a Deus, cuja soberania se manifesta justamente no domínio sobre aquilo que para o homem é indomável. Ao atribuir a Cristo tal prerrogativa, Lucas conduz o leitor a reconhecer que, naquele que dorme no barco segundo a humanidade, atua também aquele que governa a criação segundo a divindade.

A reação dos discípulos confirma essa densidade teológica. O espanto expresso na pergunta “Quem é este, que até aos ventos e às ondas repreende, e lhe obedecem?” não decorre apenas de admiração diante de um milagre extraordinário, mas do impacto gerado pela irrupção de autoridade divina no interior de uma cena humana concreta. A narrativa não oferece ainda uma definição abstrata da identidade de Jesus, mas a revela dramaticamente por meio de seu agir. A pergunta dos discípulos funciona, assim, como instrumento cristológico de Lucas: ela desloca o leitor do nível da curiosidade narrativa para o reconhecimento da singularidade ontológica de Cristo. O poder sobre a natureza não é mero ornamento do ministério de Jesus, mas sinal de que na sua pessoa se manifesta aquele cuja soberania se estende sobre toda a ordem criada.

Ao mesmo tempo, a passagem exige que se mantenha com rigor a distinção entre as naturezas, para que a ortodoxia cristológica não seja comprometida. A tradição reformada não interpreta esse episódio como prova de que a humanidade de Cristo se tornou, em si mesma, onipotente por comunicação ontológica de atributos. O ponto central não é a divinização da carne, mas a atuação da pessoa do Filho encarnado, na qual a majestade divina se torna visível no curso da missão histórica. Aquele que dorme é verdadeiramente homem; aquele que repreende os ventos e o mar é o mesmo Filho eterno em cuja pessoa subsistem inseparavelmente a natureza

humana e a natureza divina. A narrativa, portanto, não dissolve as distinções cristológicas, mas as torna ainda mais necessárias: somente preservando a humanidade real e a divindade plena é possível fazer justiça ao texto.

Além de seu valor cristológico, o episódio possui relevância soteriológica. O domínio de Cristo sobre a tempestade não apenas demonstra poder, mas antecipa simbolicamente sua autoridade sobre todas as forças que ameaçam a vida, a ordem e a esperança humana. O mar revolto, frequentemente associado ao caos e à impotência da criatura, é submetido pela palavra daquele que veio restaurar todas as coisas. Nesse sentido, o milagre aponta para algo maior do que a preservação física dos discípulos: ele revela o caráter do Mediador como Senhor soberano, capaz de trazer paz onde reina desordem, segurança onde prevalece pavor e estabilidade onde a criação parece escapar ao controle humano. A onipotência manifestada no episódio não é abstrata, mas redentiva, pois se mostra orientada para o bem daqueles que estão sob seus cuidados.

No Antigo Testamento, o domínio absoluto sobre o mar e seus poderes caóticos pertence exclusivamente a Deus, conforme reiterado testemunho dos Salmos: "tu dominas o ímpio mar; quando as suas ondas se levantam, tu as fazes aquietar" (Sl 89.9); "ele faz a tormenta calar, e as ondas se aquietam" (Sl 107.29). A reação imediata dos discípulos revela, de modo particularmente expressivo, a dimensão cristológica do evento: "e disseram uns para os outros, possuídos de temor e admiração: Quem é este, que até aos ventos e à água manda, e lhe obedecem?" (Lc 8.25). Bavinck observa, a esse respeito, que nos milagres de Cristo a onipotência criadora examinada no primeiro capítulo irrompe diretamente na história (BAVINCK, 2012, v. 3, p. 605). O milagre não constitui, portanto, mera demonstração impessoal de poder sobrenatural, mas revelação concreta e narrativamente verificável da própria identidade divina do Mediador, o mesmo Jesus que momentos antes dormia exausto pela fadiga genuína de sua humanidade.

Sob essa perspectiva, Lucas 8.22–25 reforça a tese central desta investigação ao demonstrar que a encarnação não implicou suspensão do poder divino do Logos, mas sua manifestação histórica em meio à realidade da carne assumida. O Cristo que dorme é plenamente homem; o Cristo que ordena e é obedecido pela natureza é plenamente Deus. A coexistência dessas duas dimensões na unidade da mesma

pessoa não constitui contradição, mas expressão concreta da união hipostática. A passagem revela, assim, que a transcendência divina não foi anulada pela finitude humana do Verbo encarnado, antes se tornou discernível no próprio interior de sua vida terrena. A autoridade sobre a natureza confirma que os atributos incommunicáveis de Deus permanecem íntegros na pessoa de Cristo e se manifestam segundo a economia da redenção sem qualquer mutação da essência divina.

6.8 Lucas 7.11–17: a ressurreição do filho da viúva de Naim

O relato de Lucas 7.11–17 ocupa lugar de grande importância na cristologia lucana, porque nele a autoridade de Cristo sobre a morte se manifesta no interior de uma cena profundamente marcada pela dor humana, pela compaixão e pela restauração da vida. O evangelista descreve Jesus aproximando-se da cidade de Naim justamente quando saía o enterro do filho único de uma viúva, quadro que intensifica o peso existencial do episódio, pois reúne luto, vulnerabilidade social e desamparo. A reação inicial de Cristo diante dessa realidade não é fria nem meramente funcional. Lucas afirma que, ao vê-la, o Senhor se compadeceu dela. Esse detalhe é decisivo, porque mostra que a ação de Jesus não se reduz a demonstração abstrata de poder, mas nasce no contexto de uma humanidade verdadeira, sensível ao sofrimento e plenamente inserida na tragédia da condição humana caída.

Entretanto, a compaixão de Cristo não permanece apenas no nível afetivo ou pastoral. O que se segue é a manifestação de autoridade que ultrapassa radicalmente toda capacidade humana ou profética comum. Jesus aproxima-se do esquife, toca-o e dirige-se diretamente ao morto com a ordem: “Jovem, eu te mando: levanta-te”. A estrutura do episódio é teologicamente decisiva, porque Cristo não formula oração pedindo intervenção de outro, nem invoca poder externo para que o milagre se realize. Sua palavra é, em si mesma, eficaz. A vida retorna porque o comando procede daquele cuja autoridade se estende até os limites da própria morte. Nesse sentido, Lucas não apresenta apenas um milagre extraordinário, mas a irrupção histórica de uma prerrogativa que, no horizonte bíblico, pertence propriamente a Deus, o Senhor da vida.

A singularidade da narrativa torna-se ainda mais evidente quando se observa que o milagre não consiste apenas em restauração biológica, mas em gesto revelador

da identidade do Mediador. O jovem morto levanta-se, começa a falar e é entregue à sua mãe, de modo que o ato de Cristo restaura simultaneamente a vida individual e a ordem relacional despedaçada pela morte. Há, portanto, uma dimensão redentiva antecipatória no episódio. Jesus não apenas intervém sobre um cadáver, mas confronta, em forma visível, um dos efeitos mais profundos do pecado no mundo caído. A morte, que para a experiência humana aparece como limite absoluto, submete-se à sua palavra. Lucas conduz assim o leitor a perceber que a presença de Cristo na história não significa mera proximidade religiosa de Deus, mas a atuação do próprio Senhor que possui domínio real sobre a existência e seu término.

A reação das multidões confirma essa densidade teológica. O povo reconhece que “um grande profeta se levantou entre nós” e que “Deus visitou o seu povo”. Essas formulações mostram que a narrativa desperta consciência de que algo mais do que um ato de poder isolado aconteceu. Embora a linguagem popular ainda se expresse em categorias proféticas, o desenvolvimento do Evangelho empurra o leitor para além dessa primeira interpretação. Cristo certamente é mais do que profeta, ainda que atue no cenário histórico da revelação profética. O evangelista utiliza a reação da multidão como etapa pedagógica da narrativa: eles percebem corretamente que Deus está visitando seu povo, mas o leitor, à luz do conjunto da cristologia lucana, é chamado a compreender que tal visita ocorre precisamente na pessoa do Filho encarnado.

Sob a perspectiva da tradição reformada, essa passagem deve ser lida com rigor cristológico para evitar dois desvios. O primeiro seria reduzir o episódio a simples manifestação de compaixão carismática ou poder profético delegado, enfraquecendo a singularidade ontológica da pessoa de Cristo. O segundo seria interpretar a autoridade sobre a morte como se a humanidade de Jesus tivesse sido transformada em natureza intrinsecamente onipotente ou vivificante em si mesma. Nenhum desses caminhos faz justiça ao texto. O ponto central está na pessoa do Verbo encarnado. Aquele que se compadece é verdadeiramente homem; aquele cuja palavra devolve a vida é o mesmo Filho eterno em quem subsiste a plenitude da divindade. A passagem não ensina confusão de naturezas, mas manifestação histórica da majestade divina na unidade da pessoa de Cristo.

Além de sua relevância cristológica, Lucas 7.11–17 possui força soteriológica evidente. Ao vencer a morte em uma situação concreta de luto, Jesus antecipa em

miniatura aquilo que sua obra redentora realizará em escala definitiva. A ressurreição do filho da viúva de Naim funciona como sinal histórico de que o Mediador veio enfrentar não apenas sintomas da queda, mas o próprio poder que coroa a miséria humana. A vitória sobre a morte, ainda aqui em forma antecipatória e provisória, aponta para a suficiência daquele que, em sua própria morte e ressurreição, consumará a derrota final do último inimigo. O episódio, portanto, não é mero prodígio narrativo, mas revelação do caráter redentivo do poder de Cristo. Sua autoridade vivificante manifesta que a salvação não consiste apenas em instrução moral ou consolo religioso, mas na intervenção eficaz daquele que tem senhorio sobre a vida e a morte.

Dessa forma, Lucas 7.11–17 reforça de modo significativo a tese central desta investigação. A encarnação não implicou qualquer suspensão da autoridade divina do Logos, mas tornou possível sua manifestação redentiva no interior da história humana. O Cristo que se compadece diante da dor de uma mãe enlutada é plenamente homem; o Cristo que ordena ao morto que se levante e é obedecido é plenamente Deus. A união dessas duas dimensões na mesma pessoa confirma que a transcendência divina não foi anulada pela carne assumida, antes se fez historicamente discernível por meio dela. A ressurreição do filho da viúva de Naim demonstra, assim, que os atributos incomunicáveis de Deus permanecem íntegros na pessoa do Verbo encarnado e se manifestam, segundo a economia da redenção, para restaurar a vida onde a morte parecia definitiva.

6.9 Lucas 22.39–44: a agonia do Getsêmani e a profundidade da humanidade real

O relato de Lucas 22.39–44 constitui uma das passagens mais decisivas para a cristologia bíblica, porque nele a humanidade de Cristo se manifesta com intensidade singular no contexto da obediência redentora. Ao dirigir-se ao monte das Oliveiras, conforme seu costume, e ao exortar os discípulos à oração, Jesus entra no cenário em que a proximidade da paixão se torna existencialmente sensível. Lucas descreve o Mediador em estado de profunda tensão, ajoelhado em oração, pedindo ao Pai que, se fosse da sua vontade, afastasse dele o cálice, mas submetendo-se integralmente ao querer divino. A passagem não apresenta um drama aparente nem um recurso pedagógico externo, mas a expressão concreta de uma humanidade

verdadeira, capaz de experimentar angústia, sofrimento moral e luta interior diante da perspectiva da morte e do juízo que se aproximam.

Essa cena possui importância dogmática imediata porque impede qualquer cristologia que minimize a realidade da natureza humana assumida. O Filho não enfrenta a paixão a partir de uma humanidade fictícia, imune às pressões próprias da condição histórica e corpórea. Ao contrário, a oração do Getsêmani revela vontade humana real, sensibilidade humana real e sofrimento humano real. A angústia de Cristo não decorre de imperfeição moral nem de hesitação pecaminosa, mas da santidade de sua humanidade diante da profundidade do cálice que lhe estava proposto. Aquele que é absolutamente santo experimenta, em sua consciência humana, o peso daquilo que significa levar sobre si a maldição devida ao pecado. Por isso, o Getsêmani não deve ser lido como fraqueza incompatível com a dignidade messiânica, mas como evidência da seriedade com que o Verbo assumiu nossa condição.

Ao mesmo tempo, a intensidade dessa humanidade sofrente não implica qualquer diminuição ontológica da divindade do Filho. A tradição cristológica ortodoxa insiste em que a pessoa que ora no Getsêmani é a do Filho eterno, mas o sofrimento e a angústia narrados por Lucas pertencem à condição de sua natureza humana. O Logos não deixa de ser aquilo que eternamente é, nem abandona seus atributos incomunicáveis ao entrar nesse momento de profunda agonia. O que a narrativa mostra é que a plena divindade e a plena humanidade coexistem sem confusão na mesma pessoa, de modo que a obediência redentora se realiza na realidade da carne assumida, sem que a essência divina sofra mutação. A passagem, portanto, não autoriza leitura *kenótica* ontológica, mas antes reforça a distinção entre a imutabilidade da deidade e a passibilidade própria da humanidade assumida.

A oração de Jesus no Getsêmani também ilumina a relação entre vontade humana e vontade divina no interior da união hipostática. Quando Cristo pede que o cálice seja afastado, mas conclui com a submissão plena à vontade do Pai, não se deve imaginar oposição pecaminosa entre duas vontades rivais, mas a operação perfeita de uma vontade humana santa, que, diante do horror objetivo do sofrimento, se rende livre e integralmente ao decreto redentor de Deus. A obediência de Cristo não é automática nem mecânica. Ela é humana, consciente, custosa e moralmente

gloriosa. Justamente por isso possui valor vicário. O Mediador obedece em nossa natureza, no ponto em que a vontade humana caída fracassa, e consagra pela obediência aquilo que a rebelião humana havia corrompido.

O detalhe da assistência angélica e da agonia intensificada aprofunda ainda mais a densidade do episódio. Lucas mostra que o sofrimento do Mediador não foi superficial, mas atravessou a profundidade de sua experiência humana. A presença do anjo não diminui a gravidade da cena, antes confirma que o caminho da paixão é real e que o Cristo encarnado o percorre em verdadeira fraqueza humana, ainda que sustentado segundo a economia do Pai. A narrativa mostra, assim, que dependência, sofrimento e submissão não são incompatíveis com a identidade divina do Filho quando referidos ao modo histórico de sua missão encarnada. A majestade divina não é negada no Getsêmani; ela permanece velada sob a forma do Servo obediente que avança, em nossa natureza, para consumir a redenção.

Sob a perspectiva soteriológica, Lucas 22.39–44 ocupa lugar fundamental porque a agonia de Cristo revela que a obra redentora não foi realizada por mera declaração formal, mas por obediência concreta, custosa e total. O Getsêmani antecipa a cruz ao mostrar que o Mediador abraça voluntariamente o caminho do sacrifício. Sua submissão ao Pai não é acessória à redenção, mas parte constitutiva dela. O Redentor não apenas morre por nós; ele se entrega por nós em perfeita obediência, suportando em sua humanidade o peso da missão que somente a pessoa divina do Filho poderia cumprir com eficácia infinita. Assim, a profundidade da angústia não enfraquece a suficiência do Mediador, antes a torna ainda mais teologicamente significativa, pois evidencia que a salvação foi operada por aquele que assumiu de modo integral a nossa condição, sem jamais deixar de ser plenamente Deus.

Dessa forma, Lucas 22.39–44 reforça com grande clareza a tese central desta investigação. A encarnação não implicou suspensão da deidade do Logos, mas a assunção de uma humanidade completa, capaz de sofrer, orar, obedecer e enfrentar a morte em toda a sua gravidade. O Cristo do Getsêmani é plenamente homem, porque sua angústia é real; e é plenamente Deus, porque sua pessoa permanece a do Filho eterno cuja missão possui valor redentivo absoluto. A cena manifesta, portanto, não um enfraquecimento ontológico da divindade, mas a profundidade

histórica da união hipostática, na qual a humanidade real do Mediador se torna o instrumento santo da obediência vicária que conduz à consumação da salvação.

Em contraste direto e deliberado com as manifestações de poder examinadas acima, Lucas descreve, com detalhamento médico característico de sua formação profissional, a agonia de Cristo no jardim do Getsêmani: "e, posto em agonia, orava mais intensamente. E o seu suor tornou-se em grandes gotas de sangue, que caíam até o chão" (Lc 22.44).

A tradição médica frequentemente relaciona esse relato ao fenômeno clínico da hematidrose (ou *hematidrosis*), no qual estresse psicofisiológico extremo provoca a ruptura dos capilares sanguíneos próximos às glândulas sudoríparas, produzindo sudorese tingida de sangue um fenômeno raro, mas clinicamente documentado na literatura médica especializada (cf. LIPPI, Giuseppe; MATTIUZZI, Camilla. *The Death of Jesus Christ: A Medical Analysis*. *British Medical Journal Case Reports*, p. 1–3, 2013). Do ponto de vista exegético, a observação converge com a avaliação de Hendriksen, segundo a qual a linguagem de Lucas nesse trecho, singular entre os evangelistas, reflete precisamente a formação médica do evangelista e seu interesse em registrar com fidelidade a profundidade da experiência humana de Cristo (HENDRIKSEN, 2014, v. 1, p. 982–983).

Independentemente da precisão dessa interpretação médica específica, o texto enfatiza, de modo inequívoco, a realidade plena e não simulada da experiência humana de Cristo: sofrimento psicológico genuíno, angústia existencial diante da morte iminente, e limitação física real diante da provação. Calvino observa, a esse respeito, que Cristo suportou verdadeiras angústias humanas precisamente para assumir plenamente a condição humana que veio redimir, sem reservas nem simulações (CALVINO, 2006, v. 2, cap. XVI, p. 563). O Getsêmani demonstra, de modo conclusivo, que a humanidade de Cristo não foi aparente, mas inteiramente real: aquele que, segundo sua natureza divina, sustenta o universo inteiro pela palavra do seu poder (cf. capítulo 3.6, sobre Hebreus 1.3), experimenta, segundo sua natureza humana assumida, sofrimento humano absolutamente autêntico.

6.10 O *Extra Calvinisticum* na cristologia narrativa de Lucas

A cristologia narrativa de Lucas oferece contribuição especialmente relevante para a compreensão do *Extra Calvinisticum*, porque apresenta, de maneira concreta e progressiva, a coexistência entre a verdadeira humanidade de Cristo e a permanência de sua transcendência divina. Ao longo do Evangelho, o Filho encarnado é mostrado vivendo sob as condições reais da existência humana: cresce em sabedoria, ora, sofre, caminha, entra em fadiga, enfrenta oposição e submete-se ao curso histórico da missão messiânica. Contudo, essa inserção plena na finitude humana jamais é narrada por Lucas como confinamento ontológico do Logos à carne assumida. Ao contrário, o mesmo Jesus que participa integralmente da realidade humana manifesta autoridade sobre o pecado, sobre os corações, sobre a natureza, sobre os demônios e sobre a morte. Essa articulação narrativa confirma que a encarnação não significou contenção da deidade dentro dos limites da humanidade, mas união verdadeira da natureza humana com aquele que, permanecendo infinito, opera redentivamente na história.

O ponto central do *Extra Calvinisticum* consiste em afirmar que o Verbo, embora verdadeiramente unido à natureza humana na pessoa de Cristo, não se esgota nela nem é por ela circunscrito. A humanidade assumida é real, completa e localizada; a divindade do Filho, porém, permanece infinita, simples, imutável e onipresente. Lucas não formula essa doutrina em termos escolásticos, mas a torna narrativamente inteligível ao apresentar um Cristo que, mesmo agindo na condição de Servo, continua revelando prerrogativas que ultrapassam toda limitação criada. O Jesus que ora em lugares solitários, que sente angústia no Getsêmani e que vive no interior da história humana é o mesmo que conhece pensamentos ocultos, perdoa pecados com autoridade própria, acalma a tempestade com sua palavra e devolve a vida aos mortos. A narrativa, assim, não descreve uma divindade comprimida na carne, mas a presença histórica do Filho eterno cuja humanidade verdadeira não anula sua infinitude.

Essa observação se torna ainda mais importante quando se considera o risco de interpretações cristológicas que confundem união com contenção. Se a encarnação fosse entendida como encerramento completo do Logos nos limites da natureza humana, a consequência seria inevitável diminuição funcional ou ontológica da transcendência divina. Nesse caso, a humanidade de Cristo deixaria de ser o

instrumento histórico da revelação para tornar-se o limite metafísico da deidade. A tradição reformada rejeita tal conclusão precisamente porque ela colide com a doutrina de Deus e com a integridade da união hipostática. Lucas, em sua construção narrativa, oferece amplo material para essa rejeição. O Cristo lucano não é apresentado como um ser intermediário que perde a infinitude para tornar-se acessível, mas como o próprio Filho de Deus que assume a forma humana sem deixar de ser aquilo que eternamente é.

A vida de oração de Jesus, sua unção pelo Espírito e sua experiência de crescimento e sofrimento não se opõem a essa conclusão, mas a reforçam. Tais elementos demonstram a realidade concreta da humanidade assumida e a ordem econômica da missão do Mediador. Eles mostram que o Filho não apenas apareceu como homem, mas viveu realmente como homem. No entanto, nada disso autoriza inferir que a plenitude da deidade tenha sido encerrada ou esvaziada na carne. Ao contrário, é justamente porque o Logos permanece plenamente Deus que sua missão humana possui alcance redentivo universal e autoridade soteriológica definitiva. A narrativa de Lucas confirma, portanto, que a humildade histórica do Servo não implica contração ontológica da divindade, mas seu velamento redentivo no interior da missão encarnada.

Além disso, o *Extra Calvinisticum* encontra apoio indireto na própria forma como Lucas combina transcendência e proximidade. O evangelista insiste na concreção histórica do ministério de Jesus, mas nunca reduz sua identidade à esfera do visível. Há sempre um excedente cristológico que ultrapassa a simples observação empírica. O Jesus que come, dorme, chora e ora é também aquele cuja autoridade faz os discípulos perguntarem repetidamente: “Quem é este?”. Essa pergunta não nasce apenas da surpresa diante do extraordinário, mas do fato de que a pessoa de Cristo excede continuamente os limites da condição criada sem abandoná-la. A narrativa lucana, assim, sugere de modo consistente que a humanidade de Jesus é verdadeira e integral, mas não exaure a realidade do sujeito que nela subsiste. O Logos está realmente presente na carne, sem ser exaurido por ela.

Sob a perspectiva da dogmática reformada, essa leitura possui importância decisiva para a preservação simultânea da doutrina de Deus e da realidade da encarnação. Se o Filho, ao encarnar-se, deixasse de transcender a humanidade

assumida, já não poderia ser afirmado como verdadeiramente infinito, imutável e onipresente. Se, por outro lado, sua transcendência anulasse a realidade da humanidade, a encarnação se reduziria a aparência. O *Extra Calvinisticum* evita ambos os extremos ao sustentar que o Verbo está pessoalmente unido à carne, sem estar ontologicamente encerrado nela. Lucas contribui para essa formulação ao mostrar que a carne assumida é o lugar histórico da revelação do Filho, mas não o limite da sua deidade. A transcendência divina não desaparece na narrativa; ela se torna visível de modo velado, concreto e redentivo.

Dessa forma, a cristologia narrativa de Lucas confirma com força a investigação central desta investigação. O Filho eterno participa plenamente da condição humana, mas não é reduzido a ela; vive na história, mas não perde a transcendência; assume a finitude da carne, mas não abdica da infinitude do Logos. O *Extra Calvinisticum* não surge, assim, como construção especulativa imposta de fora ao texto bíblico, mas como formulação dogmática coerente com o padrão narrativo lucano. A encarnação, longe de significar aprisionamento da deidade no humano, revela a condescendência do Deus Filho que se faz verdadeiramente homem sem deixar de sustentar, transcender e governar todas as coisas segundo sua natureza divina.

6.11 Síntese do capítulo

A análise da cristologia do Evangelho segundo Lucas permitiu verificar, com especial clareza narrativa, que a encarnação do Filho de Deus não implicou qualquer diminuição ontológica de sua divindade, mas tornou historicamente discernível a presença do Logos eterno no interior de uma humanidade verdadeira, completa e concretamente vivida. O testemunho lucano mostrou que o crescimento de Jesus em sabedoria, sua unção messiânica pelo Espírito, sua vida de oração, sua autoridade para perdoar pecados, seu domínio sobre a natureza, seu poder sobre a morte, sua agonia no Getsêmani e a coerência do *Extra Calvinisticum* na economia de seu ministério não constituem elementos desconexos, mas expressões convergentes da mesma verdade cristológica fundamental: o Filho eterno assumiu plenamente a condição humana sem deixar de preservar, em sua natureza divina, a integridade de seus atributos incommunicáveis.

Do ponto de vista cristológico, o capítulo confirmou que Lucas narra a pessoa de Cristo de maneira tal que a finitude humana e a transcendência divina não se anulam, mas coexistem na unidade do mesmo sujeito. Aquele que cresce, ora, sofre, é conduzido pelo Espírito e enfrenta a angústia da paixão segundo sua humanidade é o mesmo que conhece os pensamentos, absolve pecados com autoridade própria, subjuga a criação e devolve a vida aos mortos segundo a majestade de sua pessoa divina. A narrativa lucana, portanto, não enfraquece a ortodoxia calcedoniana, antes a torna historicamente inteligível, porque mostra que a verdadeira humanidade do Filho não exige esvaziamento essencial da deidade, e que a manifestação histórica da divindade não dissolve a realidade da carne assumida.

Do ponto de vista dogmático, o capítulo demonstrou que a leitura reformada da cristologia lucana preserva simultaneamente a distinção das naturezas, a unidade da pessoa e a imutabilidade da essência divina. O Filho não deixa de ser onisciente ao crescer em sabedoria segundo a humanidade; não deixa de ser plenamente Deus ao agir no poder do Espírito; não perde sua transcendência ao viver em condição de servo; não abandona sua majestade ao sofrer e obedecer. Ao contrário, todos esses elementos confirmam que a humilhação do Mediador é econômica, histórica e redentiva, e não metafísica ou ontológica. Lucas oferece, assim, base narrativa robusta para sustentar que a encarnação consiste na assunção da humanidade e no velamento redentivo da glória, não na subtração da divindade.

Do ponto de vista soteriológico, essa conclusão possui importância decisiva, porque a obra da redenção depende da preservação integral das duas naturezas de Cristo. Somente aquele que viveu, em nossa condição, o crescimento, a oração, a obediência, o sofrimento e a agonia pode representar legitimamente os homens diante de Deus; e somente aquele que permanece plenamente Deus pode conferir eficácia definitiva, valor infinito e alcance universal à sua obra mediadora. A cristologia lucana, portanto, prepara de forma direta o desenvolvimento do capítulo seguinte, no qual se tornará necessário explicitar, em termos mais técnicos e sistemáticos, como a união hipostática fundamenta a mediação teantrópica de Cristo.

A cristologia do Evangelho segundo Lucas evidencia, em chave narrativa, aquilo que a formulação dogmática e a exegese paulina já haviam afirmado em chave conceitual: o Cristo encarnado vive autenticamente a condição humana sem que, por

isso, a identidade divina do Logos seja diminuída. Essa convergência entre narrativa e dogma abre caminho para a etapa final da pesquisa, na qual se examinam as implicações soteriológicas da união hipostática e da preservação dos atributos incommunicáveis.

7 A MEDIAÇÃO TEANTRÓPICA DE CRISTO E AS IMPLICAÇÕES SOTERIOLÓGICAS DA UNIÃO HIPOSTÁTICA

A análise da narrativa lucana evidenciou, em forma histórica e concreta, a coexistência entre verdadeira humanidade e plena divindade na pessoa de Cristo. Resta agora explicitar, em chave mais propriamente dogmática e soteriológica, as implicações dessa verdade, especialmente no que concerne à mediação teantrópica e ao fundamento ontológico da redenção. Em outros termos, aquilo que o Evangelho mostrou narrativamente deverá ser formulado neste capítulo sua densidade teológica sistemática.

7.1 A Mediação Teantrópica: Definição Técnica e Rastreamento Histórico

A expressão “mediação teantrópica” (do grego *theos*, Deus, e *anthrōpos*, homem) designa a atuação redentora de Cristo enquanto único Mediador que opera a reconciliação entre Deus e os homens na unidade de sua pessoa e na integridade de suas duas naturezas. O termo derivado da justa posição de *theos* e *anthrōpos*, indicando que a obra de Cristo não pode ser compreendida adequadamente nem como ação de um homem meramente assistido por Deus, nem como intervenção divina desvinculada de uma humanidade real. Trata-se, antes, da atuação do Filho eterno encarnado, que realiza a redenção como verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Nesse sentido, a mediação teantrópica não constitui tema periférico da soteriologia cristã, mas formulação técnica indispensável para exprimir que a reconciliação exige, ao mesmo tempo, representação humana legítima e eficácia divina absoluta.

Essa definição pressupõe a união hipostática como seu fundamento ontológico imediato. Cristo não media por meio de uma cooperação externa entre dois sujeitos, um humano e outro divino, mas como única pessoa subsistente em duas naturezas íntegras, distintas e inseparáveis. A mediação é una porque a pessoa do Mediador é una; porém, ela é teantrópica porque essa única pessoa age segundo a realidade completa de sua deidade e de sua humanidade. Assim, aquilo que Cristo realiza na economia da salvação não pode ser explicado por absorção de uma natureza pela outra, nem por simples justaposição funcional, mas pela operação do Deus-homem. A humanidade assumida torna possível a obediência, o sofrimento e a substituição

vicária; a divindade do Filho confere à obra valor infinito, poder invencível e eficácia definitiva. A mediação teantrópica é, portanto, o desdobramento soteriológico necessário da cristologia ortodoxa.

Do ponto de vista histórico, a necessidade dessa formulação já se impunha, em termos embrionários, desde os primeiros séculos da igreja, quando a reflexão cristã buscava preservar simultaneamente a realidade da encarnação e a singularidade salvífica de Cristo. A controvérsia cristológica antiga mostrou que qualquer enfraquecimento da verdadeira humanidade comprometia a representatividade do Redentor, ao passo que qualquer diminuição da verdadeira divindade atingia a suficiência de sua obra. Por isso, o desenvolvimento doutrinário da igreja caminhou progressivamente para afirmar que a salvação depende de um Mediador que seja integralmente participante da condição humana e integralmente possuidor da plenitude divina. A formulação calcedoniana consolidou esse caminho ao confessar a união das duas naturezas sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação, estabelecendo o horizonte dogmático no qual a mediação de Cristo poderia ser compreendida com rigor.

A partir desse marco, a tradição cristã passou a articular com maior precisão a relação entre pessoa, naturezas e obra mediadora. A reflexão patrística e, depois, a elaboração escolástica reconheceram que o valor singular da obra de Cristo repousa precisamente no fato de que aquele que sofre, obedece e se oferece por nós não é um sujeito humano autônomo, mas o próprio Filho de Deus encarnado. A mediação não é eficaz apenas porque envolve proximidade entre Deus e o homem, mas porque nela a distância entre Criador e criatura é assumida e atravessada pela pessoa do Verbo feito carne. Quando a tradição cristã insiste em que a obra do Mediador pertence à pessoa do Filho, ela protege o núcleo soteriológico da fé: a redenção não é realizada por um terceiro termo intermediário, mas pelo Deus-homem.

No interior da tradição reformada, essa formulação recebe particular densidade ao ser articulada com a doutrina da preservação dos atributos incomunicáveis na encarnação. A mediação teantrópica não exige que o Filho deixe de ser aquilo que eternamente é, mas precisamente que permaneça plenamente Deus ao assumir verdadeira humanidade. A eficácia da redenção depende de que a humanidade de Cristo seja real o suficiente para obedecer, sofrer e morrer em nosso lugar, e de que

sua divindade permaneça íntegra o suficiente para sustentar, qualificar e consumir essa obra com valor infinito. Nesse quadro, a encarnação não é concebida como empobrecimento ontológico da deidade, mas como assunção da humanidade pelo Logos eterno. A mediação teantrópica, por conseguinte, torna-se o ponto em que cristologia, doutrina de Deus e soteriologia se encontram de maneira inseparável.

Esse rastreamento histórico também permite perceber que a linguagem teantrópica surge como resposta à necessidade de evitar dois erros permanentes. O primeiro é a fragmentação da obra de Cristo, como se algumas ações pertencessem a um sujeito humano e outras a um sujeito divino. O segundo é a fusão indevida das naturezas, como se a eficácia salvífica exigisse mistura ontológica entre divindade e humanidade. A ortodoxia cristã rejeita ambos os desvios. A mediação é uma porque o agente é um só; e é teantrópica porque esse único agente subsiste nas duas naturezas. Assim, a linguagem técnica não é mero refinamento conceitual tardio, mas instrumento indispensável para resguardar a verdade bíblica de que o mesmo Cristo que nasceu, orou, sofreu e morreu é aquele que possui autoridade divina, poder redentor absoluto e senhorio eterno.

Sob essa perspectiva, a mediação teantrópica deve ser entendida como categoria sintética capaz de reunir, em um único eixo, tudo aquilo que os capítulos anteriores demonstraram de forma progressiva. A análise dos atributos incomunicáveis, do Extra Calvinisticum, da kenosis paulina e da cristologia lucana converge para este ponto: a salvação só é inteligível porque o Mediador é, inseparavelmente, Deus e homem. O rastreamento histórico confirma que a igreja não desenvolveu essa linguagem por especulação gratuita, mas por fidelidade à necessidade interna do evangelho. Se Cristo não fosse verdadeiro homem, não poderia representar-nos; se não fosse verdadeiro Deus, não poderia salvar-nos de modo suficiente e definitivo. A mediação teantrópica exprime, portanto, a lógica central da fé cristã e prepara o desenvolvimento das implicações soteriológicas que serão aprofundadas nas seções seguintes.

7.1.1 A centralidade da pessoa de Cristo na economia da redenção

A centralidade da pessoa de Cristo na economia da redenção constitui princípio decisivo para toda formulação soteriológica coerente com a ortodoxia cristã. A

salvação não é realizada por atributos considerados em abstrato, nem por uma natureza humana operando paralelamente a uma natureza divina, mas pela pessoa una do Filho eterno encarnado. Essa afirmação possui importância dogmática fundamental, porque impede que a obra de Cristo seja fragmentada em componentes independentes ou interpretada como mera cooperação externa entre realidades distintas. O sujeito da redenção é sempre o mesmo: o Verbo feito carne. Por isso, a eficácia salvífica da obediência, do sofrimento, da morte e da ressurreição de Cristo depende diretamente de quem ele é, e não apenas do que ele faz.

A economia da redenção exige que a pessoa do Mediador permaneça no centro de toda análise precisamente porque é nela que se unem, sem confusão e sem separação, as duas naturezas pelas quais a obra salvífica se torna possível. Se a atenção se desloca excessivamente para a natureza humana isoladamente, corre-se o risco de reduzir a redenção a exemplaridade moral, representação criada ou substituição apenas formal. Se, por outro lado, a ênfase recai de modo desordenado sobre a natureza divina abstraída da humanidade assumida, a encarnação perde sua densidade histórica e a mediação deixa de ser verdadeiramente vicária. A ortodoxia cristológica evita ambos os extremos ao insistir que a reconciliação entre Deus e os homens é realizada pela pessoa do Filho, que age segundo ambas as naturezas na unidade do seu ser pessoal.

Esse princípio já está implicado no desenvolvimento histórico da doutrina cristã e recebe formulação mais precisa à luz de Calcedônia. A igreja não confessou duas naturezas em Cristo para dividir sua obra, mas para preservar a integridade da pessoa que a realiza. O valor da obediência de Cristo, por exemplo, não reside apenas no fato de ela ser humanamente autêntica, mas no fato de ser a obediência da pessoa do Filho em nossa natureza. Do mesmo modo, o sofrimento e a morte possuem eficácia redentora singular não porque a divindade se torne passível em si mesma, mas porque aquele que sofre e morre segundo a humanidade é o próprio Filho eterno de Deus. A centralidade da pessoa, portanto, resguarda a lógica soteriológica mais profunda da fé cristã: a obra é una porque o agente é um só, e sua suficiência é absoluta porque esse agente é o Deus-homem.

No interior da tradição reformada, esse ponto assume relevância ainda maior quando articulado com a preservação dos atributos incomunicáveis na encarnação. A

redenção não depende de um Logos diminuído, mas do Filho eterno que permanece plenamente Deus ao assumir verdadeira humanidade. Justamente por isso, a pessoa de Cristo ocupa posição insubstituível na economia da salvação. Se sua divindade fosse reduzida, a eficácia da obra seria comprometida; se sua humanidade fosse apenas aparente, a representatividade da obra seria anulada. A pessoa do Mediador une em si, de forma indivisa, tudo aquilo que a redenção requer: obediência humana real, sofrimento vicário verdadeiro, dignidade infinita e poder salvador absoluto. Assim, a centralidade da pessoa não é mero ajuste conceitual, mas exigência estrutural da própria doutrina da salvação.

Esse enfoque também impede um tratamento mecanicista da obra de Cristo. A redenção não pode ser explicada apenas por categorias funcionais, como se bastasse enumerar atos salvíficos separados, expiação, propiciação, reconciliação, intercessão, sem perguntar pelo sujeito que os realiza. Todos esses aspectos só mantêm sua unidade e seu valor porque pertencem à obra da mesma pessoa. O Cristo que obedece é o Cristo que sofre; o Cristo que sofre é o Cristo que ressuscita; o Cristo que ressuscita é o Cristo que intercede; e esse mesmo Cristo é o Filho eterno, consubstancial ao Pai. Quando a economia da redenção é lida a partir da pessoa do Mediador, torna-se possível compreender a coerência interna entre encarnação, humilhação, obediência, morte, ressurreição e exaltação, sem dissolver a unidade do drama redentor em atos desconectados.

Além disso, a centralidade da pessoa de Cristo ilumina adequadamente a relação entre cristologia e soteriologia. A pergunta sobre quem é Cristo não antecede a salvação apenas de modo lógico, mas a determina materialmente. A obra é tal porque o agente é tal. Não existe redenção cristã abstrata que depois receba em Cristo sua ilustração mais perfeita. Existe, isto sim, a redenção realizada por Cristo, cuja identidade pessoal determina o alcance, o valor e a eficácia de tudo o que ele faz. Nesse sentido, a economia da salvação não pode ser separada da ontologia do Mediador. A pessoa de Cristo não é apenas o suporte da obra redentora, mas sua condição constitutiva.

Dessa forma, a centralidade da pessoa de Cristo na economia da redenção confirma o núcleo da tese desenvolvida neste trabalho. A encarnação não comprometeu a integridade da deidade do Filho, nem reduziu a seriedade de sua

humanidade, mas tornou possível que a mesma pessoa subsistente em duas naturezas realizasse a obra salvadora com plena legitimidade representativa e eficácia infinita. Toda tentativa de compreender a redenção à margem da pessoa do Mediador conduz, inevitavelmente, à fragmentação da cristologia ou ao empobrecimento da soteriologia. Ao contrário, quando a pessoa de Cristo ocupa o centro, torna-se evidente que a salvação é obra do Deus-homem, e que precisamente por isso ela é historicamente real, dogmaticamente coerente e eternamente suficiente.

7.2 O Diálogo Contemporâneo: A Mediação em Torrance e a União Hipostática em Crisp

O diálogo contemporâneo em torno da cristologia e da soteriologia tem reafirmado, sob novas formulações, a centralidade da união hipostática para a compreensão da mediação de Cristo. Nesse contexto, as contribuições de T. F. Torrance e Oliver Crisp se mostram particularmente relevantes, porque ambas insistem, ainda que com acentos distintos, que a obra redentora não pode ser separada da identidade ontológica do Mediador. Em ambos os casos, a discussão não gira em torno de uma mera funcionalidade religiosa de Cristo, mas da necessidade de reconhecer que a reconciliação entre Deus e os homens só é inteligível se realizada por aquele que é, simultaneamente, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. O diálogo com esses autores permite, portanto, atualizar a formulação dogmática clássica sem dissolver o seu núcleo ontológico.

Em Torrance, a mediação de Cristo é pensada com forte ênfase na unidade entre a pessoa do Filho encarnado e a obra da reconciliação. Sua teologia insiste em que a encarnação não deve ser tratada como pressuposto externo da salvação, mas como o próprio movimento pelo qual Deus, em Cristo, entra na condição humana para restaurá-la a partir de dentro. A mediação não é vista como operação extrínseca de aproximação entre duas partes distantes, mas como ação do próprio Deus que assume a nossa humanidade e, nela, vive a obediência, a santificação e a oferta vicária em favor dos homens. Essa formulação é especialmente importante porque reforça a ideia de que a salvação não é apenas conferida ao homem, mas realizada no interior da humanidade assumida pelo Filho.

Esse ponto torna a reflexão de Torrance valiosa para o presente estudo, na medida em que ela destaca a profundidade ontológica da mediação. Cristo não apenas faz algo por nós; ele faz em nossa natureza aquilo que nós não poderíamos realizar por nós mesmos. Sua obediência, sua comunhão filial com o Pai, sua consagração e sua auto entrega possuem valor redentivo porque pertencem à vida histórica da pessoa do Filho em carne. A mediação, assim, é inseparável da encarnação e da união hipostática. Ao enfatizar esse aspecto, Torrance oferece um desenvolvimento contemporâneo compatível com a convicção de que a salvação exige mais do que substituição jurídica isolada: exige a presença ativa do Deus-homem no interior da condição humana caída.

Oliver Crisp, por sua vez, contribui de maneira especialmente útil ao insistir na precisão metafísica da união hipostática e na necessidade de evitar simplificações que comprometam a integridade das naturezas. Seu trabalho procura demonstrar que a coerência da cristologia depende de se manter a distinção real entre a natureza divina e a natureza humana, sem cair nem em fusão nem em separação. Ao recuperar com rigor conceitual categorias clássicas da ortodoxia, Crisp reforça que a pessoa do Filho subsiste em duas naturezas completas, de modo que a obra redentora deve ser atribuída ao mesmo sujeito divino-humano sem que isso implique mistura ontológica. Sua importância para a presente investigação está precisamente em mostrar que a inteligibilidade da mediação depende da consistência da ontologia cristológica.

Essa ênfase de Crisp é particularmente relevante diante de formulações modernas que, em nome de tornar a encarnação mais existencialmente acessível, acabam por fragilizar a doutrina de Deus ou por reduzir a humanidade de Cristo a um instrumento passivo de ação divina. Ao insistir na integridade das duas naturezas e na unidade pessoal do Mediador, sua abordagem ajuda a preservar a base necessária para a mediação teantrópica. Se a humanidade de Cristo não for verdadeira e completa, sua representação será deficiente; se a divindade do Filho não permanecer plena e inalterada, a eficácia redentora de sua obra será comprometida. A contribuição de Crisp, nesse sentido, converge com a tese central deste trabalho ao mostrar que a salvação depende da estabilidade ontológica do Mediador.

Quando lidos em conjunto, Torrance e Crisp oferecem um diálogo contemporâneo particularmente fecundo. Torrance contribui com maior intensidade

para a compreensão dinâmica, histórica e reconciliadora da mediação realizada na humanidade assumida; Crisp contribui com maior rigor para a formulação ontológica da união hipostática que torna essa mediação inteligível. O primeiro impede que a cristologia se torne abstração metafísica sem densidade soteriológica; o segundo impede que a soteriologia se desenvolva à custa de imprecisão ontológica. Ambos, cada qual a seu modo, confirmam que a pessoa de Cristo deve permanecer no centro da reflexão teológica e que a reconciliação não pode ser adequadamente explicada sem a preservação plena da deidade e da humanidade do Mediador.

Sob a perspectiva da dogmática reformada, esse diálogo contemporâneo é útil precisamente porque permite reafirmar, em linguagem atual, convicções teológicas clássicas. A mediação de Cristo não exige revisão *kenótica* da divindade, nem flexibilização da imutabilidade divina, nem dissolução da distinção das naturezas em nome de maior proximidade existencial com a experiência humana. Ao contrário, quanto mais se percebe a profundidade da salvação cristã, mais se torna evidente que ela depende da integridade da pessoa do Filho encarnado. Torrance ajuda a mostrar que a humanidade assumida é o lugar real da reconciliação; Crisp ajuda a mostrar que essa reconciliação só é coerente porque o sujeito que a realiza permanece sendo o Filho eterno em duas naturezas íntegras. O diálogo com ambos, portanto, fortalece a demonstração de que a mediação teantrópica não é fórmula escolástica vazia, mas necessidade interna do evangelho.

Dessa forma, a interlocução com Torrance e Crisp confirma que a tradição cristológica clássica continua teologicamente fecunda e conceitualmente necessária. A união hipostática não é resíduo de especulação antiga, mas fundamento vivo da soteriologia cristã. Em perspectiva reformada, tanto Torrance quanto Crisp convergem com a posição de Bavinck: a encarnação não exige diminuição ontológica da divindade para tornar a obra redentora eficaz — antes, a plena divindade do Logos é precisamente a condição da suficiência absoluta da mediação. Onde Torrance enriquece a tradição é ao mostrar que a mediação opera no interior da humanidade assumida, não apenas sobre ela externamente; onde Crisp a fortalece é ao demonstrar que essa operação interna exige, e não dispensa, a integridade metafísica da distinção das naturezas. A articulação entre os dois, lida à luz de Bavinck, oferece

uma cristologia contemporânea ao mesmo tempo fiel à herança reformada clássica e responsiva aos desafios do debate teológico atual.

A mediação de Cristo só pode ser compreendida adequadamente quando se reconhece que o mesmo sujeito que assume a humanidade, obedece, sofre e se oferece é o Filho eterno, plenamente Deus e plenamente homem. O diálogo contemporâneo, longe de relativizar essa convicção, antes a reafirma sob novos registros analíticos. Com isso, a presente seção prepara o avanço argumentativo para a demonstração mais direta de que a necessidade teológica do Mediador divino-humano não é apenas um postulado tradicional, mas exigência estrutural da própria redenção.

7.2.1 A necessidade teológica do mediador divino-humano

A necessidade teológica do mediador divino-humano decorre da própria estrutura da reconciliação ensinada pelas Escrituras e desenvolvida pela tradição cristã ortodoxa. A salvação não consiste em mera aproximação moral entre Deus e o homem, nem em simples remoção externa de culpa sem transformação real da condição humana. Ela exige restauração objetiva da comunhão rompida, satisfação verdadeira da justiça divina e representação legítima da humanidade diante de Deus. Por isso, a mediação redentora não pode ser realizada adequadamente nem por um agente meramente humano, incapaz de conferir valor infinito à sua obediência e ao seu sacrifício, nem por uma ação divina desvinculada de humanidade real, incapaz de obedecer, sofrer e representar vicariamente aqueles que devem ser salvos. A redenção exige um Mediador cuja pessoa una reúna, sem confusão e sem separação, tudo aquilo que a reconciliação requer.

A necessidade da verdadeira humanidade do Mediador se impõe porque o problema do pecado se dá precisamente na esfera da existência humana. Foi o homem quem pecou, foi a humanidade que caiu, e é na própria condição humana que a obediência devida a Deus deve ser restaurada. Um redentor que não partilhasse verdadeiramente da nossa natureza não poderia colocar-se legitimamente em nosso lugar, nem cumprir representativamente aquilo que a justiça divina requer. A humanidade de Cristo, portanto, não é acessório devocional da encarnação, mas condição indispensável da substituição vicária. Somente sendo verdadeiro homem o

Mediador pode obedecer em nosso lugar, sofrer em nossa condição, enfrentar a morte como nosso representante e restaurar, na própria carne, a fidelidade que a humanidade havia perdido.

Ao mesmo tempo, a necessidade da plena divindade do Mediador é igualmente inegociável. A obra da salvação não se limita a um ato de solidariedade exemplar, mas envolve satisfação eficaz, vitória sobre o pecado, derrota da morte e comunicação de vida eterna. Nenhum agente meramente criado poderia suportar o peso pleno do juízo divino, nem conferir valor absoluto e definitivo à sua obediência e ao seu sacrifício. Um mediador apenas humano poderia, no máximo, oferecer testemunho de fidelidade; não poderia realizar redenção suficiente para uma multidão incontável de pecadores nem inaugurar reconciliação de alcance universal. A divindade do Filho garante que sua obra possui dignidade infinita, poder invencível e eficácia salvífica definitiva. Por isso, a necessidade do mediador divino-humano não resulta de excesso especulativo da dogmática, mas da própria grandeza do problema que a redenção precisa resolver.

Essa exigência teológica se torna ainda mais clara quando se observa que a mediação cristã precisa unir, na mesma pessoa, proximidade real com Deus e proximidade real com os homens. Se Cristo fosse apenas homem, haveria identificação com os redimidos, mas faltaria poder ontológico para salvá-los plenamente. Se fosse apenas Deus sem humanidade assumida, haveria poder absoluto, mas faltaria representatividade histórica e vicária. O evangelho não apresenta nenhuma dessas alternativas isoladas. Ele apresenta o Filho eterno que se fez carne e que, precisamente nessa condição, opera a reconciliação. A mediação, portanto, só é inteligível porque o mesmo sujeito que possui comunhão eterna com o Pai é também aquele que entra verdadeiramente em nossa condição, submetendo-se à obediência, ao sofrimento e à morte.

A tradição reformada reforça essa conclusão ao articular cristologia e soteriologia a partir da preservação integral das duas naturezas de Cristo. A humanidade do Mediador garante a legitimidade de sua substituição; a divindade garante a suficiência de sua obra; a unidade da pessoa garante a coerência de toda a economia da redenção. Aquele que obedece não é um homem autônomo exteriormente assistido por Deus, mas o próprio Filho encarnado. Aquele que sofre e

morre por nós não é um sujeito humano separado da deidade, mas a mesma pessoa divina que assumiu verdadeira humanidade. E aquele que ressuscita, intercede e aplica os frutos da redenção não o faz como agente criado exaltado, mas como o Deus-homem glorificado. A necessidade teológica do Mediador divino-humano, assim, não repousa apenas em raciocínio dedutivo, mas na própria forma como a Escritura apresenta a salvação em Cristo.

Além disso, a exigência de um Mediador teantrópico protege simultaneamente a doutrina de Deus e a seriedade da encarnação. Se se admitir que a redenção exige diminuição ontológica da divindade para tornar Cristo próximo dos homens, compromete-se a imutabilidade de Deus e enfraquece-se a suficiência do Redentor. Se, ao contrário, se minimizar a humanidade real de Cristo para exaltar sua transcendência, perde-se a densidade histórica da obediência vicária. A ortodoxia cristológica evita ambos os desvios ao insistir que a redenção se realiza não por subtração da deidade nem por aparência de humanidade, mas pela assunção verdadeira da nossa natureza pelo Filho eterno. A necessidade do Mediador divino-humano é, portanto, o ponto em que a doutrina da encarnação e a doutrina da salvação se revelam mutuamente implicadas.

Sob essa perspectiva, a mediação teantrópica deixa de ser mera fórmula técnica e aparece como exigência interna da lógica do evangelho. A reconciliação só pode ser plena se aquele que age por nós for, ao mesmo tempo, capaz de representar-nos integralmente e de salvar-nos definitivamente. Cristo cumpre ambas as exigências porque sua pessoa reúne, sem divisão, tudo aquilo que a redenção requer. Ele é homem para obedecer, sofrer e morrer em nosso lugar; é Deus para conferir valor infinito a essa obediência, vencer a morte de modo absoluto e aplicar eficazmente a salvação ao seu povo. A necessidade teológica do mediador divino-humano confirma, assim, que a união hipostática não é apenas artigo de fé cristológica, mas fundamento indispensável da eficácia salvífica da obra de Cristo.

7.3 A união hipostática como fundamento ontológico da redenção

A doutrina da união hipostática, examinada em sua formulação dogmática completa no segundo capítulo desta investigação constitui o fundamento ontológico da redenção porque a obra salvífica de Cristo depende, de maneira inseparável, da identidade

daquele que a realiza. A salvação cristã não repousa em um ato divino abstrato nem em uma obediência humana isolada, mas na ação histórica e redentiva da pessoa do Filho eterno encarnado. Por isso, a reconciliação entre Deus e os homens só pode ser compreendida adequadamente quando se reconhece que o Mediador subsiste em duas naturezas íntegras, divina e humana, sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação. A união hipostática não é mero pressuposto formal da cristologia, mas a condição ontológica sem a qual a redenção perderia sua legitimidade representativa e sua suficiência salvadora.

Essa afirmação decorre do fato de que tudo o que Cristo realiza na economia da salvação exige, ao mesmo tempo, verdadeira participação na condição humana e plena posse da dignidade divina. A obediência que reconcilia deve ser humana, porque foi a humanidade que pecou e que precisa ser restaurada diante de Deus. O sofrimento que expia deve ser humano, porque a pena deve ser suportada na natureza daqueles por quem a substituição é efetuada. Contudo, essa mesma obediência e esse mesmo sofrimento só possuem valor universal e eficácia definitiva porque pertencem à pessoa do Filho eterno. A união hipostática é, portanto, o ponto em que se encontram, de modo indivisível, a representatividade histórica e a suficiência ontológica da obra de Cristo.

Se a humanidade de Cristo fosse separável de sua pessoa divina, a redenção se reduziria a um ato heroico de um homem extraordinário, incapaz de transcender os limites de uma ação criada. Se, por outro lado, a divindade do Filho atuasse sem humanidade real assumida, não haveria verdadeira substituição vicária nem obediência prestada em nosso lugar. A salvação cristã depende precisamente de que o mesmo sujeito que é eternamente Deus seja também verdadeiramente homem. A união hipostática impede, assim, tanto a dissolução da humanidade em mera aparência quanto a separação entre o agir redentor e a pessoa do Verbo encarnado. O fundamento da redenção não está simplesmente na coexistência de duas naturezas, mas na unidade pessoal daquele que age por meio delas.

Nesse sentido, a ontologia da encarnação determina diretamente a inteligibilidade da soteriologia. A pergunta sobre como somos salvos não pode ser respondida adequadamente sem a pergunta sobre quem é aquele que salva. A união hipostática garante que a obediência de Cristo é autenticamente humana e, ao mesmo tempo, que essa obediência é a obediência da pessoa do Filho. Garante também que

a paixão e a morte pertencem verdadeiramente à realidade da carne assumida, sem que isso implique passibilidade da essência divina em si mesma. A redenção é ontologicamente fundada porque o sujeito da obra é ontologicamente singular. Cristo salva porque é quem é. Sua pessoa é a base de tudo aquilo que sua obra realiza.

A tradição cristológica ortodoxa reconheceu esse ponto ao perceber que qualquer enfraquecimento da união hipostática resulta inevitavelmente em enfraquecimento da redenção. Se a união entre divindade e humanidade for pensada como meramente moral, funcional ou accidental, a mediação perde seu caráter constitutivo e passa a depender de uma cooperação extrínseca entre Deus e um homem favorecido. Nesse caso, a encarnação deixaria de ser o modo pelo qual Deus entra verdadeiramente em nossa condição para redimi-la a partir de dentro. A ortodoxia, ao contrário, insiste em que a humanidade de Cristo não é instrumento impessoal, nem sujeito paralelo, mas a natureza assumida pessoalmente pelo Filho eterno. É essa assunção pessoal que faz da redenção um evento ontologicamente enraizado na própria identidade do Mediador.

No interior da tradição reformada, esse fundamento ontológico recebe especial clareza quando articulado com a preservação dos atributos incomunicáveis de Deus. A união hipostática não implica redução da deidade para tornar a mediação possível. Pelo contrário, a redenção só é suficiente porque aquele que assume a humanidade permanece plenamente Deus. A integridade da natureza divina garante que o Mediador não salva por empobrecimento ontológico, mas por condescendência redentiva. Ao mesmo tempo, a integridade da natureza humana garante que a obra não é realizada à margem da condição humana, mas no interior dela. Dessa maneira, a união hipostática preserva simultaneamente aquilo que a redenção exige do lado de Deus e aquilo que ela exige do lado do homem. O Filho não deixa de ser o que eternamente é; assume aquilo que não possuía, para salvar em nossa natureza sem abandonar sua plenitude divina.

Além disso, a união hipostática fornece a base ontológica para compreender a unidade de toda a obra de Cristo. Sua encarnação, obediência, paixão, morte, ressurreição, ascensão e intercessão não devem ser tratadas como episódios desconectados ou funções distribuídas entre sujeitos distintos. Todos esses atos pertencem à mesma pessoa e derivam da mesma condição teantrópica. O Cristo que

nasce de mulher, que cresce, ora, sofre e morre é o mesmo que possui autoridade divina, que vence a morte e que vive eternamente para interceder. Essa continuidade pessoal é precisamente o que torna a redenção uma obra una, coerente e eficaz. A união hipostática não apenas torna possível a salvação em tese, mas dá unidade real à sua execução histórica.

Sob a perspectiva soteriológica, essa verdade significa que a redenção não é apenas juridicamente declarada, mas ontologicamente ancorada. Em Cristo, Deus não apenas decide perdoar de fora, mas entra pessoalmente na história humana para restaurá-la por meio do Deus-homem. A salvação é segura porque não depende de mediação externa entre dois polos apenas aproximados, mas da própria pessoa do Filho encarnado, em quem Deus e humanidade se encontram sem confusão e sem ruptura. A união hipostática, assim, não é adorno especulativo da fé cristã, mas a razão pela qual a reconciliação possui realidade, profundidade e eficácia definitivas.

Dessa forma, a união hipostática deve ser reconhecida como fundamento ontológico da redenção porque nela reside a condição mesma da mediação salvífica. Somente um Cristo que seja plenamente homem pode obedecer e sofrer em nosso lugar; somente um Cristo que seja plenamente Deus pode conferir valor infinito, poder invencível e eficácia eterna a essa obra; e somente um Cristo que una ambas as naturezas na unidade de sua pessoa pode realizar a reconciliação de modo pleno. A redenção cristã repousa, portanto, não em abstrações funcionais, mas na ontologia do Mediador. É porque o Verbo se fez carne sem deixar de ser Deus que a salvação pode ser ao mesmo tempo historicamente realizada, dogmaticamente coerente e eternamente suficiente.

7.4 A mediação teantrópica: definição e fundamentação dogmática

A mediação teantrópica pode ser definida, em termos dogmáticos, como a obra redentora realizada pela pessoa una do Filho eterno encarnado, que age na economia da salvação segundo a integridade de suas duas naturezas, divina e humana. Tal definição procura preservar, ao mesmo tempo, a unidade do sujeito que salva e a distinção real das condições pelas quais a salvação se torna possível. Não se trata de duas operações paralelas, uma humana e outra divina, apenas coordenadas externamente, nem de uma fusão de naturezas que produza um terceiro tipo de ser

intermediário. Trata-se do agir do Deus-homem, isto é, do próprio Verbo encarnado que, permanecendo plenamente Deus e tornando-se verdadeiramente homem, realiza em nossa favor a reconciliação com Deus. A mediação é uma porque o Mediador é um só; ela é teantrópica porque esse único Mediador subsiste e opera em duas naturezas íntegras.

Essa definição possui importância decisiva porque impede dois erros recorrentes na formulação da salvação cristã. O primeiro é a fragmentação da obra de Cristo, como se determinados atos pertencessem apenas à sua humanidade e outros apenas à sua divindade, de forma tão separada que a unidade do sujeito redentor fosse dissolvida. O segundo é a confusão das naturezas, como se a eficácia da salvação dependesse de uma mistura ontológica entre humano e divino. A ortodoxia cristológica rejeita ambos os desvios ao sustentar que a mediação pertence sempre à pessoa do Filho, mas que essa pessoa age segundo a propriedade de cada natureza. Assim, a obediência, o sofrimento e a morte são reais porque pertencem à humanidade assumida; e sua eficácia infinita, sua suficiência absoluta e seu alcance universal são reais porque pertencem à pessoa divina do Mediador.

A fundamentação dogmática dessa mediação repousa imediatamente na união hipostática. Sem ela, a redenção se tornaria teologicamente ininteligível. Se Cristo não fosse verdadeiro homem, não poderia obedecer em nosso lugar, sofrer vicariamente por nós nem representar legitimamente a humanidade diante de Deus. Se não fosse verdadeiro Deus, sua obra não possuiria dignidade infinita, nem poder salvador definitivo, nem capacidade de vencer plenamente o pecado, a morte e o juízo. A mediação teantrópica, portanto, não constitui linguagem acessória da tradição, mas a forma tecnicamente precisa de dizer que a salvação exige tudo aquilo que a pessoa de Cristo é. A soteriologia cristã não pode ser preservada sem cristologia ortodoxa, porque a obra depende integralmente do ser do Mediador.

A tradição cristã reconheceu essa verdade ao insistir que o sujeito da obra redentora é sempre o mesmo Filho eterno, e que a eficácia da salvação decorre do fato de que esse Filho assumiu pessoalmente a nossa natureza. A humanidade de Cristo não é instrumento impessoal nem sujeito paralelo; é a humanidade da própria pessoa do Verbo. Por isso, a mediação não deve ser pensada como simples aproximação funcional entre Deus e o homem, mas como ação redentora daquele que

une em si, de modo inseparável, proximidade real com Deus e proximidade real com os homens. O Mediador não está entre Deus e a humanidade como terceiro elemento neutro, mas como o próprio Deus Filho que entrou na condição humana para restaurá-la desde dentro. A fundamentação dogmática da mediação teantrópica consiste precisamente em reconhecer esse caráter pessoal, ontológico e redentivo da encarnação.

No âmbito da tradição reformada, essa formulação ganha ainda maior profundidade ao ser articulada com a preservação dos atributos incomunicáveis na encarnação. A mediação não exige diminuição ontológica da deidade para tornar Cristo próximo dos homens. Pelo contrário, ela exige que o Filho permaneça plenamente Deus, precisamente para que sua obra tenha suficiência absoluta. Sua humanidade é verdadeira porque ele assumiu nossa condição sem aparência; sua divindade permanece íntegra porque a encarnação não implica subtração da essência divina. Dessa forma, a mediação teantrópica torna-se o lugar dogmático em que se encontram, de forma coerente, a doutrina de Deus, a cristologia e a soteriologia. Cristo salva porque é o Deus-homem, não porque tenha deixado de ser Deus para tornar-se acessível, nem porque tenha apenas usado uma humanidade externa como meio operacional.

A fundamentação dogmática da mediação também exige que se compreenda corretamente a atribuição dos atos redentores. Tudo o que Cristo faz na economia da salvação deve ser atribuído à sua pessoa, nunca a naturezas tratadas como sujeitos independentes. Contudo, esses atos são realizados segundo a realidade própria de cada natureza. Assim, Cristo sofre segundo a humanidade, mas a eficácia desse sofrimento pertence à pessoa do Filho. Cristo morre segundo a carne, mas aquele que morre é o Senhor da glória em sua pessoa. Cristo obedece como homem, mas essa obediência possui valor redentivo universal porque é a obediência da pessoa divina encarnada. Essa lógica dogmática protege a unidade da obra sem apagar a distinção das naturezas, e é precisamente isso que torna a mediação teantrópica uma categoria indispensável para a fé cristã.

Além disso, essa definição dogmática esclarece por que a obra de Cristo não pode ser reduzida a um modelo ético, a uma influência religiosa elevada ou a uma simples demonstração de solidariedade divina. A mediação teantrópica envolve

substituição real, satisfação verdadeira, reconciliação objetiva e comunicação eficaz de vida. Tudo isso exige um sujeito cuja humanidade torne possível a obediência vicária e cuja divindade torne essa obediência plenamente suficiente. A categoria teantrópica impede leituras reducionistas da salvação porque mostra que o evangelho trata de um ato redentor historicamente realizado pelo Deus-homem. A doutrina não nasce de abstração escolástica desvinculada do texto bíblico, mas da necessidade de formular com precisão aquilo que a Escritura afirma sobre a pessoa e a obra de Cristo.

Dessa forma, a mediação teantrópica deve ser reconhecida como categoria dogmática central para a compreensão da salvação cristã. Ela expressa, com precisão teológica, que a reconciliação entre Deus e os homens só é possível porque o mesmo Cristo que assume nossa carne permanece plenamente Deus, e porque o mesmo Cristo que permanece plenamente Deus assume de fato a nossa carne. A mediação pertence à pessoa una do Filho, fundamenta-se na união hipostática e explica por que a obra redentora possui legitimidade representativa e eficácia infinita. Assim, a presente seção reforça a tese geral desta investigação: a preservação dos atributos incomunicáveis na encarnação não enfraquece a salvação, mas constitui precisamente a condição dogmática de sua suficiência e de sua consumação.

7.5 A relação sistemática entre os atributos incomunicáveis e a obra redentora

A relação sistemática entre os atributos incomunicáveis de Deus e a obra redentora de Cristo³⁷ constitui um dos pontos mais decisivos desta investigação, porque nela se torna evidente que a soteriologia cristã depende diretamente da integridade da doutrina de Deus. A salvação não pode ser corretamente compreendida se a encarnação for interpretada como suspensão, diminuição ou abandono das perfeições divinas do Filho. Ao contrário, a obra redentora só possui suficiência plena porque aquele que a realiza permanece, em sua natureza divina, simples, imutável, eterno, onipotente, onisciente e onipresente. A assunção da natureza humana não compromete tais perfeições, mas torna possível sua manifestação histórica segundo a economia da redenção. Por isso, a preservação dos

³⁷ A relação entre cristologia (doutrina da pessoa de Cristo) e soteriologia (doutrina da salvação) é axiomática na teologia reformada. Bavinck (2012, p. 387) afirma: "A obra de Cristo é inseparável de sua pessoa; o que ele faz flui necessariamente do que ele é." Esta integração sistemática é essencial para evitar reducionismos soteriológicos.

atributos incomunicáveis não é obstáculo à salvação, mas condição necessária de sua consistência dogmática e de sua eficácia objetiva.

A simplicidade divina, por exemplo, impede que a encarnação seja pensada como rearranjo interno da essência de Deus ou como decomposição do ser divino em partes que pudessem ser reduzidas, ocultadas ou temporariamente neutralizadas. Se o Filho deixasse de possuir integralmente aquilo que é enquanto Deus, já não se poderia falar da continuidade plena de sua identidade divina. A obra redentora ficaria, então, apoiada em um mediador ontologicamente diminuído, incapaz de sustentar a suficiência absoluta de sua missão. A simplicidade, portanto, protege a verdade de que o mesmo Filho eterno que assume a carne é, sem fragmentação, o próprio Deus. Isso significa que a redenção é obra do Deus-homem sem alteração da essência divina, e precisamente por isso possui fundamento ontológico seguro.

A imutabilidade divina exerce função igualmente central. Se a encarnação implicasse mudança essencial em Deus, a salvação estaria fundada não na fidelidade eterna do ser divino, mas numa mutação que comprometeria a confiabilidade da própria revelação. O evangelho, porém, anuncia que Deus salva sendo fiel a si mesmo, não deixando de ser quem é. Na pessoa de Cristo, a condescendência redentora não significa transformação da natureza divina em algo menos que divino, mas a assunção de uma humanidade verdadeira pela pessoa do Filho eterno. A imutabilidade assegura, assim, que o Mediador permanece plenamente Deus ao realizar a obra da reconciliação. Isso não enfraquece sua proximidade com os homens, antes garante que essa proximidade possui valor salvífico definitivo, porque procede daquele cuja perfeição não oscila e cuja fidelidade não pode falhar.

A eternidade e a onipresença do Filho também possuem implicações soteriológicas decisivas. A eternidade assegura que a identidade do Mediador não começa na encarnação, mas precede a história e lhe confere significado redentivo desde o desígnio eterno de Deus. Cristo não se torna alguém apenas ao entrar no mundo; ele entra no mundo sendo o Filho eterno. Isso dá à sua obra profundidade factual e alcance trans-histórico. A onipresença, por sua vez, impede que a união com a carne seja confundida com confinamento ontológico do Logos nos limites da humanidade assumida. Se o Filho deixasse de transcender a carne, sua divindade estaria funcionalmente reduzida, e a encarnação se tornaria limitação metafísica do

ser divino. A tradição reformada, ao afirmar a permanência da infinitude do Logos, resguarda o fato de que a obra redentora realizada na história possui agente cuja presença e senhorio não estão circunscritos ao espaço criado.

A onisciência e a onipotência do Filho, por sua vez, garantem que a redenção não consiste apenas em gesto simbólico de solidariedade, mas em ato eficaz de reconciliação. A onisciência assegura que o Mediador conhece plenamente a condição humana, a profundidade do pecado, a realidade do coração e a totalidade do propósito redentivo do Pai. Sua obra não é cega, parcial ou aproximativa. A onipotência assegura que ele possui poder real para vencer o pecado, subjugar a morte, suportar plenamente a missão que lhe foi confiada e aplicar eficazmente os frutos da redenção ao seu povo. Se tais atributos fossem diminuídos na encarnação, a obra de Cristo se veria reduzida a esforço heroico de um agente finito. Mas porque o Filho permanece plenamente Deus, sua obediência, sua morte e sua ressurreição possuem poder suficiente para salvar de modo pleno, definitivo e universalmente eficaz segundo o propósito divino.

Essas considerações mostram que a relação entre os atributos incomunicáveis e a obra redentora não deve ser pensada em chave competitiva, como se a preservação da transcendência divina enfraquecesse a realidade da mediação histórica. O oposto é verdadeiro. Quanto mais íntegra permanece a deidade do Filho, mais sólida se torna a suficiência de sua obra. E quanto mais real é a humanidade por ele assumida, mais legítima se torna sua representação vicária. A mediação teantrópica exige exatamente essa conjugação: a humanidade garante obediência, sofrimento e substituição; a divindade garante valor infinito, eficácia absoluta e consumação definitiva. Os atributos incomunicáveis, portanto, não pairam à margem da soteriologia, mas sustentam seu núcleo mais profundo.

Do ponto de vista sistemático, essa articulação permite perceber que qualquer formulação cristológica que implique redução ontológica da deidade acaba por comprometer, cedo ou tarde, a própria doutrina da salvação. Se o Filho deixa de ser plenamente simples, imutável, eterno, onisciente, onipotente e onipresente, então a obra por ele realizada já não pode ser descrita como manifestação histórica do agir salvador de Deus em sua plenitude. Nesse caso, a encarnação deixaria de ser condescendência redentiva e se transformaria em empobrecimento ontológico,

tornando a salvação dependente de um mediador cuja identidade divina foi parcialmente sacrificada para que ele pudesse agir na história. A fé cristã ortodoxa rejeita essa possibilidade precisamente porque reconhece que a redenção depende da preservação integral daquilo que o Filho eternamente é.

Sob essa perspectiva, a obra redentora de Cristo deve ser entendida como o lugar em que a transcendência divina não é negada, mas historicamente manifestada em forma de humilhação, serviço, obediência e sacrifício. O Filho salva não por deixar de ser Deus, mas por permanecer plenamente Deus ao assumir verdadeira humanidade. Sua obra reconciliadora é suficiente porque sua pessoa é teantrópica e porque sua natureza divina permanece íntegra em todos os seus atributos incomunicáveis. A relação sistemática entre esses atributos e a redenção, portanto, confirma o eixo central desta pesquisa: a encarnação não enfraquece a doutrina de Deus, antes revela que a plenitude da salvação depende da preservação da plenitude da deidade no Mediador encarnado.

Quadro 3 — Implicações soteriológicas sistemáticas da união hipostática e dos atributos incomunicáveis.

Elemento cristológico	Implicação soteriológica
Natureza humana de Cristo	Representação legítima da humanidade caída diante de Deus
Natureza divina de Cristo	Valor propriamente infinito da obra redentora
União hipostática	Unidade pessoal indivisa que realiza a redenção
Asseidade e simplicidade divinas	Origem graciosa, soberana e indivisa da salvação
Imutabilidade divina	Firmeza absoluta das promessas redentoras de Deus

Elemento cristológico	Implicação soteriológica
Obediência ativa e passiva de Cristo	Cumprimento integral da justiça divina
Morte sacrificial	Expição vicária e substitutiva pelos pecados
Onipotência divina na ressurreição	Vitória definitiva sobre a morte e inauguração da nova criação
Extra Calvinisticum	Alcance universal e contínuo da obra redentora pela presença espiritual de Cristo

* Quadro elaborado com base em Bavinck (2012), Berkhof (2012), Frame (2013), Grudem (2021) e Erickson (2015).

7.6 A redenção como revelação plena do caráter de Deus

A redenção deve ser compreendida não apenas como ato eficaz de salvação, mas também como revelação plena do caráter de Deus. Na obra de Cristo, Deus não somente intervém para resgatar o homem caído, mas manifesta, de maneira histórica e consumada, quem ele eternamente é. A cruz, a obediência vicária, a ressurreição e a mediação contínua do Filho não são eventos isolados de poder religioso, mas expressão visível da coerência interna do ser divino. Na redenção, a santidade de Deus não é suspensa para que o pecador seja acolhido, sua justiça não é relativizada para que a culpa seja ignorada, seu amor não é reduzido a mera benevolência abstrata, e sua misericórdia não opera em contradição com sua verdade. Ao contrário, a economia redentora revela que todos esses aspectos pertencem, de forma indivisível, ao único caráter de Deus.

Essa afirmação é teologicamente decisiva porque impede que a salvação seja interpretada como solução externa para um problema humano, sem conexão profunda com a própria identidade divina. Deus salva de modo coerente com aquilo que ele é. Sua ação redentora não corrige uma insuficiência em seu ser, nem representa alteração de sua disposição eterna. A redenção revela o Deus santo que não tolera o

pecado, o Deus justo que não absolve a culpa sem satisfação, o Deus amoroso que se inclina em favor dos pecadores, o Deus misericordioso que provê o próprio Mediador, e o Deus fiel que cumpre suas promessas no tempo segundo seu decreto eterno. A obra de Cristo, portanto, não apenas comunica salvação; ela interpreta Deus diante do mundo.

A santidade divina se torna especialmente visível no fato de que a redenção exige expiação real. O pecado não é tratado como falha menor, nem como desordem que possa ser simplesmente ignorada por clemência unilateral. Em Cristo, vê-se que a reconciliação custa obediência, sofrimento, sangue e juízo. Isso significa que Deus permanece absolutamente santo mesmo ao salvar. Sua santidade não é rival de sua misericórdia, mas precisamente a razão pela qual a salvação precisa assumir forma redentora tão profunda. A cruz revela que Deus leva o mal a sério, que sua pureza moral não é negociável e que sua glória não pode ser restaurada por mera acomodação ao pecado.

A justiça divina, por sua vez, é revelada no caráter substitutivo e satisfatório da obra de Cristo. A redenção não se constrói sobre esquecimento judicial, mas sobre cumprimento real das exigências da justiça de Deus. O Mediador não apenas anuncia perdão, ele o funda. Sua obediência ativa e passiva manifesta que Deus é justo mesmo quando justifica o ímpio, porque a absolvição do pecador não ocorre à custa de indiferença moral, mas por meio da obra daquele que assume, em nossa natureza, a obrigação da justiça e o peso da condenação. A redenção mostra, assim, que Deus não salva por flexibilização de sua justiça, mas por realização perfeita dela no Mediador teantrópico.

Ao mesmo tempo, a redenção é a mais alta revelação do amor divino. Esse amor, contudo, não deve ser concebido em termos sentimentais ou desvinculados da santidade e da justiça. O amor de Deus se manifesta precisamente no fato de que ele mesmo provê, na pessoa do Filho, aquilo que sua justiça exige e que o pecador jamais poderia oferecer. O Pai envia, o Filho assume a carne e se entrega, e o Espírito aplica eficazmente os frutos dessa obra. O amor revelado na redenção é, portanto, trinitário, pactual e eficaz. Não é mera disposição benevolente sem custo, mas autodoação santa de Deus em favor de um povo que não poderia redimir a si mesmo. A cruz revela o amor de Deus não em abstração, mas em ação histórica, sacrificial e vitoriosa.

A misericórdia e a fidelidade divina também resplandecem de modo singular na obra redentora. A misericórdia se evidencia no fato de que Deus se inclina para os culpados, não porque houvesse mérito neles, mas porque sua graça soberana decidiu socorrê-los em sua miséria. A fidelidade aparece no cumprimento das promessas feitas desde a história da aliança, de modo que a redenção em Cristo não surge como imprevisto, mas como consumação do propósito eterno de Deus revelado progressivamente nas Escrituras. O evangelho mostra que Deus permanece fiel a si mesmo, à sua palavra e ao seu povo. A redenção, nesse sentido, é revelação do caráter divino precisamente porque manifesta a unidade entre o ser de Deus, sua vontade eterna e sua ação histórica.

Sob a perspectiva da presente investigação, esse ponto possui importância especial. Se a encarnação implicasse diminuição ontológica da deidade do Filho, a redenção deixaria de ser revelação plena do caráter de Deus, porque já não seria a manifestação histórica do agir de Deus em sua integridade. Mas, uma vez preservados os atributos incommunicáveis na pessoa do Mediador encarnado, torna-se possível afirmar que a obra de Cristo revela autenticamente o próprio Deus. O Filho não salva como um agente parcialmente divino ou ontologicamente reduzido, mas como aquele que permanece plenamente Deus ao assumir verdadeira humanidade. Por isso, na redenção, Deus não apenas faz algo por nós, mas se dá a conhecer em sua santidade, justiça, amor, misericórdia e fidelidade de modo consumado e visível.

Dessa forma, a redenção deve ser reconhecida como revelação plena do caráter de Deus porque nela a economia da salvação e a doutrina de Deus se encontram em perfeita coerência. O que Deus faz em Cristo revela quem Deus é. A santidade que condena o pecado, a justiça que exige satisfação, o amor que provê o Mediador, a misericórdia que acolhe o culpado e a fidelidade que cumpre a aliança convergem de maneira indivisível na obra do Deus-homem. A presente seção, portanto, reforça o ponto central deste trabalho ao demonstrar que a preservação da plena deidade do Filho encarnado não é apenas necessária para a suficiência da salvação, mas também para que a redenção seja verdadeira revelação do caráter de Deus em sua plenitude.

7.7 A dimensão escatológica da obra redentora de Cristo

A obra redentora de Cristo possui dimensão escatológica intrínseca, porque a salvação cristã não se esgota na remissão atual dos pecados nem na reconciliação inicial do pecador com Deus, mas se orienta para a consumação plena de todas as promessas divinas. A redenção, em sua forma bíblica e dogmática, é realidade já inaugurada na história pela encarnação, obediência, morte e ressurreição do Mediador, mas ainda encaminhada para sua manifestação final e perfeita. Em Cristo, o fim irrompeu no presente sem que o presente tenha sido ainda plenamente absorvido pelo fim. Por isso, a obra redentora deve ser compreendida em tensão entre realização e consumação, entre eficácia presente e plenitude futura, entre vitória decisiva já obtida e manifestação escatológica ainda aguardada.

Essa dimensão escatológica decorre diretamente da identidade do próprio Mediador. Aquele que realiza a redenção é o Filho eterno encarnado, cuja obra não apenas responde à culpa humana imediata, mas inaugura a restauração integral do propósito de Deus para a criação. A salvação em Cristo não visa apenas a absolvição individual do pecador, mas a derrota definitiva de tudo aquilo que o pecado introduziu na ordem criada: corrupção, morte, alienação, desordem e juízo. A mediação teantrópica, portanto, possui alcance escatológico porque o Deus-homem não apenas reconcilia homens com Deus em sentido jurídico e relacional, mas conduz a história à sua finalidade redentiva última. A obra de Cristo é suficientemente ampla para restaurar não só a comunhão perdida, mas a própria ordem da criação submetida à vaidade.

A ressurreição de Cristo ocupa lugar central nessa perspectiva, porque nela a escatologia deixa de ser mera expectativa e se torna realidade inaugurada. A vitória do Ressuscitado não é somente confirmação de sua identidade messiânica, mas início histórico da nova criação. Ao ressuscitar, Cristo não retorna simplesmente à vida anterior, mas introduz na história o poder da era vindoura. Sua ressurreição constitui as primícias da renovação final, garantindo que a redenção já possui forma objetiva e irreversível. O que será universalmente manifesto no fim já foi concretamente estabelecido na pessoa do Mediador glorificado. A escatologia cristã, portanto, não se fundamenta em projeção ideal do futuro, mas em um evento histórico no qual o futuro de Deus já começou.

Essa realidade confere novo alcance à compreensão da cruz e da reconciliação. O perdão dos pecados, a justificação e a adoção não devem ser tratados como fins isolados em si mesmos, mas como aspectos de uma salvação mais ampla, cujo horizonte é a plena conformidade do povo de Deus à imagem de Cristo e a restauração final de todas as coisas segundo o propósito divino. A redenção não apenas remove culpa, ela conduz à glorificação. Não apenas extingue condenação, ela inaugura vida incorruptível. Não apenas reconcilia o pecador com Deus, ela o integra ao futuro escatológico do reino. Assim, a obra de Cristo tem direção teleológica clara: tudo o que é realizado na história da salvação aponta para a consumação final em que Deus será plenamente glorificado em seu povo e em sua criação restaurada.

A derrota da morte constitui um dos eixos mais decisivos dessa dimensão escatológica. A morte não é apenas problema biológico ou encerramento natural da existência, mas o último inimigo que expressa a gravidade do pecado e a ruptura da criação com o Criador. A obra redentora de Cristo, portanto, só pode ser considerada plenamente consumada em sua manifestação final quando esse inimigo for definitivamente anulado. Na presente era, a morte já foi vencida em princípio pela ressurreição do Mediador; contudo, sua abolição plena ainda aguarda o desfecho escatológico. Essa tensão não enfraquece a suficiência da redenção, mas revela sua profundidade histórica. O que Cristo realizou de modo decisivo será revelado de modo universal. A escatologia cristã é, assim, a expansão final da vitória já conquistada pelo Deus-homem.

Sob a perspectiva da presente investigação, essa dimensão escatológica possui relação direta com a preservação dos atributos incomunicáveis na encarnação. Se o Filho, ao assumir a carne, tivesse sofrido diminuição ontológica em sua deidade, a redenção não poderia ter alcance escatológico pleno, porque lhe faltaria a suficiência necessária para levar a criação inteira à consumação. Mas porque o Mediador permanece plenamente Deus ao tornar-se verdadeiramente homem, sua obra possui não apenas validade imediata, mas poder definitivo e universal. Sua eternidade garante continuidade inviolável entre promessa, cumprimento e consumação. Sua onipotência garante vitória final sobre todo inimigo. Sua imutabilidade garante a estabilidade da aliança e da esperança cristã. Sua onipresença garante o alcance universal de seu senhorio redentor. A dimensão

escatológica da salvação repousa, assim, na integridade da pessoa e da obra de Cristo.

Além disso, a escatologia da redenção revela que o destino do povo de Deus está inseparavelmente unido ao destino do próprio Cristo. Aquilo que já se realizou nele como cabeça, glorificação, vitória, vida incorruptível, manifestação do reino, será plenamente comunicado ao seu povo como corpo. A união com Cristo possui, portanto, horizonte escatológico incontornável. O crente participa já, pela fé, dos benefícios da redenção; mas aguardará ainda, na consumação, a plena manifestação daquilo que lhe foi garantido no Mediador. Dessa forma, a obra de Cristo não apenas assegura um presente reconciliado, mas abre um futuro garantido. A esperança cristã não é expectativa incerta, mas participação antecipada na vitória daquele que já entrou glorificado na realidade final.

Dessa maneira, a dimensão escatológica da obra redentora de Cristo confirma que a salvação cristã deve ser entendida em sua amplitude total. Em Cristo, Deus não apenas resolve a culpa passada do pecador, mas garante o futuro definitivo da criação redimida. A obra do Mediador é histórica e escatológica, presente e futura, já eficaz e ainda por manifestar-se em plenitude. Isso reforça a tese central deste trabalho, porque mostra que a preservação da plena deidade do Filho encarnado não é apenas condição da eficácia imediata da salvação, mas também do seu desfecho final. Somente um Mediador plenamente Deus e plenamente homem pode inaugurar, sustentar e consumir a redenção até a derrota definitiva da morte e a plena restauração de todas as coisas

7.8 Síntese do capítulo

A análise desenvolvida neste capítulo permitiu demonstrar que a mediação teantrópica de Cristo constitui o eixo soteriológico indispensável para a correta compreensão da redenção cristã. A obra salvadora não pode ser explicada por mera exemplaridade moral, por simples representação humana isolada nem por intervenção divina desvinculada da assunção real da nossa natureza. Ao contrário, a reconciliação entre Deus e os homens exige o Mediador que é, inseparavelmente, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Foi precisamente essa condição que tornou possível articular, de maneira teologicamente coerente, a legitimidade representativa de sua obediência,

sofrimento e morte, e a suficiência infinita de sua eficácia redentora. O capítulo confirmou, assim, que a união hipostática não é apenas um dado cristológico a ser confessado, mas o fundamento ontológico e soteriológico sem o qual a salvação perderia sua inteligibilidade e sua consistência.

Do ponto de vista dogmático, verificou-se que a mediação de Cristo pertence sempre à pessoa una do Filho eterno encarnado. A redenção não se distribui entre sujeitos distintos, nem pode ser compreendida como cooperação externa entre um homem favorecido por Deus e uma ação divina paralela. O mesmo Cristo que obedece, sofre, morre, ressuscita e intercede é o Filho eterno, subsistindo em duas naturezas íntegras, distintas e inseparáveis. Essa verdade mostrou por que a teologia cristã precisa preservar, com igual rigor, a unidade da pessoa e a distinção das naturezas. Sempre que uma dessas dimensões é enfraquecida, a própria soteriologia é atingida: ou a mediação perde representatividade histórica, ou perde suficiência ontológica. A reflexão do capítulo confirmou, portanto, que a ortodoxia cristológica clássica permanece indispensável não apenas para a doutrina de Cristo, mas para a própria compreensão do evangelho.

Do ponto de vista sistemático, o capítulo também demonstrou que a preservação dos atributos incommunicáveis do Filho na encarnação não enfraquece a redenção, mas precisamente a torna possível em sua plenitude. A simplicidade, a imutabilidade, a eternidade, a onipresença, a onisciência e a onipotência do Logos não aparecem como obstáculos à mediação, mas como garantias de sua suficiência. Se o Filho deixasse de ser plenamente Deus ao assumir a carne, sua obra seria a de um mediador ontologicamente diminuído e, por isso, incapaz de sustentar a reconciliação com valor absoluto. Ao permanecer integralmente aquilo que eternamente é, enquanto assume verdadeira humanidade, Cristo realiza uma mediação em que a condescendência redentiva não implica empobrecimento da deidade. O capítulo mostrou, assim, que a doutrina de Deus e a soteriologia não podem ser dissociadas sem prejuízo mútuo.

Do ponto de vista revelacional, verificou-se ainda que a obra redentora de Cristo manifesta de forma plena o caráter de Deus. Na redenção, a santidade divina não é suspensa, mas honrada; a justiça não é flexibilizada, mas satisfeita; o amor não é sentimentalizado, mas concretizado em autodoação santa; a misericórdia não

contradiz a verdade, mas a acompanha; e a fidelidade pactual de Deus alcança sua consumação histórica. Em Cristo, Deus não apenas salva, mas se dá a conhecer. A salvação, portanto, revelou-se neste capítulo não apenas como benefício conferido ao pecador, mas como manifestação histórica da coerência interna do ser divino. Essa conclusão reforça o argumento geral deste trabalho ao mostrar que a plenitude da redenção depende da plenitude da deidade presente no Mediador encarnado.

Por fim, do ponto de vista escatológico, o capítulo confirmou que a obra de Cristo não se esgota na remissão presente dos pecados, mas se orienta para a consumação final da salvação. A mediação teantrópica possui alcance que abrange não apenas a reconciliação inicial do pecador com Deus, mas também a derrota definitiva da morte, a glorificação do povo redimido e a restauração final da criação. A ressurreição do Filho inaugura historicamente aquilo que será universalmente manifesto na consumação. Dessa forma, a suficiência da obra redentora não deve ser medida apenas por seu efeito presente, mas também por sua capacidade de conduzir a história à plena realização do propósito de Deus. Aquele que salva no tempo é o mesmo que consumará eternamente a salvação.

À luz de tudo isso, o capítulo 7 consolidou a conclusão de que a mediação teantrópica de Cristo é a expressão soteriológica necessária da união hipostática e da preservação dos atributos incommunicáveis na encarnação. O Redentor é suficiente porque sua humanidade é real e sua divindade permanece íntegra; sua obra é eficaz porque pertence à pessoa do Filho eterno; e sua salvação é plena porque alcança o homem em sua culpa, em sua miséria, em sua morte e em seu destino final. Essa síntese prepara, portanto, a passagem às considerações finais, nas quais será possível reunir em perspectiva conclusiva os principais resultados desta investigação e reafirmar que a encarnação do Verbo, longe de implicar diminuição da deidade, constitui o próprio fundamento da manifestação histórica da plenitude salvadora de Deus em Cristo.

Verifica-se, assim, que a mediação teantrópica de Cristo somente possui eficácia redentora plena porque está enraizada na integridade simultânea de sua verdadeira humanidade e de sua plena divindade. A união hipostática não é, portanto, um dado periférico da cristologia, mas o fundamento ontológico indispensável da

redenção. Com isso, chega-se às considerações finais, nas quais se retoma a hipótese central da pesquisa e se explicitam suas implicações teológicas mais amplas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação demonstrou que a encarnação do Verbo não implicou perda, suspensão ou diminuição dos atributos incommunicáveis de Deus, mas constituiu o modo histórico e redentivo pelo qual o Filho eterno assumiu verdadeira humanidade sem deixar de ser verdadeiro Deus. A tese central sustentada ao longo do trabalho foi a de que a cristologia ortodoxa, especialmente em sua formulação calcedoniana e em sua recepção reformada, oferece base bíblica e dogmática consistente para afirmar que a união hipostática preserva simultaneamente a integridade da deidade e a realidade da humanidade de Cristo. Longe de enfraquecer a soteriologia cristã, essa preservação fundamenta a suficiência da obra redentora.

O percurso desenvolvido permitiu concluir, em primeiro lugar, que a correta compreensão dos atributos incommunicáveis é decisiva para evitar leituras inadequadas da encarnação. A simplicidade, a imutabilidade, a eternidade, a onipresença, a onisciência e a onipotência não podem ser concebidas como perfeições abandonadas ou relativizadas pelo Filho ao assumir a carne. Se isso tivesse ocorrido, a encarnação deixaria de ser assunção da natureza humana pelo Logos eterno e passaria a significar modificação interna do próprio ser divino. A pesquisa mostrou, ao contrário, que o Filho entra verdadeiramente na história sem sofrer empobrecimento ontológico em sua natureza divina.

Em segundo lugar, a análise do Extra Calvinisticum evidenciou que a tradição reformada preserva de modo particularmente consistente a transcendência do Logos encarnado. O Filho está verdadeiramente unido à natureza humana, mas não é por ela esgotado nem nela ontologicamente confinado. Essa formulação se revelou decisiva para resguardar, ao mesmo tempo, a realidade da encarnação e a permanência da infinitude divina. A união com a carne não significa contenção metafísica da deidade, mas presença pessoal do Filho eterno na humanidade assumida.

Em terceiro lugar, a exegese de Filipenses 2.5-11 confirmou que a *kenosis* deve ser compreendida em chave de assunção e humilhação, e não como subtração da natureza divina. O esvaziamento de Cristo não consistiu em abandono de atributos, mas na entrada voluntária do Filho na condição servil, em obediência ao propósito

redentivo do Pai. Essa leitura se mostrou essencial para rejeitar interpretações *kenóticas* modernas que vinculam a proximidade salvífica de Cristo a uma redução ontológica de sua deidade.

Em quarto lugar, a análise da cristologia narrativa de Lucas tornou historicamente visível aquilo que a dogmática formula conceitualmente. O Cristo lucano cresce, ora, sofre, é conduzido pelo Espírito e enfrenta a agonia da paixão em verdadeira humanidade; ao mesmo tempo, conhece os pensamentos, perdoa pecados com autoridade própria, domina a natureza, vence a morte e manifesta prerrogativas que pertencem a Deus. A narrativa evangélica confirmou, assim, que a finitude humana e a transcendência divina coexistem na unidade do mesmo sujeito, sem confusão das naturezas e sem diminuição da deidade.

Em quinto lugar, a investigação mostrou que a mediação teantrópica constitui a expressão soteriológica necessária da união hipostática. A redenção exige um Mediador que seja verdadeiro homem, para obedecer, sofrer e representar legitimamente a humanidade, e verdadeiro Deus, para conferir valor infinito, eficácia absoluta e alcance definitivo à sua obra. A salvação cristã não pode ser explicada nem por exemplaridade moral, nem por simples representação criada, nem por intervenção divina desvinculada da assunção real da nossa natureza. Ela depende da pessoa una do Filho eterno encarnado, que atua segundo a integridade de suas duas naturezas.

Também se tornou claro que a preservação dos atributos incommunicáveis do Filho não dificulta a obra redentora, mas precisamente a torna possível. A simplicidade impede que a salvação seja atribuída a um mediador ontologicamente dividido. A imutabilidade garante que Deus salva sendo fiel a si mesmo. A eternidade assegura continuidade entre promessa, cumprimento e consumação. A onipresença impede que a união com a carne seja confundida com limitação da infinitude do Logos. A onisciência e a onipotência garantem que a obra de Cristo não seja gesto simbólico, mas ato plenamente eficaz de reconciliação, vitória e consumação. A soteriologia cristã mostrou depender, portanto, da integridade da doutrina de Deus.

Além disso, a pesquisa evidenciou que a redenção deve ser compreendida como revelação plena do caráter divino. Na obra de Cristo, santidade, justiça, amor, misericórdia e fidelidade não aparecem em oposição, mas em perfeita coerência.

Deus salva de modo compatível com aquilo que eternamente é. Sua santidade não é relativizada, sua justiça não é anulada, seu amor não é sentimentalizado, sua misericórdia não contradiz sua verdade e sua fidelidade alcança consumação histórica no cumprimento da aliança. A obra do Mediador revelou-se, assim, não apenas eficaz para a salvação do pecador, mas também reveladora da glória moral e pactual do próprio Deus.

A pesquisa demonstrou que a encarnação do Filho não implicou qualquer perda das perfeições divinas que lhe são próprias. Ao contrário, a união das naturezas divina e humana na única pessoa de Cristo torna possível compreender, de modo coerente, tanto a integridade de sua humanidade quanto a plena preservação de sua divindade. Desse modo, a mediação divino-humana de Cristo mostra-se indispensável para a obra salvífica, pois somente o Deus-homem pode realizar redenção eficaz, representativa e suficiente.

À luz do percurso desenvolvido, conclui-se que a hipótese central desta pesquisa foi confirmada: a encarnação do Verbo não implicou renúncia ontológica aos atributos incommunicáveis de Deus, mas a assunção real da natureza humana pelo Filho eterno, sem confusão, mutação, divisão ou separação. A união hipostática mostrou-se, portanto, o eixo indispensável para a correta compreensão da cristologia bíblica e dogmática, ao passo que o *Extra Calvinisticum* se revelou um recurso teológico fundamental para preservar a infinitude do Logos encarnado.

Como contribuição teológica, este estudo procurou articular de modo coerente exegese bíblica, dogmática histórica e teologia sistemática, oferecendo uma leitura reformada integrada da encarnação, da *kenosis* e da mediação teantrópica de Cristo. Ao mesmo tempo, reconhece-se que a presente investigação não esgota o tema. Permanecem abertas, ao menos, duas agendas fecundas para pesquisas futuras em nível de pós-graduação: (a) o problema da consciência humana de Cristo e a questão do 'não saber' em Marcos 13:32, que exige investigação mais aprofundada à luz do debate contemporâneo entre cristólogos analíticos como Oliver Crisp, Eleonore Stump e Richard Cross acerca da *two-minds theory* (teoria das duas mentes), formulada especialmente por Thomas V. Morris em sua obra *The Logic of God Incarnate* (A Lógica do Deus Encarnado) 1986, e (b) o diálogo entre a cristologia reformada e as cristologias latino-americanas da libertação, que frequentemente interpretam a

encarnação em chave de solidariedade existencial e engajamento histórico, e que precisam ser avaliadas à luz dos critérios dogmáticos estabelecidos pela tradição calcedoniana. A investigação da presente pesquisa oferece, nesses dois campos, base metodológica e conceitual para o avanço necessário.

REFERÊNCIAS

ANSELMO, Santo. *Por que Deus se fez homem?* (Cur Deus Homo). Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Novo Século, 2003.

BAVINCK, Herman. *Dogmática Reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. 4 v.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. Tradução de Helmuth Alfredo Simonini. 5. ed. São Paulo: ASTE, 2011.

BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BRAY, Gerald. *A Doutrina de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. (Contours of Christian Theology).

CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. 4 v.

CARSON, D. A. Mateus. *Comentário Bíblico NVI*. São Paulo: Vida Nova, 2003.

CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA (451 d.C.). *Definição Calcedonense*. BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. Tradução de Helmuth Alfredo Simonini. 5. ed. São Paulo: ASTE, 2011. p. 65-67.

CONCÍLIO DE CONSTANTINOPLA, 2º (553 d.C.). *Anatematismos*. BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. Tradução de Helmuth Alfredo Simonini. 5. ed. São Paulo: ASTE, 2011. p. 109-112.

CONCÍLIO DE NICEIA, 1º (325 d.C.). *Credo Niceno*. BETTENSON, Henry. Documentos da Igreja Cristã. Tradução de Helmuth Alfredo Simonini. 5. ed. São Paulo: ASTE, 2011. p. 27-28.

CRISP, Oliver D. *Divinity and Humanity: The Incarnation Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ERICKSON, Millard J. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

FEE, Gordon D. *Filipenses: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2023.

FÓRMULA DE CONCÓRDIA (1577). *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Tradução de Arnaldo Schüller et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2020.

FRAME, John M. *A Doutrina de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014. (Série Teologia do Senhorio).

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: Lucas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014. v. 1.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: Marcos*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: Mateus*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015. v. 1.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: Mateus*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2019. v. 2.

HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001.

JOÃO DAMASCENO, São. *A Fé Ortodoxa*. Tradução de Alexandros Benettos. São Paulo: Editora Santo Atanásio, 2020.

LIPPI, Giuseppe; MATTIUZZI, Camilla. The Death of Jesus Christ: A Medical Analysis. *British Medical Journal Case Reports*, p. 1–3, 2013. Disponível em: <http://casereports.com> - Acesso em: 15 junho 2026

LIVRO DE CONCÓRDIA: *as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Tradução de Arnaldo Schüller et al. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2020.

MARSHALL, I. Howard. *Atos: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1982. (Série Cultura Bíblica).

MARSHALL, I. Howard. *Lucas. Comentário Bíblico NVI*. São Paulo: Vida Nova, 2003.

MCGRATH, Alister E. *Teologia Histórica: uma introdução à história do pensamento cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

MORRIS, Leon. João. *Comentário Bíblico NVI*. São Paulo: Vida Nova, 2003.

TORRANCE, Thomas F. *A Pessoa de Cristo: uma introdução à cristologia reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2021.

VOS, Geerhardus. *Teologia Bíblica: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.