

Salvação politicamente incorreta

[Texto em português](#) · [Ler no site](#)

Resumo

O pluralismo religioso contemporâneo considera a doutrina cristã tradicional da salvação somente por meio de Cristo como se fosse algo inconcebível. O problema parece ser que a existência de um Deus todo-poderoso e totalmente amoroso se torna incompatível com a afirmação de que as pessoas que não ouvem nem recebem o evangelho de salvação por meio de Cristo serão condenadas. Análise mais detida revela que o problema é por natureza contraditório: Deus não condenaria pessoas que, embora livremente tivessem rejeitado a graça suficiente para salvação revelada pela natureza e consciência, teriam recebido Sua graça salvadora mediante o evangelho. Em resposta, pode-se indicar que o fato de que Deus é todo-poderoso não garante que Ele possa criar um mundo em que todas as pessoas livremente adotem Sua salvação e que o fato de que Ele é totalmente amoroso não implica que, mesmo que um mundo daquele Lhe fosse plausível, Deus o preferiria a um mundo em que algumas pessoas livremente rejeitem Sua salvação. Ademais, é possível que Deus tenha criado um mundo com equilíbrio perfeito entre os salvos e os perdidos e que Deus tenha ordenado o mundo providencialmente, de tal modo que aqueles que não chegam a ouvir o evangelho para ser salvos não teriam livremente respondido a ele de maneira afirmativa, ainda que o tivessem ouvido.

"Politically Incorrect Salvation", em T. P. Phillips e D. Ockholm (eds.), *Christian Apologetics in the Post-Modern World*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995, pp. 75-97.

Introdução: o problema da diversidade religiosa

“Diversidade” é o lema da era pós-moderna. Em nenhum outro lugar isto fica tão evidente quanto no campo da teologia e ciências da religião. O teólogo de Harvard Gordon Kaufman, ao observar que, durante a maior parte da história da igreja cristã, “a verdade fundamental da proclamação cristã básica foi tomada por certo, bem como o foi a inverdade ... das proclamações dos oponentes da igreja”, diz que, em contrapartida, hoje ocorre uma “mudança marcante” entre muitos teólogos cristãos:

Em vez de continuar as tentativas tradicionais de fazer afirmações normativas definitivas sobre a “verdade cristã” ou “a revelação cristã”, muitos agora veem a pluralidade das tradições religiosas ... como se [por si mesma] tivesse significado e importância humanos profundos: o que se parece exigir agora, portanto, em vez de pronunciamentos polêmicos, é o estudo cuidadoso e apreciativo, bem como uma atitude de abertura para o que se pode aprender dessa grande diversidade... [1]

Segundo Kaufman, a diversidade religiosa demanda uma reação de abertura, e abertura é incompatível com afirmações de verdade normativas e pronunciamentos polêmicos (isto é, apologética). Por que será? Alan Bloom, penso eu, vai direto à resposta, quando observa que existe a convicção generalizada em nossa cultura de que “o relativismo é necessário à abertura; e esta é a virtude, a única virtude, que toda a educação primária por mais de cinquenta anos se dedicou a inculcar. Abertura — e o relativismo que a faz a única postura plausível diante de diversas afirmações de verdade... — é a grande ideia de nosso tempo”. [2] A diversidade religiosa, então, demanda uma reação de abertura, e uma condição necessária da abertura é o relativismo. Visto que o relativismo é obviamente incompatível com a verdade objetiva do

cristianismo, a diversidade religiosa implica, pois, que afirmações de verdade normativas cristãs não podem nem ser feitas nem defendidas.

Somos levados, assim, à conclusão paradoxal de que, em nome da diversidade religiosa, o cristianismo tradicional é deslegitimado e marginalizado.

Diversidade religiosa e verdade objetiva

Por que, então, pensar que as supostas ligações entre diversidade religiosa e abertura, por um lado, e entre abertura e relativismo, por outro lado, são tão bem formadas? Por que alguém que acredite na verdade normativa da cosmovisão cristã, como é expresso nos credos católicos, por exemplo, não poderia estar aberto a ver o que há de verdade nas outras religiões do mundo e aprender com elas? Arthur Holmes ensinou a gerações de estudantes da Faculdade Wheaton que “toda verdade é verdade de Deus”, independentemente de onde é encontrada. O cristão ortodoxo não tem nenhuma razão para pensar que *todas* as afirmações de verdade feitas por outras religiões sejam falsas, mas somente aquelas incompatíveis com as afirmações de verdade cristãs. Por que, então, é preciso ser relativista para estar aberto ao que há de verdade em outras religiões do mundo?

Sem dúvida, a resposta pós-modernista a esta pergunta será que a abertura que contemplo aqui é insuficiente; ela abre apenas um vão na porta. A diversidade religiosa, no entanto, chama-nos a escancarar as portas de nossas mentes para a legitimidade de afirmações de verdade religiosas logicamente incompatíveis com as da fé cristã. A diversidade religiosa exige que encaremos tais afirmações supostamente rivais como se fossem tão verdadeiras ou não menos verdadeiras ou tão eficazes quanto as afirmações de verdade cristãs.

Por que, então, a diversidade religiosa implica *este* tipo de abertura? No caso, o pós-moderno advoga muito mais do que mera humildade intelectual. O pós-moderno não está apenas dizendo que não podemos saber com certeza qual cosmovisão religiosa é verdadeira e devemos, portanto, ter a mente aberta; antes, ele sustenta que *nenhuma* das cosmovisões religiosas é objetivamente verdadeira e, por isso, nenhuma pode ser excluída em função da única religião supostamente verdadeira.

Por que, então, pensar assim? Por que a cosmovisão cristã não pode ser objetivamente verdadeira? Como a mera *presença* de cosmovisões religiosas incompatíveis com o cristianismo mostra que afirmações distintamente cristãs não são verdadeiras? Logicamente, a existência de múltiplas afirmações de verdade incompatíveis apenas implica que *todas elas em conjunto* não podem ser (objetivamente) verdadeiras; seria, porém, evidentemente falacioso inferir que nenhuma delas é (objetivamente) verdadeira. Por que, pois, não seria verdade que um Deus pessoal existe e Se relevou de forma decisiva em Jesus Cristo, assim como afirma o cristianismo bíblico?

Além disso, é preciso questionar seriamente se a posição pós-modernista e pluralista sequer faz algum sentido. Aqui precisamos nos perguntar o que significa dizer que uma asserção é verdadeira e como podemos averiguar sua verdade. Uma declaração ou proposição é (objetivamente) verdadeira, se e somente se ela corresponde à realidade, ou seja, a realidade se relaciona com o que a declaração afirma a seu respeito. Assim, a declaração “o Brasil ganhou a Copa do Mundo em 1994” é verdadeira, se e somente se o Brasil ganhou a Copa do Mundo em 1994. Para provar que uma proposição é verdadeira, apresentamos indícios na forma de argumentos dedutivos ou indutivos que tenham aquela proposição como conclusão. Nos dois tipos de raciocínio, indícios lógicos e factuais são a chave para mostrar corretamente que

determinada conclusão é verdadeira. Uma vez que uma proposição logicamente contraditória é necessariamente falsa e, portanto, não pode ser a conclusão de um argumento correto, e uma vez que uma proposição validamente inferida de premissas factualmente verdadeiras deve ser considerada como factualmente verdadeira, pode-se generalizar estas noções para dizer que uma cosmovisão deve ser considerada verdadeira, somente no caso em que é logicamente consistente e corresponde a todos os fatos conhecidos em nossa experiência. Este teste da verdade é chamado de *coerência sistemática*: “coerência” significa a obediência às regras de lógica e “sistemática”, o que corresponde a todos os fatos conhecidos pela experiência. [3] Embora um teste deste tipo *exclua* a verdade de qualquer cosmovisão que não passe nele, ele não *garante* a verdade da cosmovisão que passa nele. Isto porque mais do que uma visão poderia ser coerente e corresponder a todos os fatos já conhecidos pela experiência; ou, novamente, é possível que uma visão sistematicamente coerente com tudo que agora sabemos pudesse vir a ser falsificada por descobertas futuras. A coerência sistemática, portanto, não determina totalmente cosmovisões e, por este motivo (como acontece com todo raciocínio indutivo), devemos nos contentar com plausibilidade ou probabilidade, e não com certeza racional.

Pois bem, por influência do misticismo oriental, muitos hoje em dia negariam que a coerência sistemática sirva para testar a verdade. Afirmam que a realidade é, em última instância, ilógica ou que contradições lógicas correspondem à realidade. Alegam que, no pensamento oriental, o Absoluto ou Deus ou o Real transcendem as categorias lógicas do pensamento humano. Estão preparados para interpretar a exigência de coerência lógica como parte do imperialismo ocidental que deve ser rejeitado com outros vestígios de colonialismo.

O que essas pessoas parecem dizer é que a lei clássica de pensamento conhecida como lei do terceiro excluído não é necessariamente verdadeira, ou seja, negam que, entre uma proposição e sua negação, uma é verdadeira e a outra, falsa. Tal oposição pode tomar duas formas diferentes. (1) Poderia ser interpretada, por um lado, como se significasse que *tanto* uma proposição *quanto* sua negação possam ser verdadeiras (ou falsas). Assim, é verdadeiro tanto que Deus é amor e, no mesmo sentido, que Deus não é amor. Uma vez que ambas são verdadeiras, a lei da contradição, segundo a qual uma proposição e sua negação não podem ser verdadeiras (ou falsas) ao mesmo tempo, também é negada. (2) Por outro lado, a negação original poderia ser interpretada como se significasse que, entre uma proposição e sua negação, *nenhuma* delas possa ser verdadeira (ou falsa). Assim, não é verdade que Deus é bom e não é verdade que Deus não é bom; simplesmente não há nenhum valor de verdade em tais proposições. Neste caso, é o clássico princípio de bivalência —segundo o qual, para qualquer proposição, necessariamente tal proposição ou é verdadeira ou é falsa — que está sendo negado com a lei do terceiro excluído.

Ora, inclino-me a dizer francamente que tais posições são malucas e ininteligíveis. Dizer que Deus é tanto bom quanto não-bom no mesmo sentido ou que Deus não existe nem não existe me é simplesmente incompreensível. Em nossa era politicamente correta, existe a tendência a denegrir tudo que é ocidental e a exaltar modos orientais de pensamento, como se fossem igualmente válidos, senão superiores aos modos ocidentais de pensamento. Dizer que o pensamento oriental tem grande deficiência ao fazer tais afirmações é tornar-se uma espécie de fanático epistemológico, vendado pelos limites da mente ocidental, que retalha a lógica. Este juízo, porém, é simplista demais. Em primeiro lugar, há pensadores na própria tradição de pensamento ocidental que sustentam as visões místicas em questão (Plotino seria bom exemplo), de modo que não há nenhuma justificativa para opor Oriente contra Ocidente nesta questão. Em segundo lugar, até que ponto tal pensamento representa “a mente oriental” é muitíssimo exagerado. No Oriente, o homem

comum — e o filósofo, também — vive pelas leis de contradição e do terceiro excluído em sua vida cotidiana; ele as afirma todas as vezes em que entra por uma porta, e não pela parede. É somente em um nível extremamente teórico de especulação filosófica que tais leis são negadas. E até neste nível a situação não é monocromática: confucionismo, budismo hinaiana, hinduísmo pluralista exemplificado pelas escolas de pensamento de Sânquia-Ioga, Vaisesika-Niaia e Mimamsa, e nem mesmo o jainismo negam a aplicação das leis clássicas de pensamento à realidade última. [4] Por isso, crítica ao pensamento oriental a partir do próprio pensamento oriental pode ser — e é — feita. Nós no Ocidente não devemos ter vergonha ou ficar na defensiva em relação a nossa tradição herdada; pelo contrário, é uma das glórias da Grécia antiga que seus pensadores vieram a enunciar claramente os princípios de raciocínio lógico, e o triunfo do raciocínio lógico sobre modos de pensamento rivais no Ocidente é um dos pontos mais fortes e uma das maiores conquistas do Ocidente.

Por que pensar, então, que verdades tão óbvias quanto os princípios de lógica sejam, na realidade, inválidas para a realidade última? Uma afirmação dessas parece ser arbitrária e desmentida por si só. Considere uma afirmação do tipo: “Deus não pode ser descrito por proposições regidas pelo princípio de bivalência”. Se tal afirmação for verdadeira, então não é verdadeira, pois por si só é uma proposição que descreve Deus e, portanto, não tem nenhum valor de verdade. Assim, ela se desmente por si só. É claro que, se não for verdadeira, então não é verdade, como o místico oriental alega, que Deus não pode ser descrito por proposições regidas pelo princípio de bivalência. Assim, se a afirmação não é verdadeira, não é verdadeira, e, se é verdadeira, não é verdadeira, de modo que nos dois casos a afirmação vem a ser não-verdadeira. Ou considere a afirmação de que “Deus não pode ser descrito por proposição regidas pela lei de contradição”. Se esta proposição é verdadeira, então, uma vez que ela descreve Deus, não é em si regida pela lei de contradição. Logo, é igualmente verdadeiro que “Deus pode ser descrito por proposições regidas pela lei de contradição”. Que proposições seriam essas? Deve haver algumas delas, pois o místico oriental está comprometido com a verdade de tal afirmação. Se ele produzir algumas delas, porém, elas imediatamente refutarão sua afirmação original de que não existem proposições desse tipo. Sua afirmação, portanto, remete-o à existência de contraexemplos que servem para refutar a mesmíssima afirmação. [5]

Ademais, além do fato de que a afirmação do místico é desmentida por si só, ela é totalmente arbitrária. Na realidade, nenhuma razão jamais poderá ser dada para justificar a negação da validade de princípios lógicos para proposições sobre Deus. A própria declaração de tais razões, como “Deus é grande demais para ser compreendido por categorias do pensamento humano” ou “Deus é totalmente distinto”, envolve a afirmação de certas proposições sobre Deus que são regidas pelos princípios em questão. Em suma, a negação de tais princípios para proposições sobre a realidade última é completa e essencialmente arbitrária.

Alguns pensadores orientais percebem que sua posição, enquanto posição, é, em última instância, arbitrária e desmentida por si só; por isso, são levados a negar que sua posição realmente se trate de uma posição! Antes, alegam que sua posição é apenas uma técnica que aponta para o Real transcendente além de todas as posições. No entanto, se a afirmação não é categoricamente contraditória, como parece, se esses pensadores literalmente *não têm nenhuma posição*, então simplesmente não há nada aí para ser avaliado e eles não têm nada a dizer. Este silêncio estupefato talvez seja o testemunho mais eloquente para a falência da negação dos princípios de raciocínio lógico.

O mesmo debate entre certos modos místicos orientais de pensamento e raciocínio lógico clássico se repete no debate entre modernismo e pós-modernismo radical. Devo dizer claramente que não ponho a mão no fogo pelo racionalismo teológico do iluminismo. Segundo esta perspectiva modernista, as crenças

religiosas são racionais, se e somente se existem provas sobre as quais fundamentá-las. Embora esteja convicto de que existem provas suficientes para tornar a fé cristã racional, não creio que elas sejam necessárias para que a fé cristã seja racional. [6] Não só o racionalismo teológico está baseado num fundacionalismo epistemológico que é deveras restritivo e, enfim, desmente-se por si só, mas o próprio sistema de crenças cristão ensina que a base de nosso conhecimento da verdade da fé cristã é o testemunho validador do Espírito Santo (Romanos 8.15-16; 1João 5.7-9). Argumentação e provas talvez sirvam como confirmação das doutrinas cristãs e como meio de mostrar aos demais a verdade de tais doutrinas, mas não são propriamente o fundamento delas. Em certo sentido, portanto, minha própria epistemologia religiosa poderia ser chamada de pós-moderna e o caráter provisório da coerência sistemática concorda com a humildade intelectual defendida pelo pós-modernismo. Os pós-modernos radicais, porém, zombariam disso. Eles me considerariam (talvez com razão!) um pré-moderno sem salvação. Rejeitam totalmente a racionalidade e metafísica ocidentais, afirmando que não há verdade objetiva sobre a realidade. “A verdade”, como diz John Caputo, “é que a verdade não existe”. [7] Uma afirmação dessas, porém, cai na armadilha exatamente das mesmas objeções que mencionei acima [8] — de fato, a afirmação pós-moderna não é muito distinta de certas filosofias budistas. Dizer que “a verdade é que a verdade não existe” é arbitrário e desmente-se por si só. Se essa afirmação é verdadeira, ela não é verdadeira, uma vez que a verdade não existe. O chamado desconstrucionismo, portanto, não pode evitar desconstruir-se a si mesmo. Além disso, simplesmente não há nenhuma razão que se possa dar para adotar a perspectiva pós-moderna, em vez de, digamos, as perspectivas do capitalismo ocidental, do machismo, do racismo branco, e assim por diante, já que o pós-modernismo não detém mais verdade do que estas últimas perspectivas. Pegos nesta armadilha autodestrutiva, alguns pós-modernos se viram forçados a recorrer à mesma saída que místicos budistas: negar que o pós-modernismo se trate de uma visão ou posição. Mais uma vez: por que continuam, então, a escrever livros e discutir a seu respeito? Estão obviamente fazendo afirmações cognitivas — do contrário, não têm literalmente nada a dizer e nenhuma objeção a oferecer contra nosso emprego dos cânones clássicos de lógica.

A ofensa do particularismo cristão

Pergunto novamente: por que a cosmovisão cristã não pode ser objetivamente verdadeira? Aqui chegamos ao cerne da questão. O problema visto pelos pós-modernos na verdade objetiva da religião cristã é que, se tal religião for objetivamente verdadeira, então multidões de pessoas, a maior parte das quais pertence a outras tradições religiosas, encontram-se excluídas da salvação, muitas vezes sem culpa alguma, simplesmente por causa de acidente histórico e geográfico, estando, portanto, fadadas ao inferno ou aniquilação. [9] Muitos teólogos julgam esta situação moralmente inconcebível e, por isso, abandonaram a verdade objetiva do cristianismo por várias formas de relativismo religioso.

Meu próprio orientador de doutorado, John Hick, é exemplo disso. Hick começou sua carreira como teólogo cristão bastante conservador. Um de seus primeiros livros foi intitulado *Christianity at the Centre* [Cristianismo no centro]. Então, ele passou a estudar mais atentamente outras religiões do mundo. Embora ele sempre estivesse, obviamente, ciente dessas cosmovisões rivais, nunca viera a conhecer e valorizar seus aderentes pessoalmente. Quando veio a conhecer algumas das pessoas santas e altruístas nessas outras tradições, tornou-se impensável a seu ver que deveriam ser condenadas ao inferno. Essas religiões devem ser vias igualmente válidas de salvação, tanto quanto a fé cristã. Hick, entretanto, percebeu que isto significaria negar a singularidade de Jesus; de alguma forma, ele e suas afirmações exclusivistas devem sair do caminho. Hick, então, passou a considerar a divindade e encarnação de Cristo como mito ou

metáfora. [10] Atualmente, ele nem é mais sequer teísta, já que aquilo que ele chama de “o Real”, apreendido nas diversas religiões do mundo sob paradigmas religiosos culturalmente condicionados e objetivamente falsos, não possui objetivamente nenhuma das propriedades distintas do Deus do teísmo.

O universalismo, portanto, é a razão de ser da reação de abertura à diversidade religiosa, considerada pelos pensadores pós-modernos como obrigação. [11] Abertura total e relativismo religioso advêm da aversão ao particularismo cristão.

A situação, porém, não é tão simples como de início aparenta. Existem inúmeras distinções a ser feitas aqui que frequentemente são distorcidas. Por um lado, existe a distinção entre universalismo e particularismo de que falei. *Universalismo* é a doutrina segundo a qual todos os seres humanos partilharão da salvação divina; *particularismo* sustenta que somente alguns seres humanos, mas não todos, partilharão da salvação divina. O particularismo varia de versões amplas a restritas, um extremo dizendo que quase ninguém se perderá em comparação com os salvos, o outro extremo, que quase ninguém será salvo, em comparação com os perdidos.

Um segundo conjunto de distinções precisa ser feito entre *pluralismo*, *inclusivismo* e *exclusivismo*. O exclusivismo cristão é a doutrina segundo a qual a salvação é obtida somente com base na obra de Cristo e mediante fé nele. Embora o exclusivismo seja de forma muitíssimo natural associado ao particularismo, isto não é necessário: Thomas Talbott, por exemplo, seria o caso de cristão tanto exclusivista quanto universalista, defendendo que o inferno é, na pior das hipóteses, um purgatório pelo qual as pessoas passam até que livremente depositem sua fé em Cristo e sejam salvas. [12]

O inclusivismo cristão é a doutrina segundo a qual a salvação é obtida somente com base na obra de Cristo, mas não necessariamente mediante fé explícita nele. O termo “inclusivismo” é usado indevidamente para denominar a doutrina segundo a qual a salvação está *disponível* a todas as pessoas com base na obra de Cristo, mas não necessariamente mediante fé explícita nele. [13] Analogamente, “exclusivismo” é usado indevidamente para referir-se à doutrina segundo a qual a salvação está *disponível* somente com base na obra de Cristo e mediante fé nele. Isto tudo representa um uso indevido dos termos, porque, por tais definições, os salvos poderiam ser por extensão equivalentes — ou seja, as mesmas pessoas —, quer o inclusivismo, quer o exclusivismo seja verdadeiro. [14] Evidentemente, o simples fato de que a salvação esteja *disponível* a mais pessoas pelo inclusivismo do que pelo exclusivismo, assim definidos, não implica que mais pessoas de fato *se beneficiem* da salvação pelo inclusivismo do que pelo exclusivismo. Parece, pois, distorcido chamar uma visão de inclusivista, se ela na realidade não inclui nenhuma pessoa a mais na salvação do que o chamado exclusivismo.

Antes, a distinção erroneamente rotulada é entre o que pode ser cunhado de maneira mais apropriada como *acessibilismo* e *restritivismo*. Restritivistas tipicamente sustentam que a salvação é acessível somente mediante o ouvir do evangelho e a fé em Cristo. Acessibilistas sustentam que pessoas que nunca ouviram o evangelho podem se beneficiar da salvação apenas mediante sua resposta à revelação geral de Deus.

Inclusivistas genuínos creem que a salvação não é meramente acessível, mas é de fato acessada por pessoas que nunca ouviram o evangelho. Inclusivismo pode ser *amplo* e *restrito*, indo desde o universalismo até o particularismo restrito.

Conquanto o inclusivismo amplo esteja se tornando cada vez mais popular entre teólogos cristãos que desejam preservar a verdade do cristianismo diante da diversidade religiosa, a visão depara com severas

objeções bíblicas e missiológicas. Biblicamente, o ensino do Novo Testamento e mesmo de nosso Senhor parece ser que, embora a colheita dos remidos venha a ser numerosa, a quantidade dos perdidos será também — e talvez até mais — numerosa (Mateus 7.13-14; 24.9-12; Lucas 18.8b). Em particular, o destino de quem não colocou sua fé explicitamente em Cristo parece deveras sombrio (Romanos 1.18-32; Efésios 2.12; 4.17-19).

Missiologicamente, o inclusivismo amplo solapa a tarefa da missão mundial. Uma vez que grandes números de pessoas em religiões não-cristãs estão de fato já incluídos na salvação, elas não precisam ser evangelizadas. Antes, missões passam a ser reinterpretadas no sentido de engajamento social — uma espécie de corpo da paz cristão, por assim dizer. Em nenhum outro lugar esta reinterpretação de missões é melhor ilustrada do que nos documentos do Concílio do Vaticano II. Em sua “Constituição dogmática sobre a Igreja”, o Concílio declarou que quem ainda não recebeu o evangelho está relacionado ao povo de Deus de diversas formas. [15] Os judeus, em particular, permanecem caros a Deus, mas o plano de salvação também inclui quem reconhece o criador, como os muçulmanos. O Concílio, portanto, declarou que os católicos agora oram *pelos* judeus, e não pela *conversão* dos judeus, e também declara que a Igreja olha com estima para os muçulmanos. [16] A obra missionária parece ser redirecionada somente àqueles que “servem a criatura, e não o criador” ou àqueles que estão completamente perdidos. O Concílio implica, então, que grandes multidões de pessoas que conscientemente rejeitaram a Cristo são, na realidade, salvas e, por isso, não são alvos apropriados da evangelização.

Infelizmente, esta mesma perspectiva começou a se insinuar na teologia evangélica. Em encontro do grupo de teologia evangélica na convenção da Academia Americana de Religião em São Francisco, em novembro de 1992, Clark Pinnock declarou: “Apelo aos evangélicos que façam a mesma transição para uma perspectiva mais inclusiva, bem como os católicos fizeram no Vaticano II”. [17] Pinnock expressa otimismo de que grandes números dos não-evangelizados serão salvos. “Deus achará fé em pessoas sem que elas sequer percebessem que a tinham”. Ele até leva em conta a possibilidade de que as pessoas recebam uma outra chance após a morte, uma vez que tenham se livrado do “que quer que tenha ofuscado o amor de Deus e as impedido de recebê-lo em vida”. Esta mudança leva imediatamente ao universalismo, como reconhece Talbott, já que, uma vez que a pessoa está livre de tudo que a impedia de receber a salvação, é claro que receberá a salvação! Pinnock questiona se seu inclusivismo não solaparia o fundamento e urgência da missão mundial. Não, responde ele, pois (1) Deus nos chamou para o envolvimento na obra missionária, e devemos obedecer. Mas isto não provê nenhum fundamento para o porquê de Deus ter ordenado algo assim, resultando em nada mais do que obediência cega a um mandamento sem fundamento. (2) Missões são mais amplas do que simplesmente assegurar o destino eterno das pessoas. Sim, é verdade, mas, sem aquele fundamento central, resta-nos o corpo da paz cristão. (3) Missões deveriam ser positivas, não se tratando de um ultimato do tipo: “crê ou estarás condenado”. Sim, obviamente, mas é difícil ver qual urgência resta às missões mundiais, uma vez que as pessoas para as quais alguém se dirige já estão salvas. Devo confessar que acho tragicamente irônico que, bem quando a igreja está perto de completar a tarefa da evangelização mundial, sejam os seus próprios teólogos que ameacem a lhe fazer tropeçar na linha final.

Por fim, *pluralismo* é a doutrina segundo a qual salvação, ou que passa por salvação, é obtida por pessoas mediante uma multiplicidade de condições e meios em diversas religiões. Naturalmente se associaria pluralismo com universalismo, mas isto não é estritamente necessário, pois o pluralista religioso pode considerar que algumas religiões — digamos, aquelas que têm enfoque em sacrifício humano ou

prostituição cultural — não provêm vias legítimas de salvação, se salvação for definida tão-somente em termos “deste mundo” (por exemplo, a produção de caráter santo). Se o pluralista está motivado a resolver o problema de que pessoas sejam excluídas da salvação por acidente histórico ou geográfico, no entanto, ele deve manter que a salvação é acessível em todas as religiões. Do contrário, os desafortunados que definham em religiões degeneradas seriam excluídos da salvação.

O problema do particularismo cristão

Pois bem, tendo em mente essas distinções, examinemos com mais atenção o problema que está diante de nós. Qual seria exatamente o problema do particularismo cristão?

Seria simplesmente que um Deus amoroso não destinaria pessoas para o inferno? Parece que não. O Novo Testamento deixa bem claro que a vontade e desejo de Deus é que todos sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade (1Timóteo 2.4; 2Pedro 3.9). Ele, então, atrai todas as pessoas para Si por Sua graça preveniente. Quem quer que tome uma decisão livre e bem-informada de rejeitar a Cristo sela, portanto, seu próprio destino: condena-se a si mesmo. Em certo sentido, então, Deus não envia ninguém para o inferno; antes, são as pessoas que enviam a si próprias.

Em resposta a estas considerações, Marilyn Adams lamenta que a condenação é um horror tão inconcebível que os seres humanos não podem compreender plenamente as consequências de escolher a favor ou contra Deus. [18] Ela infere que não podem exercer sua livre escolha nessa questão “com os olhos totalmente abertos” e sugere que não deveriam ser considerados totalmente responsáveis por tal escolha. Ela prossegue, argumentando que as consequências do pecado (a saber, o inferno) são tão desproporcionais aos próprios atos pecaminosos que fazer que o destino eterno de uma pessoa gire em torno da abstenção de tais atos significa colocar expectativas injustificadas sobre a pessoa. A condenação divina das pessoas ao inferno seria punição tanto cruel quanto descabida: cruel, pois as condições colocadas sobre elas são injustificadas; descabida, pois *qualquer* pecado, pequeno ou grande, destina alguém para o inferno.

Seria possível falar muito a respeito das reservas de Adams, mas um pouco de reflexão mostra que a maioria delas simplesmente não é aplicável à situação como a enxergo. Em primeiro lugar, Adams parece pressupor que as consequências do pecado são opcionais para Deus, que Ele poderia simplesmente ter escolhido absolvê-las e santificar a todos, se Lhe aprouvesse. Para Deus, porém, simplesmente perdoar todo pecado, independentemente da resposta do perpetrador, seria fechar os olhos ao mal moral. Se Deus não punisse o pecador impenitente, Sua santidade ficaria comprometida e Ele não seria justo. E, mesmo que Deus deliberasse absolver a todos, como é que Ele poderia santificar o impenitente sem violar seu livre-arbítrio? Na medida em que Deus respeita a liberdade humana que Ele outorgou, Ele não pode garantir que todos estarão dispostos e aptos para o céu. Assim, as consequências do pecado não ficam arbitrariamente com Deus. Seguem da necessidade de Sua natureza moral e do caráter da agência humana. Então, a pergunta é, na verdade, se Deus não teria sido cruel ao criar criaturas significativamente livres.

Não acho que o argumento de Adams mostre que Ele o tenha sido. O argumento dela diz respeito ao fardo indevido imposto às pessoas ao Deus colocá-las em situação na qual irão para o inferno, a menos que se abstenham de todo e qualquer pecado, por menor que seja. Não é assim que encaro nossa situação. O cristão ortodoxo não precisa entender que todo pecado merece o inferno ou tem o inferno como sua consequência; antes, o inferno é a consequência final (e até a justa punição) àqueles que irrevogavelmente se recusam a buscar e aceitar o perdão divino por seus pecados. Ao recusar o perdão de Deus, separam-se

livremente de Deus para sempre. A questão, pois, é se a necessidade de tomar decisão tão fundamental não seria pedir demais ao homem.

Podemos concordar com Adams que ninguém compreende plenamente o horror do inferno — ou, no caso, o gozo do céu — nem, portanto, entende plenamente as consequências de sua decisão de aceitar ou rejeitar a salvação divina. Não segue disso, porém, que Deus, ao dar às pessoas a liberdade de determinar seu destino eterno, coloca, assim, uma responsabilidade muito pesada sobre elas. Não é preciso entender *todas* as consequências do céu e inferno para conseguir escolher responsabilmente entre os dois. Não é injustificado esperar que as pessoas consigam decidir *a fortiori* entre perda infinita e ganho enorme, simplesmente com base em sua compreensão da escolha de perda enorme versus ganho enorme. Negar ao homem a liberdade de tomar tal decisão seria como ficar do lado do Grande Inquisidor de Dostoiévski, entendendo que Deus deveria ter dado aos homens o pão e circo terrenos, em vez do Pão do Céu, pois os homens não podem suportar uma liberdade tão medonha. [19]

Além disso, Adams deixou totalmente fora da explicação o que considero ser elemento absolutamente crucial nessa história: a graça preveniente de Deus mediada pelo Espírito Santo. Deus não nos deixou para fazer escolha tão importante por conta própria; antes, é a obra do Espírito Santo convencer as pessoas do pecado, da justiça e do juízo (João 16.8) e levá-las a Si mesmo (João 6.44). Em amor, Deus chama e capacita a vontade humana a depositar sua fé em Cristo. O exercício da fé salvadora não é uma obra que nós realizamos para salvação, mas meramente o permitir ao Espírito Santo que faça Sua obra em nós. Longe de criar expectativas descabidas, Deus está pronto para capacitar qualquer um para a salvação. Temos apenas que não resistir. Quando alguém se recusa a vir a Cristo e ser salvo, portanto, é tão-somente porque intencionalmente ignorou e rejeitou a atração do Espírito de Deus em seu coração. Portanto, não consigo ver que, ao nos dar a liberdade de determinar nosso destino, decidindo a favor ou contra Cristo, Deus tenha colocado sobre nós uma exigência descabida.

Pois então, será que o problema com o particularismo cristão seria que Deus não destinaria pessoas ao inferno por não estarem informadas ou por estarem mal informadas sobre Cristo? Novamente, este não parece ser o problema. Neste caso, o cristão talvez defenda alguma forma de acessibilismo. Podemos manter que Deus não julga aqueles que não ouviram claramente de Cristo da mesma forma que julga aqueles que ouviram. Antes, podemos, com base em Romanos 1—2, manter que Deus julga as pessoas que não ouviram o evangelho com base na revelação geral de Deus na natureza e consciência. Se respondessem às exigências muito inferiores impostas sobre si pela revelação geral, Deus lhes daria a vida eterna (Romanos 2.7). A salvação, portanto, é universalmente acessível. Infelizmente, o testemunho da Escritura é que as pessoas em geral não vivem à altura sequer dessas mínimas exigências e, por isso, estão perdidas. Ninguém é condenado injustamente, contudo, uma vez que Deus proveu graça suficiente para todas as pessoas para salvação. Talvez há quem acesse a salvação por meio da revelação geral, mas, se levarmos a sério a Escritura, devemos admitir que se tratam de bem poucos. Neste caso, na melhor das hipóteses, uma versão restrita do inclusivismo seria verdadeira. Assim, dado o acessibilismo, não vejo que o particularismo fique abalado simplesmente pela condenação divina de pessoas que não estão claramente informadas sobre Cristo.

Antes, o verdadeiro problema com o particularismo cristão é muito mais sutil. Se Deus é onisciente, presumivelmente sabia as condições em que as pessoas colocariam livremente sua fé em Cristo para salvação e aquelas condições em que não o fariam. [20] Surge aí uma questão difícilíssima: por que Deus não traz o evangelho a pessoas que o *aceitariam* se o ouvissem, pelo que Ele sabia, mesmo que rejeitassem a

revelação geral que já possuem? Imagine, por exemplo, um indígena da América do Norte — vamos chamá-lo de “Urso Peregrino” — que viveu antes da chega de missionários cristãos. Suponha que Urso Peregrino veja pela ordem e beleza da natureza ao seu redor que existe um criador do universo e capte em seu coração as exigências da lei moral de Deus ali implantada. Infelizmente, como aqueles descritos por Paulo em Romanos 1, Urso Peregrino escolhe desdenhar do criador e ignorar as exigências da lei moral, mergulhando no espiritismo e na imoralidade. Assim, ao suprimir o conhecimento de Deus e ignorar Sua lei moral, Urso Peregrino fica sob a justa condenação divina e está destinado ao inferno. Suponha, então, que, se Urso Peregrino justamente viesse a ouvir o evangelho, se os missionários cristãos tivessem justamente chegado antes, ele teria crido no evangelho e teria sido salvo. Sua condenação, portanto, parece a consequência de má sorte; sem culpa alguma de sua parte, nasceu na época ou lugar errados na história; sua salvação ou condenação parecem, assim, a consequência de acidente histórico e geográfico. Tomando por certo que sua condenação não é *injusta* (pois ele desdenhou livremente da graça divina suficiente para salvação), não é ainda assim *desamoroso* da parte de Deus condená-lo? Um Deus totalmente amoroso não lhe teria dado a mesma vantagem de que se beneficia o sortudo indivíduo que vive em um lugar e época em que ouve o evangelho? Ora, a situação de Urso Peregrino não é essencialmente diferente dos bilhões de pessoas vivendo hoje em dia que ainda têm de ouvir uma clara apresentação do evangelho. Deus não seria cruel e desamoroso por condená-las?

De nada servirá tentar responder a este problema por alguma forma de inclusivismo cristão aquém do universalismo prático. A dificuldade do inclusivismo cristão não é simplesmente que vai muito longe em seu otimismo não-escriturístico segundo o qual uma vasta quantidade de pessoas em religiões não-cristãs será salva. Na verdade, ele não vai longe o suficiente: o inclusivismo não acomoda aqueles que rejeitam, *sim*, a revelação geral de Deus e são, por isso, condenados, mas que *teriam* aceitado a revelação especial de Deus e seriam salvos, se justamente a tivessem ouvido. Como o inclusivismo trata somente com o modo indicativo, por assim dizer, ele é incapaz de resolver um problema estruturado no modo subjuntivo.

Uma solução ao problema do particularismo

Recomeçamos do zero a tratar este problema. Qual é a estrutura lógica da objeção ao particularismo cristão? Aparentemente, o que se alega é que o particularismo cristão é internamente incoerente ao afirmar, por um lado, que Deus é todo-poderoso e totalmente amoroso e, por outro, que algumas pessoas nunca ouvem o evangelho e estão perdidas. Por que, porém, pensar que estas duas afirmações são incoerentes? Afinal, não existe nenhuma contradição *explícita* entre elas. O pós-moderno ou universalista deve pensar que as duas afirmações são *implicitamente* contraditórias. No caso, deve haver pressupostos ocultos que precisam vir à tona para mostrar que as duas afirmações são mesmo incoerentes. Quais seriam tais pressupostos ocultos?

O detrator do particularismo cristão parece ter estes dois pressupostos ocultos:

1. Se Deus é todo-poderoso, Ele pode criar um mundo em que todos ouvem o evangelho e são livremente salvos.
2. Se Deus é totalmente amoroso, Ele prefere um mundo em que todos ouvem o evangelho e são salvos livremente.

Os dois pressupostos devem necessariamente ser verdadeiros, para que o particularismo cristão seja demonstravelmente incoerente.

Seriam, porém, necessariamente verdadeiros? Acho que não. Considere o pressuposto (1). Acho que devemos concordar que um Deus todo-poderoso possa criar um mundo em que todos ouvem o evangelho. No entanto, na medida em que todas as pessoas são livres, simplesmente não há nenhuma garantia de que todos naquele mundo seriam livremente salvos. Claro, Deus poderia forçar todos a se arrepender e ser salvos ao dominar suas vontades, mas isto seria uma espécie de estupro divino, e não salvação livre. É logicamente impossível *fazer que* alguém faça algo *livremente*. Na medida em que Deus deseja criaturas livres, então, nem Ele pode garantir que todas livremente aceitarão Sua salvação. De fato, quando se pensa a esse respeito, não existe sequer nenhuma garantia de que o equilíbrio entre salvos e perdidos naquele mundo totalmente evangelizado seria melhor do que já acontece no mundo real! Certamente, parece possível que, em qualquer mundo de criaturas livres que Deus criasse, algumas pessoas rejeitariam livremente Sua salvação e estariam perdidas. Assim, o pressuposto (1) não é necessariamente verdadeiro.

A possibilidade de que o pressuposto (1) seja falso já invalida o argumento contra o particularismo cristão. Há mais ainda: o pressuposto (2) tampouco parece necessariamente verdadeiro. Admitamos que existem, de fato, mundos possíveis em que todos ouçam o evangelho e sejam salvos. O fato de Deus ser totalmente amoroso O forçaria a preferir que um desses mundos seja o mundo real? Não necessariamente, pois esses mundos talvez tenham deficiências extremas em outros aspectos. Suponha, por exemplo, que os únicos mundos em que todos ouvem e creem no evangelho sejam mundos contendo apenas um punhado de pessoas. Em qualquer mundo onde Deus cria mais pessoas, pelo menos uma pessoa se recusa a receber a salvação divina. Agora, pergunto-lhe: será que Deus deve preferir um desses mundos radicalmente subpopulados a um mundo em que multidões recebem livremente Sua salvação, mesmo que outras a rejeitem livremente? Acho que não. Na medida em que Deus provê graça suficiente para salvação a todas as pessoas em qualquer mundo que cria, Ele não é menos amoroso por preferir um dos mundos mais populosos, ainda que isto implique que algumas pessoas O rejeitem livremente e estejam perdidas.

Assim, nenhum dos pressupostos subjacentes à objeção ao particularismo cristão é necessariamente verdadeiro. Segue que não se demonstrou nenhuma incoerência ao afirmar tanto que Deus é todo-poderoso e totalmente amoroso quanto que algumas pessoas nunca ouvem o evangelho e estão perdidas.

Podemos ainda ir um passo adiante. Podemos, na realidade, mostrar que é completamente coerente afirmar que Deus é todo-poderoso e totalmente amoroso e, ainda assim, que muitas pessoas não ouvem o evangelho e estão perdidas. Uma vez que Deus é bom e amoroso, Ele quer que o máximo possível de pessoas seja salvo e que o mínimo possível esteja perdido. Seu objetivo, portanto, é atingir um equilíbrio perfeito entre os dois, criando nem um pouco mais dos perdidos do que seja necessário para obter determinado número dos salvos. É possível ainda que o mundo real (falando aqui de toda a história do mundo, passado, presente e futuro) tenha um equilíbrio perfeito desse tipo! É possível que, a fim de criar tantas pessoas que são salvas, Deus também teve de criar tantas pessoas que estão perdidas. É possível que, se Deus tivesse criado um mundo em que menos pessoas fossem para o inferno, então ainda menos pessoas teriam ido para o céu. É possível que, a fim de criar uma multidão de santos, Deus teve de criar uma multidão ainda maior de pecadores.

E o que dizer das pessoas que, de fato, estão perdidas por nunca ouvir o evangelho, mas que teriam sido livremente salvas, se justamente o tivessem ouvido? A solução proposta até o momento preserva a bondade e amor de Deus em escala global, mas em nível individual é certo que um Deus totalmente amoroso teria feito mais para levar tal pessoa à salvação, assegurando que o evangelho a alcançasse. Como, porém, sabemos que tais pessoas *existem*? É razoável supor que muitas pessoas que nunca ouvem o evangelho não

teriam crido nele, mesmo que o tivessem ouvido. Suponha, então, que Deus tenha ordenado o mundo providencialmente, de modo que *todas* as pessoas que nunca ouvem o evangelho são precisamente tais pessoas. No caso, quem quer que nunca ouça o evangelho e esteja perdido teria rejeitado o evangelho e estaria perdido, ainda que o tivesse ouvido. Ao fornecer a tais pessoas graça suficiente para salvação, mesmo que Ele saiba que a rejeitarão, Deus já está lhes demonstrando amor extraordinário, e trazer o evangelho não lhes daria nenhum benefício adicional concreto. Consequentemente, ninguém poderia estar diante de Deus no dia do juízo e reclamar: “É claro, Deus, que eu não respondi à tua revelação na natureza e consciência. É verdade, concordo. Mas, se eu justamente tivesse ouvido o evangelho, *ai então* eu teria crido!”. Deus lhe dirá: “Não, eu sabia que, mesmo que você tivesse ouvido o evangelho, ainda assim não teria crido. Por isso, meu julgamento sobre você com base em minha revelação na natureza e consciência não é nem desamoroso nem injusto”.

Assim, é possível que Deus tenha criado um mundo que tem um equilíbrio perfeito entre salvos e perdidos e que aqueles que nunca ouvem o evangelho e estão perdidos não teriam crido em Cristo, mesmo que tivessem ouvido dele. Na medida em que este cenário é até *possível*, prova que é completamente coerente afirmar que Deus é todo-poderoso e totalmente amoroso e, ainda assim, que algumas pessoas nunca ouvem o evangelho e estão perdidas.

Mais uma vez, Adams objeta a essa solução, dizendo que os seres humanos são tão sobrecarregados com a bagagem psicológica de suas infâncias que sua liberdade quando adultos é de tal modo prejudicada que têm tanta competência de ser incumbidos de seu destino eterno quanto quando se permite a uma criança de dois anos que faça escolhas que levariam à morte ou lesão grave. [21] Se Deus permitisse às pessoas que se destinassem ao inferno, então Ele seria cruel ao criar pessoas em um mundo com a combinação de obstáculos e oportunidades encontrados no mundo real e levaria a responsabilidade primária pela condenação delas.

Parece-me, no entanto, que Adams tem uma concepção inadequada da providência divina. Deus, em Sua providência, pode arranjar o mundo de tal maneira que a miríade de obstáculos e oportunidades no mundo real conspiram para alcançar um equilíbrio perfeito entre salvos e perdidos. Certamente, tais obstáculos e oportunidades não são igualmente distribuídos entre as pessoas no mundo real, mas, enquanto Deus justo que julga retamente, Ele não exige que todas as pessoas devam ficar à altura dos mesmos padrões, mas as julga conforme os obstáculos e oportunidades que lhes repartiu. Além disso, enquanto Deus amoroso que deseja e opera para a salvação de todas as pessoas, Ele assegura que graça suficiente seja dada a todas as pessoas para salvação. Em relação às pessoas que não respondem à Sua graça em circunstâncias especialmente desvantajosas, Deus pode ordenar o mundo de tal maneira que tais pessoas sejam exclusivamente aquelas que *ainda assim* não teriam acreditado, mesmo que tivessem sido criadas em situações mais vantajosas. Longe de ser cruel, Deus é tão amoroso que arranja o mundo de tal maneira que quem quer que responda à Sua graça salvadora em determinados conjuntos de circunstâncias é criado precisamente em tal conjunto de circunstâncias, e Ele oferece graça suficiente para salvação àqueles que, pelo que Ele sabe, desdenhariam dela em quaisquer circunstâncias. Em certo sentido, então, Deus é responsável por quem é salvo e quem está perdido, pois é Ele quem decreta quais circunstâncias deve criar e quais pessoas deve nelas colocar. Esta é simplesmente uma descrição da soberania divina, e considero uma característica bíblica positiva desta explicação que ela afirme uma vigorosa doutrina da soberania divina. Ao mesmo tempo, afirma que, em quaisquer circunstâncias nas quais as pessoas se encontrem, Deus deseja sua salvação, e pelo Espírito Santo Ele provê graça suficiente para sua salvação, estando essas

peessoas completamente livres para aceitar a salvação. Caso venham a rejeitar todos os esforços divinos para salvá-las, são elas, e não Deus, as responsáveis, no sentido de ser culpáveis.

No fim das contas, Adams parece reconhecer que os problemas que ela levanta podem ser resolvidos por aqueles que defendem uma doutrina robusta da providência e graça preveniente, segundo a qual Deus dispõe o mundo de tal maneira que aqueles que se perdem estariam perdidos, independentemente das circunstâncias nas quais são criados. Ela afirma, porém, que, mesmo se todo mundo de criaturas livres que é plausível Deus criar envolvesse tais pessoas impenitentes, ainda assim não significa que os impenitentes precisam ser condenados: poderiam simplesmente ser aniquilados ou mantidos em um mundo como este. [22] Esta réplica me soa muito fraca. A forma precisa da condenação é debate interno entre os particularistas cristãos; o ponto saliente é que, nos dois cenários propostos por Adams, nem todos se beneficiam da salvação. Ademais, ela mais uma vez parece supor que as consequências de rejeitar a graça de Deus são de certo modo arbitrárias, e não requeridas pela justiça divina, cujas exigências poderiam muito bem excluir cenários como aniquilação ou manutenção em um mundo tão permeado da graça divina comum como este.

Por fim, eu também devo lidar com uma objeção missiológica à minha solução proposta. [23] É possível que se diga: “Por que, então, deveríamos nos envolver na empreitada da missão mundial, se todas as pessoas que não são alcançadas não creriam no evangelho, mesmo que o ouvissem?”. Ora, esta pergunta se baseia num equívoco. Esquece-se que estamos falando apenas de pessoas que *nunca* ouvem o evangelho. Na visão proposta, Deus, em Sua providência, pode ter disposto o mundo de tal modo que, à medida que o evangelho se espalhou a partir da Palestina no século I, Ele colocou pessoas em seu caminho que creriam nele, se o ouvissem. Em Seu amor e misericórdia, Deus se assegura que ninguém que creria no evangelho, se o ouvisse, permaneça, em última instância, sem ser alcançado. Uma vez que o evangelho alcança um povo, Deus providencialmente ali coloca pessoas que lhe responderiam, pelo que Ele sabia, se o ouvissem. Ele se assegura que aqueles que *nunca* o ouvem são apenas aqueles que não o aceitariam, se de fato o ouvissem. Consequentemente, ninguém se perde por causa de falta de informação ou em razão de acidente histórico ou geográfico. Todo aquele que quer ou até viesse a querer ser salvo será salvo.

A solução que propus ao problema do particularismo cristão é tão-somente uma solução *possível*, mas a julgo atraente porque certas passagens bíblicas também sugerem algo muito parecido. Por exemplo, Paulo, em seu discurso no Areópago, declarou o seguinte:

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele há, Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos de homens. Tampouco é servido por mãos humanas, como se necessitasse de alguma coisa. Pois é ele mesmo quem dá a todos a vida, a respiração e todas as coisas. De um só fez toda a raça humana para que habitasse sobre toda a superfície da terra, determinando-lhes os tempos previamente estabelecidos e os territórios da sua habitação, para que buscassem a Deus e, mesmo tateando, pudessem encontrá-lo. Ele, de fato, não está longe de cada um de nós. (Atos 17.24-27)

Esta passagem parece em muito condizer com a versão de particularismo cristão aqui defendida.

Conclusão

Para concluir, portanto, a salvação somente mediante a fé em Cristo talvez seja e sem dúvida alguma permanecerá como salvação politicamente incorreta em uma época que celebra a diversidade religiosa. A doutrina, porém, apesar de tudo, não é falsa. Não ficou demonstrada a existência de nenhuma incoerência

no particularismo e exclusivismo cristãos; pelo contrário, vimos que é completamente coerente manter que Deus é tanto todo-poderoso e totalmente amoroso quanto que, ainda assim, algumas pessoas nunca ouvem o evangelho e estão perdidas, já que é possível que Deus tenha ordenado providencialmente o mundo de tal maneira que se atingisse o equilíbrio perfeito viável entre salvos e perdidos em um mundo de criaturas livres e que Ele ofereça graça suficiente a todas as pessoas para salvação, assegurando que quem quer que responda ao evangelho e seja salvo, se o ouvir, viva em tempo e lugar na história onde ele de fato o ouça. Consequentemente, embora o cristão possa estar aberto a elementos de verdade encontrados em religiões não-cristãs, sua mente não precisa se escancarar a qualquer afirmação de verdade religiosa, uma vez que ele não está na obrigação de adotar o relativismo religioso, tendo rejeitado o universalismo que é sua razão de ser. A resposta adequada do cristão à diversidade religiosa não é meramente reunir os elementos de verdade das religiões do mundo, mas, o que é muitíssimo mais importante, compartilhar com seus aderentes, em espírito de amor, o Caminho, a Verdade e a Vida.

- [1]
- Gordon D. Kaufman, “Evidentialism: A Theologian's Response”, *Faith and Philosophy* 6 (1989): 40. Para uma resposta incisiva a Kaufman, ver Eleonore Stump e Norman Kretzmann, “Theologically Unfashionable Philosophy”, *Faith and Philosophy* 7 (1990): 329-339. (O leitor deve atentar que o artigo original de Stump-Kretzmann tem uma página faltante entre 329-330, que foi suprida em edição posterior do periódico.) Apontam que o agnosticismo religioso de Kaufman é, na verdade, menos aberto do que o cristianismo, uma vez que o autor deve rejeitar as afirmações de verdade de praticamente todas as religiões como se fossem (objetivamente) falsas.
- Gordon D. Kaufman, “Evidentialism: A Theologian's Response”, *Faith and Philosophy* 6 (1989): 40. Para uma resposta incisiva a Kaufman, ver Eleonore Stump e Norman Kretzmann, “Theologically Unfashionable Philosophy”, *Faith and Philosophy* 7 (1990): 329-339. (O leitor deve atentar que o artigo original de Stump-Kretzmann tem uma página faltante entre 329-330, que foi suprida em edição posterior do periódico.) Apontam que o agnosticismo religioso de Kaufman é, na verdade, menos aberto do que o cristianismo, uma vez que o autor deve rejeitar as afirmações de verdade de praticamente todas as religiões como se fossem (objetivamente) falsas.
- [2]
- Alan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Nova Iorque: Simon & Schuster, 1987), p. 26. Chamando o conflito entre o relativismo e o objetivismo de “a oposição cultural central de nosso tempo”, Bernstein relata que, em consequência deste conflito, “existe uma inquietação disseminada por toda vida intelectual e cultural. Ela afeta quase todas as disciplinas e todos os aspectos da cultura” (Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* [Oxford: Basil Blackwell, 1983], pp. 7, 1).
- Alan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Nova Iorque: Simon & Schuster, 1987), p. 26. Chamando o conflito entre o relativismo e o objetivismo de “a oposição cultural central de nosso tempo”, Bernstein relata que, em consequência deste conflito, “existe uma inquietação disseminada por toda vida intelectual e cultural. Ela afeta quase todas as disciplinas e todos os aspectos da cultura” (Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* [Oxford: Basil Blackwell, 1983], pp. 7, 1).
- [3]

- Edward John Carnell, ao tomar emprestada esta noção de Edgar Sheffield Brightman, popularizou-a entre apologistas cristãos (Edward John Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* [Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1948], pp. 56-64). Minha explicação desta noção é, entretanto, diferente da de Carnell.
- Edward John Carnell, ao tomar emprestada esta noção de Edgar Sheffield Brightman, popularizou-a entre apologistas cristãos (Edward John Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* [Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1948], pp. 56-64). Minha explicação desta noção é, entretanto, diferente da de Carnell.
- [4]
- Para uma boa discussão, ver Stuart C. Hackett, *Oriental Philosophy* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).
- Para uma boa discussão, ver Stuart C. Hackett, *Oriental Philosophy* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979).
- [5]
- Pode-se dizer que, quando se nega a validade desses princípios lógicos para proposições sobre Deus, fala-se numa metalinguagem de nível superior sobre proposições expressas em outra linguagem, de nível inferior, bem como se poderia falar em alemão, por exemplo, sobre as regras da gramática inglesa; e que, visto que os princípios da linguagem de nível inferior não se aplicam à metalinguagem, não surge nenhuma situação que se desminta por si só. A futilidade desta resposta, porém, fica evidente no fato de que se poderia, então, usar a própria metalinguagem para descrever Deus, uma vez que as restrições somente se aplicam à linguagem de nível inferior.
- Pode-se dizer que, quando se nega a validade desses princípios lógicos para proposições sobre Deus, fala-se numa metalinguagem de nível superior sobre proposições expressas em outra linguagem, de nível inferior, bem como se poderia falar em alemão, por exemplo, sobre as regras da gramática inglesa; e que, visto que os princípios da linguagem de nível inferior não se aplicam à metalinguagem, não surge nenhuma situação que se desminta por si só. A futilidade desta resposta, porém, fica evidente no fato de que se poderia, então, usar a própria metalinguagem para descrever Deus, uma vez que as restrições somente se aplicam à linguagem de nível inferior.
- [6]
- Para sustentação a estas duas afirmações, ver meu livro de apologetica, *Reasonable Faith* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1994) [publicado em português com o título *Apologetica contemporânea: a veracidade da fé cristã* (São Paulo: Vida Nova, 2012)].
- Para sustentação a estas duas afirmações, ver meu livro de apologetica, *Reasonable Faith* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1994) [publicado em português com o título *Apologetica contemporânea: a veracidade da fé cristã* (São Paulo: Vida Nova, 2012)].
- [7]
- John D. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987), p. 156.

- John D. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987), p. 156.
- [8]
- Para crítica vigorosa da (ir)racionalidade pós-moderna, bem como tentativas de respostas, ver a discussão em James L. Marsh, John D. Caputo e Merold Westphal, *Modernity and its Discontents* (Nova Iorque: Fordham University Press, 1992), pp. 18-19, 89-92, 168-74, 199-201. Ver também a agradável discussão em Plantinga, *The Twin Pillars of Christian Scholarship* (Grand Rapids, Mich.: Calvin College and Seminary, 1990), pp. 17-23.
- Para crítica vigorosa da (ir)racionalidade pós-moderna, bem como tentativas de respostas, ver a discussão em James L. Marsh, John D. Caputo e Merold Westphal, *Modernity and its Discontents* (Nova Iorque: Fordham University Press, 1992), pp. 18-19, 89-92, 168-74, 199-201. Ver também a agradável discussão em Plantinga, *The Twin Pillars of Christian Scholarship* (Grand Rapids, Mich.: Calvin College and Seminary, 1990), pp. 17-23.
- [9]
- Incluo aqui aniquilação não porque a considere uma alternativa bíblica ao inferno, mas para sublinhar o fato de que a adoção do aniquilacionismo não faz nada para resolver o problema de salvação menos que universal ocasionado pela diversidade religiosa.
- Incluo aqui aniquilação não porque a considere uma alternativa bíblica ao inferno, mas para sublinhar o fato de que a adoção do aniquilacionismo não faz nada para resolver o problema de salvação menos que universal ocasionado pela diversidade religiosa.
- [10]
- John H. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate* (Londres: SCM, 1977); idem, *The Metaphor of God Incarnate* (Londres: SCM, 1993) [publicado em português com o título *A metáfora do Deus encarnado* (Petrópolis: Vozes, 2000)].
- John H. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate* (Londres: SCM, 1977); idem, *The Metaphor of God Incarnate* (Londres: SCM, 1993) [publicado em português com o título *A metáfora do Deus encarnado* (Petrópolis: Vozes, 2000)].
- [11]
- Conforme ilustrado pela conclamação de Robert Müller a “um novo universalismo” em sua palestra plenária sobre “Interfaith Understanding” [Compreensão inter-religiosa] no Parlamento das Religiões do Mundo ocorrido entre 28 de agosto e 04 de setembro de 1993, em Chicago, uma verdadeira orgia de diversidade religiosa.
- Conforme ilustrado pela conclamação de Robert Müller a “um novo universalismo” em sua palestra plenária sobre “Interfaith Understanding” [Compreensão inter-religiosa] no Parlamento das Religiões do Mundo ocorrido entre 28 de agosto e 04 de setembro de 1993, em Chicago, uma verdadeira orgia de diversidade religiosa.
- [12]

- Thomas Talbott, “The Doctrine of Everlasting Punishment”, *Faith and Philosophy* 7 (1990): 19-42; idem, “Providence, Freedom, and Human Destiny”, *Religious Studies* 26 (1990): 227-245. Para discussão do assunto, ver William Lane Craig, “Talbott's Universalism”, *Religious Studies* 27 (1991): 297-308; Thomas Talbott, “Craig on the Possibility of Eternal Damnation”, *Religious Studies* 28 (1992): 495-510; William Lane Craig, “Talbott's Universalism Once More”, *Religious Studies* 29 (1993): 497-518.
- Thomas Talbott, “The Doctrine of Everlasting Punishment”, *Faith and Philosophy* 7 (1990): 19-42; idem, “Providence, Freedom, and Human Destiny”, *Religious Studies* 26 (1990): 227-245. Para discussão do assunto, ver William Lane Craig, “Talbott's Universalism”, *Religious Studies* 27 (1991): 297-308; Thomas Talbott, “Craig on the Possibility of Eternal Damnation”, *Religious Studies* 28 (1992): 495-510; William Lane Craig, “Talbott's Universalism Once More”, *Religious Studies* 29 (1993): 497-518.
- [13]
- Ver John W. Sanders, *No Other Name: an Investigation into the Destiny of the Unevangelized*, com prefácio de Clark Pinnock (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1992).
- Ver John W. Sanders, *No Other Name: an Investigation into the Destiny of the Unevangelized*, com prefácio de Clark Pinnock (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1992).
- [14]
- Por exemplo, Francis Schaeffer entendia que a salvação está disponível a todas as pessoas mediante a revelação geral, mas que ninguém se beneficiava dela (Francis Schaeffer, *Death in the City*, em *The Complete Works of Francis Schaeffer: A Christian Worldview*, 2. ed., vol. 4: *A Christian View of the Church* [Westchester, Ill.: Crossway, 1982], p. 278 [publicado em português com o título *Morte na cidade* (São Paulo: Cultura Cristã, 2003)]).
- Por exemplo, Francis Schaeffer entendia que a salvação está disponível a todas as pessoas mediante a revelação geral, mas que ninguém se beneficiava dela (Francis Schaeffer, *Death in the City*, em *The Complete Works of Francis Schaeffer: A Christian Worldview*, 2. ed., vol. 4: *A Christian View of the Church* [Westchester, Ill.: Crossway, 1982], p. 278 [publicado em português com o título *Morte na cidade* (São Paulo: Cultura Cristã, 2003)]).
- [15]
- “Dogmatic Constitution on the Church”, em *The Documents of Vatican II*, ed. W.M. Abbott (Nova Iorque: Guild Press, 1960), p. 34 [publicado em português com o título “Constituição dogmática sobre a Igreja”. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html].
- “Dogmatic Constitution on the Church”, em *The Documents of Vatican II*, ed. W.M. Abbott (Nova Iorque: Guild Press, 1960), p. 34 [publicado em português com o título “Constituição dogmática sobre a Igreja”. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html].
- [16]

- “Declaration on Non-Christian Religions”, em *Documents*, pp. 663-666 [publicado em português com o título “Declaração sobre a Igreja e as religiões não-cristãs”. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html].
- “Declaration on Non-Christian Religions”, em *Documents*, pp. 663-666 [publicado em português com o título “Declaração sobre a Igreja e as religiões não-cristãs”. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html].
- [17]
- Clark Pinnock, “The Finality of Jesus Christ in a World of Religions”, artigo apresentado no grupo de teologia evangélica, Academia Americana de Religião, 22 de novembro de 1992.
- Clark Pinnock, “The Finality of Jesus Christ in a World of Religions”, artigo apresentado no grupo de teologia evangélica, Academia Americana de Religião, 22 de novembro de 1992.
- [18]
- Marilyn McCord Adams, “The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians”, em *Reasoned Faith*, ed. Eleonore Stump (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), pp. 308-311. Para uma defesa da doutrina do inferno, ver Jonathan L. Kvanvig, *The Problem of Hell* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Marilyn McCord Adams, “The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians”, em *Reasoned Faith*, ed. Eleonore Stump (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993), pp. 308-311. Para uma defesa da doutrina do inferno, ver Jonathan L. Kvanvig, *The Problem of Hell* (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- [19]
- Fiódor Dostoiévski, *The Brothers Karamazov*, trad. Constance Garnett, ed. com prefácio de Manuel Komroff, Signet Classics (Nova Iorque: New American Library, 1957), livro V, cap. 5, pp. 233-240 [publicado em português com o título *Os irmãos Karamazov*, em diversas edições].
- Fiódor Dostoiévski, *The Brothers Karamazov*, trad. Constance Garnett, ed. com prefácio de Manuel Komroff, Signet Classics (Nova Iorque: New American Library, 1957), livro V, cap. 5, pp. 233-240 [publicado em português com o título *Os irmãos Karamazov*, em diversas edições].
- [20]
- Mesmo que se negue que Deus tenha tal conhecimento, continua ainda o problema de que alguns dos não-alcançados que são condenados *talvez* respondessem ao evangelho, se o ouvissem. Como, então, um Deus amoroso acabaria por não lhes trazer o evangelho? O inclusivismo não propõe nada para resolver este problema.
- Mesmo que se negue que Deus tenha tal conhecimento, continua ainda o problema de que alguns dos não-alcançados que são condenados *talvez* respondessem ao evangelho, se o ouvissem. Como, então, um Deus amoroso acabaria por não lhes trazer o evangelho? O inclusivismo não propõe nada para resolver este problema.

- [21]
- Adams, “Problem of Hell”, pp. 313-314; cf. p. 319.
- Adams, “Problem of Hell”, pp. 313-314; cf. p. 319.
- [22]
- Ibid., pp. 315-316. Ela também alude ao argumento de Robert Adams, segundo o qual não existe verdade no que diz respeito ao que as pessoas fariam em circunstâncias diferentes. Nem ela nem seu marido, porém, responderam às refutações deste argumento feitas por Alvin Plantinga, “Reply to Robert M. Adams”, em *Alvin Plantinga*, ed. James E. Tomberlin e Peter Van Inwagen, Profiles 5 (Dordrecht: D. Reidel, 1985), pp. 371-382; Alfred J. Freddoso, “Introduction” a *On Divine Foreknowledge*, de Luís de Molina, trad. Com notas de A. J. Freddoso (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988), pp. 68-75; William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Studies in Intellectual History 19 (Leiden: E. J. Brill, 1990), pp. 247-269. Ver mais detalhes em Robert M. Adams, “An Anti-Molinist Argument”, em *Philosophy of Religion*, ed. James E. Tomberlin, Philosophical Perspectives 5 (Atascadero, Calif.: Ridgeway Publishing, 1991), pp. 343-353, e minha resposta, “Robert Adams's New Anti-Molinist Argument”, *Philosophy and Phenomenological Research* (no prelo).
- Ibid., pp. 315-316. Ela também alude ao argumento de Robert Adams, segundo o qual não existe verdade no que diz respeito ao que as pessoas fariam em circunstâncias diferentes. Nem ela nem seu marido, porém, responderam às refutações deste argumento feitas por Alvin Plantinga, “Reply to Robert M. Adams”, em *Alvin Plantinga*, ed. James E. Tomberlin e Peter Van Inwagen, Profiles 5 (Dordrecht: D. Reidel, 1985), pp. 371-382; Alfred J. Freddoso, “Introduction” a *On Divine Foreknowledge*, de Luís de Molina, trad. Com notas de A. J. Freddoso (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988), pp. 68-75; William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Studies in Intellectual History 19 (Leiden: E. J. Brill, 1990), pp. 247-269. Ver mais detalhes em Robert M. Adams, “An Anti-Molinist Argument”, em *Philosophy of Religion*, ed. James E. Tomberlin, Philosophical Perspectives 5 (Atascadero, Calif.: Ridgeway Publishing, 1991), pp. 343-353, e minha resposta, “Robert Adams's New Anti-Molinist Argument”, *Philosophy and Phenomenological Research* (no prelo).
- [23]
- Ver as críticas de William Hasker, “Middle Knowledge and the Damnation of the Heathen: a Response to William Craig”, *Faith and Philosophy* 8 (1991): 380-389; David P. Hunt, “Middle Knowledge and the Soteriological Problem of Evil”, *Religious Studies* 27 (1991): 3-26. Para discussão, ver William Lane Craig, “Should Peter Go to the Mission Field?”, *Faith and Philosophy* 10 (1993): 261-265
- Ver as críticas de William Hasker, “Middle Knowledge and the Damnation of the Heathen: a Response to William Craig”, *Faith and Philosophy* 8 (1991): 380-389; David P. Hunt, “Middle Knowledge and the Soteriological Problem of Evil”, *Religious Studies* 27 (1991): 3-26. Para discussão, ver William Lane Craig, “Should Peter Go to the Mission Field?”, *Faith and Philosophy* 10 (1993): 261-265