

TEOLOGIA(S) CRISTÃ(S) DAS RELIGIÕES¹

Prof. Jonas Machado²

RESUMO

Este ensaio apresenta três posicionamentos no campo das Teologias Cristãs das Religiões geralmente conhecidas como Eclesiocentrismo/Exclusivismo ou Posição Tradicional, Pluralismo ou Teocentrismo, e Inclusivismo ou Cristocentrismo. Esta apresentação é limitada aos aspectos soteriológicos e escatológicos que estão relacionados ao destino eterno dos seres humanos em relação ao evangelho.

Palavras-chave: teologias cristãs das religiões, exclusivismo, inclusivismo, pluralismo

ABSTRACT

This essay presents tree positions in the field of the Christian Theologies of Religions usually named as Ecclesiocentrism/Exclusivism or Traditional Position, Pluralism or Theocentrism, and Inclusivism or Christcentrism. This presentation is limited on the Soteriological and Eschatological aspects that are related to the eternal destiny of the human beings in relation to the Gospel.

Keywords: Christian Theologies of Religions, exclusivism, inclusivism, pluralism

INTRODUÇÃO

A relação do cristianismo com as demais religiões, aqui denominada de Teologia Cristã das Religiões (expressão que também é empregada no plural para denotar as vertentes sobre o tema), tem recebido enorme atenção nos últimos anos. Certamente, este é um assunto que faz parte de modo imprescindível da agenda teológica do momento.

Em resumo, é bem possível que Warren tenha razão ao dizer que “o impacto da ciência agnóstica se tornará brincadeira de criança se comparado com o desafio das outras religiões para a teologia cristã” (apud, KNITTER, 1990, p. 20).

Este é um assunto que pode ser abordado de várias perspectivas. A perspectiva adotada aqui é soteriológica, que constitui um tema tão caro para as teologias católicas, protestantes e evangélicas. Mas, mesmo a perspectiva soteriológica, da salvação, pode ser desenvolvida a partir de diversos matices. O aspecto que fica em destaque é a salvação escatológica, que diz respeito à condição da pessoa no além-túmulo definida pelo modo como viveu, um tema clássico das teológicas cristãs.

Este ensaio é fenomenológico, pois apenas apresenta o estado atual da questão, deixando o juízo para o leitor. Após uma Mesa Redonda que discutiu os pressupostos teológicos de Rob Bell (2012) e Don Carson (1996), ficou evidente a importância de apresentar o tema de modo mais amplo. Embora este ensaio esteja limitado ao assunto dos não evangelizados,³ ele ajuda a entender melhor os caminhos pelos quais andam os autores citados.

A posição tradicional (Eclesiocentrismo)

“Posição tradicional” aqui é uma referência ao alegado posicionamento histórico que as igrejas têm assumido sobre o assunto. Ainda que tenha ocorrido aqui e ali declarações dissonantes, argumenta-se que é possível identificar uma linha histórica. Mas, antes de tentar identificar este testemunho histórico, é necessário definir precisamente o que se quer dizer.

Definição

Esta posição “sustenta que a salvação é obtida pela fé nos atos especiais de Deus na história, culminando em Jesus Cristo” (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 17). Isto implica em dizer que, no contexto histórico cristão, é

necessário ouvir o evangelho para salvação. Também implica em que a revelação geral⁴ não exerce o papel de levar à salvação, e que não há salvação em outras religiões de modo algum. É a posição definida nestes termos que Pinnock (1992, p. 12) quer desafiar.

Segundo Price (1999, p. 1), é justamente isto que as igrejas cristãs têm sustentado. A salvação é alcançada somente pela fé explícita em Jesus Cristo. Isto é, há necessidade de ouvir e crer no evangelho. Mas, será que é verdade que esta é a visão histórica da igreja? Segue algumas afirmações de estudiosos do assunto.

O Testemunho Histórico

Sigountos (CROCKETT & SIGOUNTOS eds., 1991, p. 230 e ss.) informa que escritores não cristãos dos primeiros séculos atacaram o cristianismo justamente no ponto que toca a questão dos não evangelizados. Ele registra a objeção de Juliano e de Celso, que criticam o cristianismo argumentando como o Deus cristão pode ser o Deus de todos os povos e, ao mesmo tempo, ter se revelado apenas no contexto judaico e cristão. Sigountos continua, dizendo que a resposta foi dada no que ficou conhecido como “apologias”. Nelas, diz Sigountos, revela-se uma atitude incansavelmente negativa quanto às outras religiões. Esta atitude está especialmente relacionada à idolatria. Cita ainda as declarações de Clemente de Alexandria, Justino Mártir, Taciano, Eusébio contra a validade de outras religiões e sua idolatria, atribuindo a elas origem demoníaca.

Um testemunho importante é o de Cipriano no terceiro século. Sua declaração “fora da igreja não há salvação” (latim *extra ecclesiam nulla salus*) tornou-se clássica (ELWELL ed., 1988, p. 281).⁵ Esta afirmação implica na necessidade de ouvir o evangelho e crer em Jesus Cristo para salvação, a despeito do conceito de igreja que possa estar incluído.

Aqui é necessário ressaltar que o mundo não cristão dos primeiros pais da igreja era imerso em religiosidades consideradas pagãs. Os primeiros pais, até o terceiro século, viveram num contexto de pluralidade religiosa, como frisam Newbigin (1990, p. 157), Wright (1997, p. 40-41, 72), e Kraemer (1962, p. 55-56). Seria impossível uma resposta que não levasse em conta a questão da religião e idolatria (RICHARD, 1994, p. 74). É praticamente impossível encontrar declarações destes pais da igreja que impliquem que aceitavam a possibilidade de salvação dos que não tinham sido evangelizados neste contexto religioso considerado idólatra. Era justamente a fé em Cristo que poderia livrar

as pessoas das eternas consequências da idolatria (CROCKETT & SIGOUNTOS eds., 1991, p. 232-233).

Estas ênfases foram saindo do cenário conforme o cristianismo foi ganhando suporte imperial a partir do quarto século (ibid., p. 237), mas sem abandonar o *extra ecclesiam nulla salus*. Price (1999, p. 1) documenta como Ambrósio e Agostinho seguiram a mesma linha, sendo este o popularizador da famosa declaração de Cipriano acima. Tomás de Aquino, o grande teólogo do século treze, tinha um alto conceito da revelação geral, mas não cria que ela pudesse salvar (CARSON, 1996, p.66; Lewis e Damarest 1987, p.62). Netland (1991, p. 13-14) e Hick (1982, p. 29-31) resumem como esta mesma idéia foi sendo reafirmada na idade média até pouco antes da reforma.

Com os reformadores não foi diferente. Conforme Braaten (1992, p. 70) Lutero acreditava haver algum conhecimento de Deus válido fora da revelação bíblica. Mas ele declarou “Todos os que estão fora da igreja cristã... permanecem sob a ira e condenação eternas, pois não têm o Senhor Jesus Cristo...” (apud., PRICE, 1999, p. 2). Para ele, “Todos os cultos e religiões fora de Cristo são cultos a ídolos” (apud, PINNOCK, 1992, p. 81). Calvino, por sua vez, disse que fora do seio da igreja “não existe esperança do perdão dos pecados ou da salvação” (ibid., em), e que “todo aquele conhecimento sobre Deus como Criador, ... seria inútil sem uma fé que olha para Deus como nosso pai em Cristo” (WILES ed., 1984, p. 140). Disse ainda que “nunca haverá nenhum conhecimento salvífico de Deus à parte de Cristo” (ibid., p. 143). Posteriormente, o Catecismo Maior de Westminster (MARRA ed., s.d., p. 47) afirmou que aqueles que nunca ouviram o evangelho não poderão ser salvos.

Segundo Netland (1991, p. 14), esta maneira de pensar exerceu papel marcante no movimento missionário emergente do século dezenove “porque era firme convicção dos Católicos que os que estavam fora da igreja, estavam eternamente perdidos, e os Protestantes também mantinham firmemente que os que nunca responderam com fé em Jesus Cristo estavam perdidos para sempre”, o que não deixa de ser uma versão do *extra ecclesiam nulla salus*, uma vez que a presença do missionário, enviado pela igreja, é mediação indispensável. Anderson (1984, p. 146), reconhece que esta era a posição dos missionários do passado, embora creia na possibilidade de salvação dos não evangelizados. Pinnock e Brow (1994, p. 74) reconhecem que os evangélicos do século dezenove sustentavam que a expiação se torna eficaz quando as pessoas ouvem o evangelho e crêem nele.

Estes são exemplos de um testemunho histórico que afirma a necessidade de ouvir o evangelho e crer nele para a salvação. Quem assume outro posicionamento deve reconhecer que isto significa *mudança* em relação ao parâmetro histórico.

Esta também tem sido considerada a posição tradicional evangélica nos últimos anos. O Congresso de Lausanne, conforme Bassham (apud, KNITTER, 1990, p. 79), foi o congresso evangélico mais importante do século. Este congresso elaborou o “Pacto de Lausanne”. As declarações do Pacto certamente implicam na necessidade da fé em Cristo para a salvação. O artigo 3 afirma:

Reconhecemos que todos os homens têm algum conhecimento de Deus através da revelação geral de Deus na natureza. Mas negamos que tal conhecimento possa salvar, pois os homens, por sua injustiça, suprimem a verdade. (...) Proclamar Jesus como “o Salvador do mundo” não é afirmar que... todas as religiões oferecem salvação em Cristo. (STOTT, 1984, p. 18)

Stott (ibid, p. 19, 21) comenta reafirmando que o conhecimento de Deus através da revelação geral não leva à salvação porque ela não tem informações suficientes, e porque os homens não vivem à altura deste conhecimento. Comenta também que as religiões não cristãs não podem oferecer salvação em Cristo porque ensinam salvação pelas obras. Como diz Kim-Sai Tan (NICHOLLS ed., 1994, p. 71), o Pacto de Lausanne é “exclusivista tanto cristológica como soteriologicamente”. Netland (1991, p. 263) e Kane (apud., OLSON, 1989, p. 33) observam que ele é ofensivo a muitos hoje, justamente por causa da implicação de que os que nunca ouviram o evangelho estão perdidos.⁶

Gnanakan (1992, p. 183-186) cita a confissão de fé da Associação Teológica da Ásia, de cunho evangélico. O parágrafo sobre a questão dos não evangelizados começa falando da “agonia” em relação ao problema dos que nunca ouviram o evangelho. Ainda que fale que o assunto “necessita de mais estudo”, afirma também que “ninguém é salvo por viver na luz que conhece”, mantendo-se paralelo ao Pacto de Lausanne. Esta confissão tem peso porque está num contexto pluralista asiático.

Assim, de acordo com os autores citados, o testemunho geral da história da igreja, incluindo evangélicos, afirma a necessidade de evangelizar os que ainda não ouviram de Jesus Cristo, para que eles sejam salvos.

Testemunho Histórico. Será?

Outros, entretanto, sustentam que uma posição mais aberta em relação ao dilema dos não evangelizados não é uma inovação, o que coloca em questão se é possível falar em “testemunho histórico”. Sanders critica Nash por sugerir que a opinião de que as pessoas poderão ser salvas sem ouvir o evangelho é “um entendimento totalmente novo de como Deus salva os perdidos” (SANDERS ed., 1999, p. 110, 143). Em outro livro, o mesmo Sanders (1992, p. 20-25, 267-280) invoca declarações de personalidades da igreja ao longo da história como testemunho de que este posicionamento não é novo. Entretanto, alguns alegarão que insistir que não é novo (Sanders ed., 1999, p. 19-20, 59) não é o mesmo que dizer que é o posicionamento histórico da igreja.

Um dos argumentos mais usados é o de que os pais gregos da igreja tinham uma “mente mais aberta” neste assunto do que os pais latinos (CROCKETT & SIGOUNTOS eds., 1991, p. 229, 230, 240). Um dos exemplos mais reivindicados é Justino Mártir. Em sua primeira apologia, defendendo o cristianismo da acusação de não considerar os homens nascidos antes de Cristo fora do contexto bíblico,⁷ ele afirmou:

Temos aprendido que Cristo é o primogênito do Pai, e acabamos de explicar que ele é a razão, (o Verbo) da qual participa toda a razão humana, [4] e aqueles, pois, que vivem de conformidade com a razão são cristãos, muito embora sejam reputados como ateus. Assim Sócrates e Heráclito entre os gregos e, como eles, muitos outros (BETTENSON, 1983, p. 30).

Na segunda apologia, ele afirma que as opiniões dos filósofos gregos coincidentes com a doutrina cristã “se devem à participação de suas mentes com a razão seminal de Deus (Verbo),” (ibid., p. 31). As expressões “razão” (gr. *logos*) e “razão seminal”, (gr. *spermatikos logos*) nas citações acima, estão ligadas ao que se chama de “cristologia do logos” (SANDERS, 1992, p. 239). A ideia é que Cristo estava iluminando a mente das pessoas em todo o mundo antes da encarnação.⁸ Sanders diz que esta cristologia do “logos” é precursora da opinião de que os que nunca ouviram o evangelho poderão ser salvos. Pinnock (1992, p. 90, 158, 182-183) reconhece que Justino foi duro com as outras religiões, considerando-as como satânicas. Entende, porém, que ele também tinha abertura para crer que os não evangelizados poderiam ser salvos por sua fé em Deus. Assim, Pinnock afirma estar seguindo Justino em sua posição. Portanto, Justino e outros pais gregos que seguiram o mesmo pensamento (q. v. KNITTER, 1990, p. 121), são colocados como precursores da posição atual que crê que ouvir o evangelho não é condição indispensável para salvação.

Sigountos (CROCKETT & SIGOUNTOS eds., 1991, p. 233), entretanto, observa que Justino fala *especificamente* dos filósofos gregos que *rejeitaram* o politeísmo de seu tempo. É neste sentido que são reputados de “ateus” na primeira apologia citada acima. Este é um argumento para defender o cristianismo da acusação de ateísmo, ao mesmo tempo em que ataca os cultos pagãos idólatras, aos quais atribui origem demoníaca (WRIGHT, 1997, p. 130). Sigountos (CROCKETT & SIGOUNTOS eds, 1991, p. 238) diz que os estudiosos concordam que Justino tinha três explicações para a origem do elemento de verdade na filosofia grega. Ou eram plagiadas do Antigo Testamento, ou eram de origem demoníaca, ou eram inspiração do “logos” (Cristo pré encarnado). Isto mostra que, embora Justino via o Cristo pré encarnado inspirando pessoas fora do cristianismo, diz Sigountos (ibid., p. 239), tal inspiração era fragmentária em relação à completa revelação possuída pelos cristãos e dependente do Antigo Testamento. O argumento é que não se trata de iluminação totalmente fora do contexto bíblico, pois embora ele tenha tido certa “abertura” em relação aos grandes filósofos gregos devido ao ataque comum contra o politeísmo, foi taxativo quanto aos pagãos e sua idolatria.

Portanto, pode haver certo exagero ao se dizer que Justino é precursor do ponto de vista atual de que os não evangelizados poderão ser salvos, especialmente para posição como de Pinnock e Sanders, mas uma porta estava aberta. Karl Rahner (RAHNER ed., 1991, p. 1502) admite que não há nada claro sobre a possibilidade de salvação fora da igreja nos pais gregos e outros antes de Agostinho. Carson (1996, p. 356), documenta que alguns estudiosos, fazendo uma nova investigação, concluíram que estas declarações dos pensadores cristãos do segundo século estão relacionadas à tentativa de construir pontes para a evangelização, e não fogem da posição tradicional cristã.

Naturalmente, tais considerações implicam em que outras citações do tipo, como as de Sanders (1992, p. 267-280), devem ser estudadas caso a caso por seu próprio mérito, analisando fontes primárias. Mas, ao passo que se possa questionar que alguém que admitiu a possibilidade de certa “abertura” sobre este assunto em algum momento de seu caminhar teológico deva ser colocado fora da posição tradicional, tendo em vista sua teologia básica, é preciso considerar que a questão não ficou absolutamente fechada.

Posicionamentos considerados dissidentes sempre ocorreram. Orígenes, por exemplo, assumiu o universalismo ou *apocatástasis* (ELWELL ed., 1990b, 68-69). Entretanto, sua posição nunca foi endossada pela igreja, como mostram os anátemas contra suas conclusões (WILLIAMS, 1993, p. 29). Por um lado “a teologia não pode enterrar sua cabeça nas areias da tradição e sim-

plesmente ficar repetindo as mesmas afirmações com a mesma linguagem” (KNITTER, 1990, p. 71), mas é preciso reconhecer que certos posicionamentos prevaleceram e, pelo menos neste sentido, são históricos.

A posição histórica ou prevalecente da igreja cristã, portanto, está vinculada ao *extra ecclesiam nulla salus*. Teólogos de várias correntes acabam admitindo isto quando usam a linguagem do “abandono”.

Vários autores atuais não conservadores falam em termos de abandono da posição tradicional ao se referir a um posicionamento mais aberto em relação aos não evangelizados. John Hick (HICK & KNITTER eds., 1992, p. 17) fala de pensadores cristãos atuais abandonando o que chama de “posição absolutista”. Knitter (1990, p. 79) diz que *todos* os evangélicos *conservadores* concordam que sem um encontro com Cristo a salvação não é possível, ao mesmo tempo em que diz que nem todos os evangélicos crêem assim. Sobre a posição específica de Clark Pinnock, Chester Gillis (*Evangelical Quarterly*, 1996, p. 147) afirma ser fenômeno recente.

Entre evangélicos, Netland (1991, p. x) e Gnanakan (1992, p. 4) falam de teólogos questionando e abandonando uma posição mais tradicional, para assumir uma posição mais aberta em relação aos não evangelizados. Segundo Stott (1997, p. 336), tais teólogos estão fazendo uma “travessia”. Packer (KANTZER & HENRY eds., 1990, p. 113) destaca a pressão que evangélicos estão sofrendo para revisar seu posicionamento quanto à questão dos não evangelizados. O próprio Clark Pinnock reconhece o aspecto de novidade de sua posição (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 101).

Os exemplos de teólogos que falam em termos de abandono quando se referem a este assunto são muitos. Há um sentimento geral mostrando que falar em termos de salvação dos não evangelizados é abandonar o que tem sido a posição prevalecente. Até mesmo pluralistas como Alan Race admitem que esta tem sido a posição da igreja (apud., WRIGHT, 1997, p. 40). Neste sentido, assumir que não é necessário ouvir o evangelho para a salvação é, como diz Price (1999, p. 3, n. 3), “inovação doutrinária”.

“Exclusivismo”, “Restritivismo”, e “Particularismo”

Este chamado posicionamento histórico da igreja é classificado hoje como “exclusivismo”, “restritivismo”, ou ainda “particularismo”. Mas, alguns autores evitam estes termos devido à sua conotação negativa.

Alguns como Stott (1997, p. 332), Wright (1997, p. 43), Netland (1991, p. 34), Von Engen (1996, p. 172), e ainda outros (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 15-16), destacam que estes termos, especialmente o primeiro, são inadequados devido ao conceito negativo implicado. Eles dão a impressão de querer excluir pessoas, carregando as ideias de “mente fechada”, “arrogância”, “insensibilidade”, e assim por diante.

Na verdade, eles são termos de contraste. “Exclusivismo” surgiu recentemente como termo pejorativo usado pelos que são contrários a esta posição (VON ENGEN, 1996, p. 171 n. 9, 172 n. 11). É usado por pluralistas clássicos (e. g. HICK & KNITTER eds., 1992, p. viii). Pinnock e Sanders estabeleceram o termo como referência à posição que não crê na possibilidade de salvação dos não evangelizados (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 16, n. 17).⁹ A escolha de “particularismo” ou “restritivismo” em lugar de “exclusivismo” não parece resolver a questão.¹⁰

Pluralismo (Teocentrismo)

O pluralismo é, entre outras coisas, uma alternativa moderna para a questão dos não evangelizados.

Definição

Segundo Alan Race (apud., Nicholls ed., 1994, p. 32-33) pluralismo é a crença de que não há apenas uma, mas numerosas esferas de contato salvífico entre Deus e o homem. A atividade reveladora e redentora de Deus tem provocado resposta por numerosos meios culturalmente condicionados através da história. Cada resposta é parcial, incompleta, única; mas estão relacionadas umas com as outras em que representam focos culturalmente diferentes de percepção de uma realidade divina última.

A primeira parte da definição acima estabelece que as várias religiões e culturas *provam* que há também várias revelações salvíficas de Deus. Como diz Newbigin (1990, p. 1), pluralismo não é apenas admitir a realidade de muitas religiões, mas aprovar e celebrar tal fato. A segunda parte fala que cada resposta é condicionada e diferente, embora válida. A implicação é que qualquer noção de superioridade de uma ideologia ou religião sobre outras é necessariamente errada (CARSON, 1996, p. 19). O pluralismo, com diz Stott (1997, p. 332), prega a validade das muitas religiões por si mesmas, abrindo mão de toda e qualquer declaração que implique em superioridade do cristianismo.¹¹ É “um mover-se da insistência na superioridade e singularidade de Cristo e do

Cristianismo para um reconhecimento da validade independente de outros caminhos” (HICK & KNITTER eds., 1992, p. viii).

O Impacto do Pluralismo

Como já foi mencionado, o desafio das muitas religiões não é novo. Braaten (1992, p. 2) lembra que os primeiros cristãos enfrentaram as mesmas questões levantadas hoje contra o evangelho diante da pluralidade de religiões. Wright (1997, p. 18) reforça que cristãos tem mantido sua fé por séculos em países pluralistas como a Índia. Isto quebra a impressão, notada por Netland (1991, p. 4), de que o pluralismo é coisa nova devido à invasão de outras religiões no ocidente.

Por outro lado, todavia, além de ser novidade no sentido de envolver uma discussão ocidental no âmbito de hegemonia cristã depois do imperialismo, colonialismo, e iluminismo, o que é novo, como mencionado no primeiro capítulo, é o fato de que teólogos do meio cristão estão assumindo o pluralismo definido acima.

Entre os pioneiros deste pensamento, Knitter (1990, p. 23 e ss.) coloca Ernst Troeltsch, e Hick (apud., Nicholls ed., 1994, p.67, n. 3) destaca Wilfred Cantwell Smith. Knitter (1990, p. 29) registra a peregrinação filosófica de Troeltsch. Inicialmente ele cria na superioridade do cristianismo, mas no fim de sua vida, em 1923, assumiu a posição de que ninguém pode dizer que uma religião é superior a outra.

Entre protestantes tradicionais, segundo Price (1999, p. 3-4), a questão começa a emergir em 1928, numa consulta realizada em Jerusalém pelo Conselho Missionário Internacional. Depois desta consulta surge o relatório de William Hocking, de tendências pluralistas, provocando grande debate.

John Hick, Paul Knitter, e Stanley Samartha são os três mais proeminentes pluralistas da atualidade chamados de “trio pluralista” por Kim-Sai Tan (NICHOLLS ed., 1994, p. 67). John Hick é, sem dúvida, o mais influente deles (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 13) e o maior representante do pluralismo atualmente (NASH, 1994, p. 13, 29).

Hick tem importância especial para evangélicos devido à sua própria origem evangélica,¹² classificado por Gillis (*Evangelical Quarterly*, 1996, p. 148) como sendo agora inimigo dos evangélicos.¹³ Entretanto, o impacto do pluralismo pode ser percebido porque não só Hick, mas outros proeminentes

teólogos cristãos cruzaram a linha e se tornaram também pluralistas (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 10). Hick e Knitter editaram um livro com contribuição de mais de dez teólogos, todos denominados pensadores cristãos, cujo ponto comum é que todos deixaram posições mais conservadoras e adotam agora o pluralismo (HICK & KNITTER eds., 1992, p. viii). Bruce Nicholls (NICHOLLS ed., 1994, p. 9-10) faz um resumo do impacto do pluralismo no mundo cristão.

Este impacto tem efeito característico no mundo evangélico. Segundo Carson (1996, p. 29-30) sua influência tende a “suavizar” a pregação e leitura da Bíblia, procurando apresentar o evangelho mais a partir das necessidades sentidas e evitando, segundo ele, aspectos mais duros da verdade. Como Piper (1993, p. 128), ele reclama de uma leitura da Bíblia mais sentimental, sem base segura no texto e contexto.

Pluralistas acreditam que aqueles que agora estão adotando uma posição mais aberta em relação aos não evangelizados, crendo que poderão ser salvos, estão a caminho do pluralismo. Race (apud., WRIGHT, 1997, p. 66) diz que os que adotam esta posição eventualmente se tornarão pluralistas. O pluralismo, diz Hick (apud., NICHOLLS ed., 1994, p. 68), é o destino lógico daqueles que sustentam agora esta posição mais aberta em relação aos não evangelizados. Para ele, esta é uma “ponte psicológica” que cai mais cedo ou mais tarde (HICK, 1982, p. 69). É neste sentido que Knitter (1990, p. 116) diz que a lógica requer que se alguém admite o fato da revelação divina fora de Cristo, também deve admitir a possibilidade de salvação fora de Cristo.

Os que admitem a possibilidade de salvação sem ouvir o evangelho dizem que este não é necessariamente o caso. Pinnock (1992, p. 70) entende que pluralistas usam a Bíblia apenas para ganhar cristãos conservadores. Quando John Hick o provoca, dizendo que seu caminho natural é avançar até o pluralismo (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 124-125), Pinnock (ibid., p. 148) responde que não seria avanço, mas mudança total.

Entretanto, o *fato* é que os que agora são pluralistas passaram pelo caminho mais suave de crer na possibilidade de salvação dos não evangelizados. Peter Beyerhaus (Moo ed., 1996, p. 139) acredita que este movimento da posição tradicional para vários modelos inclusivistas e, finalmente, para o pluralismo, mostra que os essenciais da fé cristã estão sendo comprometidos cada vez mais.

De qualquer forma, é possível perceber o grande impacto do pluralismo nos posicionamentos de teólogos importantes.

Paul Tillich (ed. de 1976, p. 96-97), numa palestra proferida em 1965 pouco antes de falecer, afirma:

Al rechazar tanto esta actitud antigua como la de la nueva ortodoxia, debemos aceptar las siguientes presuposiciones sistemáticas. En primer lugar, debo aclarar que las experiencias revelatorias son universalmente humanas. Todas las religiones se basan sobre algo que um hombre recibe dondequiera que está; recibe uma revelación, una experiencia determinada que siempre incluye poderes salvíficos. No se puede separar la revelación de la salvación. Existen tales poderes reveladores y salvíficos en todas las religiones, puesto que Dios há cuidado de contar siempre com un testimonio.

Com estas declarações, Tillich torna-se exemplo da tendência de uma visão mais positiva em relação a outras religiões. Ao afirmar que experiências de revelação são universais e que não se pode separar a revelação da salvação, ele não só rejeita o exclusivismo antigo e a neo-ortodoxia, mas avança em direção ao reconhecimento de que outras religiões possuem revelação salvífica. Mais adiante, Tillich (ed. de 1976, p.98) defende que não é possível falar do significado da história das religiões para a teologia sem este pressuposto.

O assunto se reveste de matizes particulares no contexto da América Latina. Como entender o cristianismo e a suposta singularidade e universalidade de Cristo bem como o papel das outras religiões neste lado do mundo? A inquietação causada por este tipo de questionamento pode ser ilustrada nas palavras de Steuernagel (1996, p.14):

É por isso, também, que falar sobre a universalidade de Cristo no ano 500 da história do (sic) chegada do evangelho a este continente não é fácil, porque não é possível escapar de responder à pergunta pela forma histórica que tal compreensão universal da fé assumiu no continente latino-americano. Sejam claros: o anúncio e a vivência de uma fé e prática eclesial que produz, como aconteceu extensivamente na América Latina, um cristianismo nominal e sincrético, clerical e igrejeiro, com amplos rasgos totalitários e acoplado à manutenção do status quo, acobertador de enormes injustiças e fiador de morte por extermínio, expresso no genocídio de populações indígenas, escravização de populações negras, exploração de mulheres, opressão de muitos e liberdade de poucos, tem a legitimidade de sua proposta de universalidade colocada em cheque de forma profunda.

Estas palavras dão uma noção das considerações específicas a serem incluídas no tratamento da questão para a América Latina. Pablo Richard (1992, p.7) dá um exemplo escrevendo sobre a necessidade de uma hermenêutica bíblica índia construída pelo próprio índio, explorado e oprimido pela colonização, a partir da realidade deste. No contexto da Teologia Latino America, há uma tendência a um ecumenismo mais amplo, ou macro ecumenismo, numa relação mais complexa com “irmãos e irmãs” de outras religiões (BRAKEMEIER, 2004; RIBEIRO, 2010:219ss).

O Pluralismo e a Questão dos Não Evangelizados

A reação de pluralistas em relação à afirmação tradicional de que é necessário ouvir o evangelho e crer nele para salvação pode ser descrita como sendo de revolta (Anderson, 1984, p. 23). Hick (1982, p. 27) diz que isto só é aceito por uma minoria dogmática intransigente. Porque isto entra em conflito com nosso conceito de Deus, que recebemos de Jesus, como Pai celeste amoroso de *toda* a humanidade; poderia tal Ser ter restringido a possibilidade de salvação para aqueles a quem aconteceu terem nascido em certos países em certos períodos da história? (itálicos no original).

O problema básico levantado por pluralistas é que o Deus amoroso não poderia deixar que a maioria da humanidade fosse condenada sem ter oportunidade. Segundo Von Engen (1996, p. 159), a crítica à posição tradicional quanto aos não evangelizados é o ponto de partida da teoria pluralista de John Hick. Para ele, se Deus é amor, e a maioria não teve oportunidade de ouvir de Cristo, é sinal de que há muitas revelações válidas. Erickson (1993, p. 131) lembra que a falta de sucesso missionário diante das grandes religiões mundiais é um dos argumentos citados em favor do pluralismo.

Uma “minoria dogmática intransigente” na citação de Hick acima é apenas um exemplo da crítica contra a posição tradicional. Ela é criticada também como sendo “insensível” (KNITTER, 1992, p. 171), “ignorante” (HICK, 1982, p. 29), “intolerante” (HICK & KNITTER eds., 1992, p. 17. q. v. NETLAND, 1991, p. 302-303), “imoral” (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 249-250),¹⁴ “funesca” (ibid., p. 250), “imperialista” (HICK & KNITTER eds., 1992, p. 20, 142, 149).¹⁵ Uma “violência teológica” (ibid., p. 79), dona de uma postura “ultrajante e de um chauvinismo religioso absurdo” (ibid., p. 141). Nota-se uma carga pesada de adjetivos que apelam para os sentimentos.

O pluralismo tem implicações para outras questões, especialmente a cristologia, que não são desenvolvidas aqui.¹⁶ Para Carson (1996, p. 277-278), está em jogo toda uma visão da realidade, tornando impossível que alguém seja cristão em qualquer sentido e pluralista ao mesmo tempo.

Teólogos evangélicos argumentam que a questão não pode ser resolvida por sentimentos. Packer (KANTZER & HENRY eds., 1990, p. 117) diz que há algo errado com alguém que não tem um sentimento universalista. Nas palavras de Erickson (SAYÃO ed., 1996, p. 113), “não são nossos desejos e vontades que determinam o que é verdade ou não”. Para evangélicos, a questão não é *desejar* a salvação de todos, mas qual é o caminho verdadeiro que conduz à salvação.

Inclusivismo (Cristocentrismo)

Entre os cristãos que insistem em manter a fé na singularidade de Cristo, ganha ímpeto a discussão sobre o papel das religiões mundiais, especialmente tendo em vista os que nunca ouviram o evangelho.

O que segue é a posição daqueles que não querem negar a singularidade da revelação de Deus em Cristo, mas, ao mesmo tempo, sustentam que esta revelação atua de modo salvador também entre os que nunca ouviram o evangelho. Antes de falar sobre o inclusivismo nos grandes grupos cristãos da atualidade, é necessário esclarecer melhor o que é inclusivismo, especialmente na teologia evangélica.

Definição

Para Sanders (1999, p. 17), o inclusivismo afirma que:

Deus salva as pessoas somente por causa da obra de Cristo, mas pode ser que pessoas sejam salvas mesmo que não tenham conhecimento sobre Cristo. Deus lhes concede salvação se elas exercem fé em Deus como se lhes é revelado através da criação e da providência.

Embora a definição acima pareça simples à primeira vista, Wright (1997, p. 66) diz que o inclusivismo é uma posição difícil de definir precisamente. Em resumo, esta posição defende a acessibilidade universal da salvação independente da evangelização (SANDERS, 1992, p. 215).¹⁷ Entretanto, o problema é definir exatamente como isto se dá no contexto religioso geral. É neste ponto que Wright vê dificuldade.

A definição de Sanders não menciona as religiões. Porém, se tal salvação ocorre sem ouvir o evangelho e crer nele, é certo que tal não acontece num vácuo religioso. Isto porque os não evangelizados estão imersos em sua cultura e religião. Carson (1996, p.26-27), que não é inclusivista, define esta posição como aquela que deseja manter as verdades fundamentais do cristianismo e, ao mesmo tempo, afirmar que Deus se revelou de modo salvífico também em outras religiões. Inclusivistas tem que se esforçar para definir melhor como isto acontece. Neste sentido, Beyerhaus (MOO ed., 1996, p. 142) diz que o maior problema para ver uma atividade redentora de Deus a partir da revelação geral é a insistência bíblica contra a idolatria.

Para um melhor entendimento das questões envolvidas, segue-se um resumo do inclusivismo na perspectiva católica, protestante, e evangélica.

O Inclusivismo na Perspectiva Católica

Conforme Knitter (1990, p. 123), católicos entram no século vinte com conceitos inclusivistas.

O divisor de águas (ibid., p. 121) se dá no Concílio Vaticano II ocorrido na primeira metade da década de sessenta. O Concílio produziu três documentos tratando da relação da igreja com outras religiões: *Ad Gentes*, *Lumen Gentium*, e *Nostra Aetate* (PRICE, 1999, p. 5). Neles podem ser encontradas declarações como:

O plano de salvação, dentro da providência divina, e sempre com a graça de Deus torna possível a salvação daqueles que estão além das fronteiras visíveis da igreja e daqueles que não têm conhecimento do evangelho (apud., Ibid).

Aqueles que, não por culpa deles próprios, não conhecem o evangelho de Cristo ou sua igreja, podem alcançar salvação eterna, desde que sinceramente busquem a Deus e, movidos pela graça, esforcem-se pelos seus atos a fazer Sua vontade como conhecida por eles através dos ditames da consciência (apud., BLOESCH, 1978, p. 245).

Desde que Cristo morreu por todos os homens, e desde que a vocação última do homem de fato é uma, e divina, nós podemos crer que o Espírito Santo, de um modo conhecido apenas por Deus, oferece a cada homem a possibilidade de ser associado a este mistério pascal (apud., HICK & KNITTER eds., 1992, p. 21).

Tais declarações não deixam dúvida de que a doutrina oficial católica agora é “fora da igreja há salvação”.

Para os propósitos deste ensaio, é necessário ressaltar apenas alguns pontos. Em primeiro lugar, a expressão “não por culpa deles próprios”, popularizada a partir do Concílio, pressupõe inocência de tais pessoas. Kantzer (CROCKETT & SIGOUNTOS eds, 1991, p. 13), prefaciando um livro que coloca como título esta afirmação em forma de pergunta, e Wright (1997, p. 43), argumentam que esta expressão distorce o conceito bíblico de que todos são pecadores.¹⁸

Paul Knitter (1990, p. 124) observa também que o Concílio não foi claro quanto a “exatamente quão efetiva é a verdade e a graça dentro das religiões”. É por isso que Darlap (RAHNER ed., 1991, p. 1401) percebe que ele representa meramente um estágio no processo de reflexão teológica sobre este assunto, que apenas está começando.

Karl Rahner é de especial importância neste processo. Ele já vinha atuando antes do Concílio questionando a postura tradicional da igreja (PRICE, 1999, p. 4), tornando-se um de seus pensadores principais (ELWELL ed., 1990b, p. 228). Ficou conhecido principalmente por sua teoria dos “cristãos anônimos”.

Pressupondo que Deus deseja salvar todos os homens, e que o homem é intrinsecamente capaz de ouvir Deus, Rahner¹⁹ afirma: 1- Cristo está presente nas religiões não cristãs, agindo nelas pelo Espírito Santo. 2- Em todo lugar há religiões adequadas e legítimas. 3- As religiões não cristãs têm papel positivo na salvação. 4- Adeptos de outras religiões são “cristãos anônimos” quando encontram Cristo anonimamente no amor ao próximo. 5- A Bíblia e os concílios da igreja, incluindo o Vaticano II, são pouco úteis para orientar sobre este assunto, porque surgiram sem contato direto com outras religiões e têm caráter essencialmente apologético.

Nota-se que Rahner foi além do Concílio Vaticano II²⁰ afirmando explicitamente a validade de outras religiões, e a atuação salvadora de Cristo nelas. Ainda que insista em dizer que não se pode saber como exatamente isto acontece, ele declara que “a transcendentalidade do homem... é mediada ... pela experiência histórica” (RAHNER, 1989, p. 371, 374-376). Embora tenha o cuidado de dizer que tal experiência não é necessariamente religiosa, certamente a inclui na imensa maioria dos casos. Newbigin (1990, p. 174) e Wright (1997, p. 62) percebem que, para Rahner, as outras religiões podem ser meios de salva-

ção em Cristo para seus fiéis. Parece que quando fala de “figuras de portadores de salvação na história das religiões” (RAHNER, 1989, p. 377) implica numa substituição dos sacramentos católicos pelos “sacramentos” de salvação destas religiões.

Nota-se também que, embora o Concílio Vaticano II tenha almejado um espírito bíblico (ELWELL ed., 1988, p. 316), Rahner considera que tanto o Concílio como a Bíblia são alheios à questão da presença de Cristo em outras religiões.

Rahner (1989, p. 369, 372) crê ainda que tal salvação se dá mediante a fé, esperança e caridade, e ao mesmo tempo pelos méritos de Cristo. Isto é, pelas obras meritórias dos homens e pela obra de Cristo.

Neste ponto é importante mencionar que Pinnock felicita o Concílio Vaticano II, mas crê que Rahner foi longe demais por dar a impressão de que o bom adepto de outras religiões não precisa crer no evangelho, mesmo que o ouça (NOLL & WELLS eds., 1988, p. 161, 164-165).

O Inclusivismo na Perspectiva Protestante

Aqui vale apenas lembrar que entre os protestantes, desde a década de trinta com o relatório de William Hocking já mencionado, a posição tradicional foi sendo minada. O Conselho Mundial de Igrejas, típico representante dos protestantes, adotou o inclusivismo (HICK & KNITTER eds., 1992, p. 22) e tende para o pluralismo (Nicholls ed., 1994, p. 71), agora chamado de “macro ecumenismo”. Price (1999, p. 4) acredita que o Conselho Missionário Internacional que esteve ligado ao Conselho Mundial de Igrejas foi extinto, provavelmente por falta do que fazer.

O Inclusivismo na Perspectiva Evangélica

Entre evangélicos, o assunto está cada vez mais polêmico. Além da posição mais tradicional, evangélicos têm tido três posturas básicas quanto ao inclusivismo.

Uma postura antiga, e de alguns hoje, é o que Carson (1996, p. 279) chama de inclusivismo “soft”, isto é, “suave”. Esta posição, adotada por alguns do passado como Strong (apud., CROCKETT & SIGOUNTOS eds., 1991, p. 43) e do presente como Packer (SHEDD & PIERATT eds., 1992, p. 124) e Erickson (apud., PINNOCK, 1992, p. 163), é relutante e pessimista. Eles crê-

em que talvez alguns poucos sejam salvos sem ouvir o evangelho. Um dos motivos desta cautela é o problema das religiões e sua idolatria.

Alguns têm adotado uma postura mais agnóstica quanto ao assunto, mas com tendências ao inclusivismo “soft” acima. Stott (1994, p. 222), por exemplo, comentando a história de Cornélio, afirma a necessidade de ouvir o evangelho para a salvação. Em outro lugar é mais relutante, reafirma a necessidade de ouvir o evangelho com base na história de Cornélio, afirmando também crer na salvação da maioria da humanidade, sem saber como Deus fará isto (STOTT, 1997, p. 356-357). C. S. Lewis (1979, p. 36), muito respeitado entre evangélicos, diz não saber se a salvação é só para os que conhecem Cristo, e que Deus não disse nada nas Escrituras sobre os que nunca ouviram o evangelho. Entretanto, Sanders (1992, p. 251-257) reúne várias declarações dele com conotações inclusivistas. Alguns (*CHRISTIANITY & OTHER FAITHS*, 1983, p. 23, 24), concordam com Newbiggin que Jesus se recusou a responder a questão do destino dos que nunca ouviram o evangelho afirmando, entretanto, que a salvação não está necessariamente limitada apenas aos que ouviram. Netland (1991, p. 265 e ss.) resume as posições sobre o assunto, mas não assume uma. Considerado como evangélico (ibid., p.272), Anderson (1984, p. 32, 175) diz “não sei”, mas também declara não poder crer que todos os que nunca ouviram estão inevitavelmente perdidos. Newbiggin (1990, p. 173-183), também muito respeitado entre evangélicos, assume a posição inclusivista com cautela. Anderson (1984, p. 147-148) fala dele como alguém que assume certo agnosticismo neste ponto. Don Richardson (1995, p. 128, 157) diz não esperar a salvação da maioria das pessoas por causa do egocentrismo, mas aproxima bastante a revelação especial da revelação geral. Tiénuu (*CROCKETT & SIGOUNTOS eds.*, 1991, p. 215) crê que a tese de Richardson desemboca no inclusivismo.

Nos últimos anos, porém, está florescendo uma posição entre evangélicos que Carson (1996, p. 279) chama de inclusivismo “hard”, isto é, “firme”. Esta linha tem sido defendida especialmente por Clark Pinnock e John Sanders. A diferença é que a postura não é mais pessimista e relutante. Deseja oferecer uma perspectiva bem positiva. Algo que, até então, alguns criam ser apenas mera possibilidade para poucos, é agora aclamado como verdade a ser assumida, como meio de salvação de muitos. Richard (1994, p. 9) afirmou, em 1994, que a maioria dos evangélicos insistia na posição tradicional sobre a questão dos não evangelizados. Mas Nash (1994, p. 9) foi mais perceptivo, ao afirmar, no mesmo ano, que a influência do inclusivismo estava crescendo. Netland (1991, p. 264) já percebia, três anos antes, o crescente desacordo entre evangélicos sobre o assunto, profetizando futuras controvérsias e divisões. Ainda antes disto, Pinnock (*NOLL & WELLS eds.*, 1988, p. 154) notava grande simpatia não exposta de muitos pelo

inclusivismo, embora tenha iniciado seu livro principal estimando uma maioria ainda adotando a posição tradicional (PINNOCK, 1992, p. 12). Gillis (*EVANGELICAL QUARTERLY*, 1996, p. 140) nota desacordo neste ponto entre Pinnock e Sanders (1992, p. 20). O que parece estar acontecendo é que, em linhas gerais, os evangélicos se mantinham na posição tradicional enquanto o assunto estava latente. Agora que o assunto se tornou patente devido ao impacto do pluralismo, apareceu o desacordo. A Conferência de Lausanne II, realizada em Manila em 1989, deixa a questão em aberto (apud., Nicholls ed., 1994, p. 15). Com a preocupação do impacto do pluralismo, surge um documento nesta Conferência, preparado por Colin Chapman, onde há uma “esperança cautelosa quanto ao destino dos povos não alcançados” (*JOURNAL OF THE EVANGELICAL THEOLOGICAL SOCIETY*, 1990, p. 359-360). Nota-se certa mudança em relação a Lausanne I.

Numa consulta da Comissão de Missões da WEF (Comunhão Evangélica Mundial), realizada em Foz do Iguaçu no Brasil, em outubro de 1999, notou-se uma suavização nas declarações oficiais da Comissão sobre a questão dos não evangelizados.²¹ Bem recentemente, o livro polêmico de Bell (2012), pastor fundador de uma mega igreja evangélica nos Estados Unidos, propôs uma reavaliação de questões picantes como céu, inferno e o destino dos seres humanos, com destaque especial para os que não foram evangelizados.

Quanto à maneira de classificar o inclusivismo, há certa discrepância. Harvie Conn (CROCKETT & SIGOUNTOS eds., 1991, p. 210-202) por exemplo, aproxima autores como Hick e Knitter do inclusivismo. Para ele, o inclusivismo está muito próximo do pluralismo, ao mesmo tempo em que retém certa distinção.

Por outro lado, Clark (CROCKETT & SIGOUNTOS eds., p. 41-43) e Wright (1997, p. 47-48, e n. 13) classificam a posição de Pinnock e Sanders como variações do exclusivismo,²² em contraste com o inclusivismo de Karl Rahner. Wright argumenta que aqueles falam da possibilidade de salvação dos não evangelizados *no contexto* de outras religiões, enquanto este fala que tal pode se dar *através* de outras religiões. Entretanto, este é justamente um ponto no qual ambas as posições, tanto de Pinnock e Sanders como de Rahner, não são claras. Tutu (2012, p.26,34,37), enquanto reclama de cristãos que ofendem os de outras religiões dizendo que eles “são cristãos também, ainda que não se deem conta”, e afirma que “Deus aceita ... toda vida vivida à melhor luz disponível”, também diz que “toda aspiração religiosa encontra sua realização final em Jesus Cristo”.

O fato é que evangélicos atuais debatem o assunto como nunca antes, e o pêndulo parece estar mudando para o outro lado. Já é difícil saber se é possível excluir evangélicos na declaração de Hick (apud., Sanders ed., 1999, p. 59, n. 32) de que o inclusivismo é agora a abordagem mais próxima de um consenso entre cristãos.

Esta é considerada a questão mais eletrizante para evangélicos na atualidade, que clama por uma integração do pensamento bíblico, teológico e missiológico, com decisivas consequências para o futuro da teologia evangélica (RICHARD, 1994, p. 9-10; OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 12).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, temos três grandes perspectivas sobre a relação do cristianismo com as outras religiões que têm implicações não só para a questão dos não evangelizados, mas para toda e qualquer teologia cristã das religiões. Do ponto de vista soteriológico aqui considerado, elas podem ser sumariadas assim:

ECLESIOCENTRISMO. Este posicionamento, firmado no *extra ecclesiam nulla salus* de Orígenes e Cipriano, que se traduziu de maneiras diferentes ao longo da história, significa que, de certo modo, a igreja é mediadora da salvação, pois é necessário que o ser humano, para ser salvo, tenha um mínimo de conhecimento sobre Jesus através da proclamação da igreja.

TEOCENTRISMO. Pressupondo Deus no centro, ou a “Realidade Divina Última”, afirma-se a pluralidade da revelação, isto é, todas as religiões são expressões diferentes de uma mesma revelação divina salvífica. Neste caso, Jesus Cristo é apenas uma das várias revelações divinas salvíficas.

CRISTOCENTRISMO. Neste caso, Jesus Cristo é “o caminho, a verdade e a vida”, isto é, ele é o único caminho da salvação, mas o conhecimento de sua vida e obra e consequente resposta consciente de fé não são indispensáveis para que alguém possa alcançar salvação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Sir Norman. *Christianity and World Religions. The Challenge of Pluralism*. Leicester: Inter Varsity Press, 1984.
- BASINGER, David, & BASINGER, Randall. eds. *Predestinação e Livre-Arbitrio*. Quatro perspectivas sobre a soberania de Deus e a liberdade humana. São Paulo: Mundo Cristão, 1989.
- BELL, Rob. *O amor vence. Um livro sobre o céu, o inferno e o destino de todas as pessoas que já passaram pela terra*. Rio de Janeiro: Sextante, 2012.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1983.
- BERKHOF, L. *Introduccion a la Teologia Sistemática*. Grand Rapids: The Evangelical Literature League, 1973.
- BLOESCH, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology*. Vol. 1. New York: Harper Collins Publishers, 1978.
- BHOGAL, Inderjit S. *Pluralismo e a missão da Igreja na atualidade*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2007.
- BRAATEN, Carl E. *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *Preservando a Unidade do Espírito no Vínculo da Paz*. Um Curso de Ecumenismo. São Paulo: ASTE, 2004.
- CARSON, D. A. *The Gagging of God. Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- CHRISTIANITY & Other Faiths*. An Evangelical contribution to our Multi-Faith Society. Exeter: The Paternoster Press, 1983.
- CROCKETT, William V. & SIGOUNTOS, James G. eds. *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard*. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.
- ELWELL, Walter A. ed. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 1988.
- _____. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 2. São Paulo: Vida Nova, 1990a.
- _____. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 3. São Paulo: Vida Nova, 1990b.
- ERICKSON, Millard J. *Evangelical Mind and Heart*. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
- EVANGELICAL Quarterly*. n. 68. Abril de 1996.
- FERNANDO, Ajith. *The Christian Attitude Toward World Religions*. Responding to the idea that Christianity is just another religion. Wheaton: Tyndale House Publishers, 1987.
- GNANAKAN, Ken. ed. *Salvation. Some Asian Perspectives*. Bangalore: Asia Theological Association, 1992.
- GRENZ, Stanley J. *Pós modernismo*. Um guia para entender a filosofia do nosso tempo. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- HICK, John. *God Has Many Names*. Philadelphia: Westminster Press, 1982.
- HICK, John & KNITTER, Paul F. eds. *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralist Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1992.
- IGUAÇU Covenant*. Foz de Iguaçu: Documento não publicado, 1999.
- JOURNAL of The Evangelical Theological Society*. 33/3. Setembro, 1990.
- KANTZER, K. S. & HENRY, C. F. H. eds. *Evangelical Affirmations*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

- KNITTER, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward The World Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 1990.
- KRAEMER, H. *The Christian Message in a Non-Christian World*. London: Harper & Brothers, 1938.
- _____. *Why Christianity of all Religions?* London: Lutterworth Press, 1962.
- LEWIS, C. S. *A Essência do Cristianismo Autêntico*. São Paulo: ABU, 1979.
- LEWIS, G. R. & DEMAREST, B. A. *Integrative Theology*. Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- MACHADO, Jonas. *Pensamentos Contemporâneos sobre a Singularidade de Cristo e a Singularidade de Cristo em Romanos*. São Paulo: Monografia não publicada, 1999a.
- _____. *Avaliação Exegética do Inclusivismo*. São Paulo: Monografia não publicada, 1999b.
- MARRA, Claudio A. B. ed. *O Catecismo Maior*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, s. d.
- MOO, Douglas ed. *Trinity Journal*. Deerfield: Trinity Evangelical Divinity School. Vol. 17, n. 2, 1996.
- MORRIS, Leon. *Por qué Murió Jesús? Un estudio de teología bíblica*. Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1976a.
- _____. *Creo en la Revelacion*. Miami: Editorial Caribe, 1979.
- NASH, Ronald. *Is Jesus The Only Savior?* Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- NETLAND, Harold. *Dissonant Voices. Religious Pluralism and The Question of Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- NEWBIGIN, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- NICHOLLS, Bruce J. ed. *The Unique Christ in our Pluralist World*. Carlisle: The Pater Noster Press, 1994.
- NOLL, M. A. & WELLS, D. F. eds. *Christian Faith and Practice in the Modern World*. Theology from of an Evangelical Point of View. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- OKHOLM, D. L. & PHILLIPS, T. R. eds. *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids: Zondervan, 1995.
- OLSON, Gordon. *What in The World is God Doing? The Essentials of Global Missions: An Introductory Guide*. Cedar Knolls: Global Gospel Publishers, 1989.
- PEDREIRA, Eduardo R. *Do confronto ao encontro. Uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- PINNOCK, Clark H. ed. *Grace Unlimited*. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975.
- _____. *The Grace of God and the Will of Man*. Minneapolis: Bethany House Publishers, 1995.
- PINNOCK, Clark H. *A Wideness in God's Mercy. The Finality of Jesus Christ in a World of Religions*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- _____. *Flame of Love. A Theology of the Holy Spirit*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996.
- PINNOCK, Clark H. & BROW, Robert C. *Unbounded Love. A Good News Theology for the 21st Century*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1994.
- PINNOCK, Clark H. et al. *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Tradicional Understanding of God*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1994.
- PIPER, John. *Let The Nations Be Glad! The Supremacy of God in Missions*. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
- PRICE, Donald E. *A Importância da Singularidade de Cristo para a Prática Missionária: Ou Será que Só Jesus Salva?* Foz do Iguaçu: Monografia não publicada, 1999.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

- RAHNER, Karl ed. *Encyclopedia of Theology*. The Concise Sacramentum Mundi. New York: The CrossRoad Publishing Company, 1991.
- RIBEIRO, Cláudio de O. *A Teologia da Libertação Morreu? Reino de Deus e Espiritualidade Hoje*. São Paulo/Aparecida: Santuário/Fonte Editorial, 2010.
- RICHARD, Pablo. Hermenêutica Bíblica Índia. Revelação de Deus nas religiões indígenas e na Bíblia (depois de 500 anos de dominação). In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/São Leopoldo: 1992/1, n.11, p.7-20.
- RICHARD, Ramesh P. *The Population of Heaven*. A Biblical Response to the Inclusivist Position On Who will be Saved. Chicago: Mood Press, 1994.
- RICHARDSON, Don. *O Fator Melquisedeque*. O Testemunho de Deus nas Culturas Através do Mundo. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- SANDERS, John. *No Other Name*. An Investigation into the Destiny of the Unevangelized. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- SANDERS, John ed. *E Aqueles que Nunca Ouviram?* Três pontos de vista sobre o destino dos não-evangelizados. Arapongas: Aleluia, 1999.
- SAYÃO, Luiz A. ed. *Vox Scripturae*. Revista Teológica Latino-Americana. Vol. VI, n. 1, Março de 1996.
- SHEDD, R. P. & PIERATT, A. eds. *Imortalidade*. São Paulo: Vida Nova, 1992.
- STEUERNAGEL, Valdir R. A Universalidade de Cristo. In: STEUERNAGEL, Valdir R.(ed.). *E o Verbo Habitou entre Nós – Para Todos os Povos*. Curitiba: Encontro Editora, 1996, p.11-22. (CLADE III)
- STOTT, John. *John Stott Comenta o Pacto de Lausanne*. São Paulo/Belo Horizonte: ABU/Visão Mundial, 1984.
- _____. *A Mensagem de Atos*. A Bíblia fala Hoje. São Paulo: ABU, 1994.
- _____. *Ouçã o Espírito Ouçã o Mundo*. Como ser um cristão contemporâneo. São Paulo: ABU, 1997.
- TILLICH, Paul. *El Futuro de las religiones*. Argentina: Aurora, 1976, 118p.
- TUTU, Desmond. *Deus não é cristão: e outras provocações*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.
- VASCONCELOS, Pedro L. *Fundamentalismos. Matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- VON ENGEN, Charles. *Mission on the Way*. Grand Rapids: Baker Book House, 1996.
- WILES, J. P. ed. *As Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1984.
- WILLIAMS, Terri. *Cronologia da História Eclesiástica*. São Paulo: Vida Nova, 1993.
- WRIGHT, Chris. *Thinking Clearly about The Uniqueness of Jesus*. Thinking Clearly Series. London: The Evangelical Alliance, 1997.

¹ Texto produzido para a Mesa Redonda sobre o tema "Pressupostos Teológicos de Rob Bell e Don Carson" na 6ª Jornada Científica ocorrida na Faculdade Teológica Batista de São Paulo em 20 de Setembro de 2014.

² O autor fez estudos de pós doutoramento em História Antiga pela UNICAMP e estágios na Universidade de Oxford, Inglaterra, e Israel. É Doutor em Ciências da Religião e Mestre em Teologia. Atua como professor na Faculdade Teológica Batista de São Paulo na área de Novo Testamento, grego, e disciplinas relativas ao Judaísmo Antigo e Cristianismo Primitivo.

³ Os temas, aqui não tratados, do castigo eterno consciente (posição tradicional da igreja sobre o inferno) em contraste com o aniquilacionismo ou universalismo, e da evangelização *post mortem*, geralmente acompanham as discussões sobre o destino eterno dos não evangelizados.

Estes temas aparecem nos livros de Bell e Carson.

⁴ "Revelação Geral" é, grosso modo, a revelação de Deus na criação e na consciência humana fora do contexto bíblico. Quanto à definição ver: Morris (1979, p. 43-65), Clark (Crockett & Sigountos eds., 1991, p. 35-45), Erickson (ibid., p. 210, n. 3), Lewis e Demarest (1987, p. 61 e ss.), Rahner (1991, p. 1453 e ss.), Berkof (1973, p. 140-146).

⁵ Paul Knitter (1990, p. 121) informa que Cipriano apenas aplicou esta expressão que, na verdade, foi formulada por Orígenes.

⁶ Sanders (1992, p. 22) argumenta que o Pacto não deixou o assunto decidido, valendo-se de um comentário posterior de Stott. Entretanto, as declarações citadas acima implicam na necessidade de ouvir o evangelho para salvação.

⁷ Isto é chamado de "escândalo da particularidade" (Newbigin 1990, p. 72; Rahner 1989, p. 367).

⁸ João 1.9 é frequentemente entendido assim (Machado, 1999b, p. 13-15).

⁹ Entretanto, segundo Stott (1997, p. 331, n. 4), as categorias "exclusivismo", "inclusivismo", e "pluralismo" foram empregadas primeiro por Alan Race em 1982.

¹⁰ Von Engen (1996, p. 171 e ss.) discute a questão, e propõe "evangelismo". Price (1999, p. 1, n. 1) critica a tentativa de Von Engen como caricatura. Hick (OKHOLM & PHILLIPS eds., 1995, p. 246) chega a ser irônico quanto ao uso dos termos.

¹¹ O pluralismo é diferente do universalismo porque este último mantém a superioridade da revelação cristã, ainda que afirme a salvação universal. Mesmo que pluralistas como John Hick sejam universalistas (Nash, 1994, p. 21, 45), a ênfase do pluralismo é a igual validade das várias religiões. Sanders (1992, p. 115) registra que muitos universalistas proeminentes se tornaram pluralistas.

¹² Ele descreve sua peregrinação espiritual em *God Has Many Names*, 1982, p. 14 e ss.

¹³ Não está claro se Gillis quer dizer que Hick se considera assim, ou se evangélicos o consideram assim. De qualquer forma, a expressão é infeliz.

¹⁴ Embora o sentido de "imoral" aqui não seja ético, Hick usa uma linguagem altamente emocional. Veja também as críticas de Diver e Ruether (Knitter, 1990, p. 164).

¹⁵ O termo se refere à superioridade religiosa imposta pela cultura ocidental cristã. Carson (1996, p. 145, 271-272) lembra, entretanto, que os primeiros cristãos viveram numa condição de inferioridade cultural num mundo pluralista. Hick (1982, p. 7) está errado quando diz que somente neste tempo o cristianismo está tomando consciência do pluralismo religioso.

¹⁶ Estas questões foram esboçadas em outro lugar (Machado, 1999a, p. 7-14).

¹⁷ Nesta mesma página citada, Sanders diferencia o inclusivismo do que chama de "esperança maior". Este último conceito inclui os que pensam na acessibilidade universal da salvação, mas não sem evangelização, ainda que esta ocorra após a morte. Inclusivismo é a posição que crê que pessoas não evangelizadas poderão ser salvas, antes da morte, se responderem com fé à revelação que tiveram.

¹⁸ Uma coisa é afirmar que os que não ouviram têm menor responsabilidade do que os que ouviram. Outra coisa é afirmar que são inocentes. Fernando (1987, p. 124) crê que tanto as bênçãos do evangelho como a culpa universal devem igualmente ser enfatizadas.

¹⁹ As fontes deste parágrafo são Rahner, 1989, p. 366-377; Rahner ed., 1991, p. 193, 1403; e Elwell ed., 1990b, p. 229.

²⁰ Ele declara que o Concílio foi "reservado" quanto à maneira que a revelação salvífica de Deus se manifesta fora da Bíblia (RAHNER, 1989, p. 368).

²¹ Esta suavização é percebida quando se compara as afirmações do *Iguaçu Covenant* (1999, p. 2-3) com o Pacto de Lausanne. Naquele não há afirmações explícitas negando a possibilidade de salvação através da revelação geral, como no Pacto de Lausanne mencionado linhas atrás.

²² Geivett e Phillips (Okholm & Phillips eds., 1995, p. 214) observam que os que não querem classificar o inclusivismo assim, o fazem porque ele não se enquadra.