TIAGO ALBUQUERQUE



GRAÇA INGLÓRIA

Introdução e crítica à doutrina da salvação universal

2ª EDIÇÃO
Revista e Ampliada

Para o Otavinho, que creu que o evangelho poderia transformar qualquer um, que se aproximou quando os outros só viram um caso perdido, que me mostrou a graça de Deus pela qual fui salvo.

A mudança estratégica registrada em Atos 16 talvez seja a mais impactante da história do cristianismo. O Espírito Santo impeliu Paulo a rumar à Macedônia, e não à Bitínia, à Europa ou à Ásia, levando o evangelho a se expandir por toda a Europa. E foi o Velho Continente que acabou por dar ao mundo alguns dos movimentos cristãos mais importantes. Nos últimos tempos, passamos a nos referir aos europeus como uma sociedade pós-religiosa com uma cultura judaico-cristã em declínio. Se buscarmos as raízes dessas mudanças, fatalmente haveremos de encontrar, entre tantos malefícios, a famigerada ideia de que não haverá uma condenação eterna, pois, ao fim e ao cabo, todos receberão da parte de Deus anistia ampla, geral e irrestrita. Essa é a essência da crença no universalismo. E, nesta obra, Tiago Albuquerque nos faz ver que o Brasil está a trilhar o mesmo caminho que levou a Europa a se transformar num continente de igrejas fechadas. Se os europeus tivessem atentado para advertências como as contidas neste livro, não estariam hoje a viver um cristianismo decadente. Que os crentes tupiniquins possam ler esta obra e abrir os olhos enquanto há tempo!

Roberto Kedoshim
Editor do Notícias de Sião *e colunista do* Cafetorah
Pastor na Igreja Evangélica Baptista de Barcelos, Portugal

Será que, por fim, Deus salvará todos os seres humanos? Essa é a pergunta que Graça Inglória busca analisar e responder. A obra revela como a concepção de uma salvação universal dos seres humanos (e até mesmo de Satanás e seus demônios) é tão antiga quanto Orígenes, e permanece nos escritos e nas pregações de vários pastores e teólogos contemporâneos. Ainda que essa ideia tenha sido rejeitada, ao longo dos séculos, pela maioria dos pensadores cristãos e dos concílios eclesiásticos como contrária ao ensino das Escrituras, alguns pregadores de nossos dias insistem em defendê-la. Tiago Albuquerque apresenta uma visão bíblica sobre o tema com base na teologia dos Escritos Joaninos e mostra por que a crença na realidade do inferno e do juízo eterno contra os ímpios precisa ser ensinada e confessada pela igreja que deseja permanecer pura a Cristo e à sua Palavra. A igreja de língua portuguesa certamente se beneficiará com a leitura deste livro!

Tiago Abdalla
Professor de Antigo Testamento no Seminário Bíblico Palavra da Vida
Pastor na Igreja Batista Nova Esperança, Atibaia

Religião sem conhecimento de Jesus? É possível! Quase oito bilhões de nós pertencemos a alguma religião ou as criamos para atender às necessidades espirituais divinamente constituídas. A salvação sem o conhecimento de Jesus, no entanto, é impossível, afirma o autor de Graça Inglória de acordo com a Bíblia. Os autores do Novo Testamento estabelecem conexões teológicas e missionárias perfeitamente claras entre a provisão de Deus para a salvação no Senhor Jesus, o conteúdo do evangelho em sua morte e ressurreição e o convite para crer nele como a única condição para todas as pessoas em todos as épocas e em todos os lugares. Deixe o coração de Deus, a Bíblia, e Tiago Albuquerque gerarem convicção e estimularem atividades para proclamar o *único* nome pelo qual todos devem ser salvos.

Ramesh Richard, Th.D, Ph.D
Engajamento Teológico Global e Ministério Pastoral no Dallas Theological Seminary
Presidente do Ramesh Richard Evangelism and Church Health (RREACH)

Este livro de Tiago Albuquerque expõe a história, os ensinos e os desafios do universalismo. Como é sabido, essa proposta doutrinária defende, em última análise, que a salvação é a herança reservada a todas as criaturas racionais de Deus, inclusive o diabo e os demônios. No caso dos seres humanos, o universalismo realça que ninguém provará a perdição eterna, nem mesmo os indivíduos que rejeitam a mensagem do evangelho, visto que, conforme destacam, Cristo pagou pelos pecados do mundo inteiro! Detectando habilmente os pressupostos equivocados dessa vertente heterodoxa, mostrando as falácias que subjazem esses mesmos pressupostos e expondo, afinal, suas nocivas implicações, o autor fornece ferramentas para que os homens zelosos da

verdadeira mensagem cristã formulem respostas maduras e inteligentes aos oponentes do verdadeiro evangelho. Tudo isso faz com que este livro seja um material importantíssimo nas mãos dos pregadores e mestres da Palavra, que, sempre desafiados em sua árdua tarefa de defesa, precisam continuamente de espadas bem afiadas.

Marcos Granconato, Th.M
Pastor na Igreja Batista Redenção

Qualquer estudo que analise de perto o universalismo e o que a Bíblia diz contra esse pensamento é de grande valor no desejo de sermos bíblicos em nossa fé. Portanto, este trabalho é bem-vindo, pois fornece um *tour* completo da discussão e aponta para a direção que as Escrituras tomam. Este escrito é um esforço importante para manter o valor do evangelho na frente da igreja.

Darrell L. Bock, Ph.D
Diretor executivo do Centro de Lideranca Cristã e Engajamento Cultural Howard Hendricks
Professor Pesquisador de Estudos do Novo Testamento no Dallas Theological Seminary

Universalismo é a crença segundo a qual todos, sem exceção, serão salvos; aniquilacionsimo é a crença segundo a qual alguns serão salvos, enquanto outros deixarão de existir. Emotivamente, eu gostaria que ambas fossem verdades encontradas nas Escrituras, mas não são. Mateus 25.46 fala tanto de punição eterna (*κόλασιν αἰώνιον*) para incrédulos como de vida eterna (*ζωὴν αἰώνιον*) para os que creem. Por mais triste que seja, é verdade que Jesus ensinou a existência de um tormento eterno. Por essa razão, entre outras, um livro como este torna-se muito relevante em nossos dias.

Roque N. Albuquerque, Ph.D

Professor da UNILAB
Pastor na Igreja Batista do Calvário

Vivemos uma época em que o evangelho tem sido distorcido por aqueles que deveriam defendê-lo. O ensino da salvação universal e da remodelagem do inferno é uma dessas graves distorções que enfretamos atualmente. O livro do pastor Tiago vem suprir a literatura nacional com uma sólida análise das Escrituras sobre o assunto. O pastor Tiago nos convida a voltar para a Palavra de Deus e a encontrar nela a verdadeira resposta aos nossos problemas. É um convite a viver confiando apenas no que Deus diz sobre a realidade da vida. Tenho plena convicção de que o leitor será ricamente abençoado não apenas do ponto de vista do rigor bíblico, mas também da espiritualidade cristã que este livro transmite.

Valbert Veras, Ph.D
Professor e Deão Acadêmico do SIBIMA

Pastor na Igreja Batista Maanaim

Prefácio à primeira edição

Atos 4.12 diz: “E não há salvação em nenhum outro, pois, debaixo do céu não há nenhum outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos”.

Com frequência, é difícil ser cristão. Nós servimos a um Deus amoroso que enviou seu Filho Jesus para buscar e salvar o perdido. Nós todos temos aprendido a amar a Deus, sabendo que ele é amor. Ele perdoa, protege e está preocupado com a humanidade. A dificuldade surge quando precisamos lidar com a santa justiça de Deus. Esforçamo-nos para explicar como um Deus amoroso poderia criar um plano de punição eterna.

A questão do amor de Deus e de suas santas exigências tem sido abordada de várias maneiras, e uma delas acaba limitando sua santidade. Quando limitamos ou minimizamos a santidade de Deus (ou qualquer outro atributo), começamos a inserir a ideia humana sobre como Deus deveria ser. Temos limitado a santidade de Deus e enfatizado seu amor ao redefinir o inferno. Inferno, como o lugar da justa punição divina para o pecado do homem e sua rejeição ao Filho de Deus, Jesus.

Essas limitações são vistas nas várias formas de se limitar o inferno. Primeiro, limita-se sua duração, afimando não haver nenhum plano de punição eterna. Segundo, apagando o inferno e ensinando que a pecaminosidade humana apenas cessa de existir, ou seja, tem-se o aniquilacionismo. Por último, a atual visão popular de que ninguém é digno do inferno, que o amor de Deus vence e que todos finalmente serão salvos.

Os universalistas ensinam que todos vão para o céu. Antigamente, era fácil distinguir esse ensino da clara mensagem das Escrituras. No entanto, hoje, o universalismo foi remodelado e se apresenta como um ensinamento bíblico, como uma verdade, no sentido de que *todos* são salvos. Esse novo tipo de universalismo é

denominado “universalismo cristão” ou, às vezes, “misericórdia estendida”. Sua mensagem é que a obra de Cristo na cruz não é excludente.

Meu amigo Tiago Albuquerque perquisou a história do universalismo até os dias atuais. Tiago tem centrado sua investigação no ensino contemporâneo e em seu impacto no Brasil. Através de um cuidadoso trabalho exegético e teológico, ele examina o ensino joanino nas Escrituras para desenvolver uma compreensão da salvação. Qual é o verdadeiro evangelho? Esse é o cerne da questão para a salvação do homem. É de importância eterna porque seus efeitos são eternos. Todos os homens são salvos universalmente ou a salvação é unicamente pela fé na obra de Jesus Cristo na cruz?

As implicações são numerosas, para não mencionar a questão do destino eterno. Evangelho puro. Não devemos permitir que o poder da mensagem do evangelho seja adulterado com um pensamento fácil, universalista. Não podemos deixar o ensino de que “todos os caminhos levam para o céu” dentro da nossa mensagem do evangelho. A única verdade é a Bíblia. Essa é a verdade e nós devemos mantê-la. Devemos proclamá-la. Não devemos ter vergonha disso.

É o evangelho que salva. Ele é exclusivo, e os homens que morrem devem ouvi-lo claramente. Todo aquele que se aproxima de Deus deve vir nos termos de Deus. As páginas que se seguem vão equipá-lo a permanecer firme na verdade do evangelho e na Palavra de Deus. Obrigado, Tiago, por nos equipar.

Richard Goertzen, D. Min.

Presidente da Slavic Gospel Association
Pastor na Shades Mountain Community Church, Birmingham, Alabama

Prefácio à segunda edição revisada e ampliada

No momento em que esta segunda edição está em produção, o Brasil é vítima de mais um modismo do mundo gospel. Agora, os debates acalorados nas redes sociais estão por conta de algo conhecido como *teologia da hipergraça* ou *teologia do coaching*, uma reapresentação diluída da teologia da prosperidade. Aquela só difere desta por prometer saúde emocional e prosperidade existencial no lugar de saúde física e prosperidade financeira. A fórmula, porém, é basicamente a mesma.

Apesar de a teologia do coaching, como movimento, apresentar novidades, principalmente ao lançar mão de recursos modernos de produção visual e mensagens motivacionais, seu cerne é bastante antigo. Trata-se simplesmente de deturpações da mensagem bíblica para a satisfação de quem ouve e de quem prega, uma nova roupagem dada ao evangelho, a fim de torná-lo mais palatável ou agradável. Foi a partir dessa lógica que inúmeras heresias surgiram ao longo da história da igreja.

É possível dizer que as heresias são tão antigas quanto o próprio cristianismo. Em Atos 15.1, lemos que algumas pessoas estavam ensinando aos gentios que, se eles não se circuncidassem, conforme o costume de Moisés, não poderiam ser salvos. O nome dado aos que defendiam essa prática é “judaizantes”. No mesmo capítulo, a partir do versículo 28, lemos o texto enviado aos irmãos que sofriam com esses ataques — resposta elaborada pela reunião que ficou conhecida como Concílio de Jerusalém:

> Pois pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não impor a vocês maior encargo além destas coisas essenciais: que vocês se abstenham das coisas sacrificadas a ídolos, bem como do sangue, da carne de animais sufocados e da imoralidade sexual; se evitarem essas coisas, farão bem. Passem bem. Os

> que foram enviados partiram para a Antioquia e, tendo reunido a comunidade, entregaram a carta. Quando a leram, ficaram muito alegres pelo consolo recebido. (At 15.28-31)

Podemos observar que, desde o início, lá na igreja primitiva, o Espírito Santo age provendo sabedoria e graça a seus servos no combate às doutrinas erradas. É pedagógico ler que os irmãos vítimas da heresia judaizante se sentiram consolados com a carta que lhes fora enviada, pois o evangelho que aponta nosso pecado é o mesmo evangelho que anuncia perdão em Cristo, em quem o fardo é leve, e o jugo, suave.

Esse episódio também ensina que a defesa dos dogmas cristãos não pode ser confundida com uma atitude de patrulha militar, pois essa não é a marca da genuína defesa da fé. Portanto, o atual imaginário evangélico brasileiro, de que não se pode defender a verdade, sob pena de se praticar coerção alheia ilegítima, não se sustenta. Quem elucida muito bem esse ponto é Wolfhart Pannenberg:

> A associação de dogmatismo da doutrina com fixação jurídica e coerção estatal desempenhou, ainda por muito tempo, até a Modernidade, um papel perigoso na história do cristianismo, justamente também na cristandade ocidental. Com ela, o dogma adquiriu má fama. Mas dogma e coerção de fé não são a mesma coisa. A coerção da fé foi apenas um meio para decidir a controvérsia sobre a verdade de dogmas, e não foi apenas um meio reprovável — como ficou evidente —, mas também um meio inadequado para sua finalidade.[1]

Cabe repetir: dogma e coerção de fé não são a mesma coisa. Ao combater heresias, não estamos agindo como fanáticos ou coagindo a fé alheia; estamos simplesmente dizendo que existe um limite bíblico que deve ser estabelecido, existem dogmas que não podem ser transgredidos. Para isso, não lançamos mão de coerção, mas de argumentos, esforço intelectual, oração, erudição, estudos e mais estudos.

Destacar apenas o episódio de Atos, contudo, pode dar lugar a um erro de interpretação, no sentido de considerar uma repreensão boa e correta somente se demonstrar diretamente mais graça que juízo. Não queremos que o leitor se confunda como o interlocutor imaginário de Paulo em Romanos 6.[2] Para isso, é preciso lembrar que Paulo não alivia a crítica aos hereges de Filipos ao chamá-los de cães (Fp 3.2). Além disso, Judas, irmão do Senhor, vaticinou, em sua carta contra os heréticos chamados de protognósticos, já no primeiro século:

> Ai deles! Porque seguiram o mesmo caminho de Caim e, movidos por ganância, caíram no erro de Balaão, e foram destruídos na revolta de Corá. Esses são como rochas submersas nas festas de fraternidade que vocês fazem, banqueteando-se com vocês sem qualquer receio. São pastores que apascentam a si mesmos; são nuvens sem água impelidas pelos ventos; são árvores que, em plena estação dos frutos, continuam sem frutos, duplamente mortas e arrancadas pela raiz; são ondas bravias do mar, que espumam as suas próprias sujeiras; são estrelas sem rumo, para as quais está reservada a mais profunda escuridão, para sempre. (Jd 11–13)

No século 2, Irineu de Lyon escreveu uma de suas principais obras, com o objetivo de combater justamente o gnosticismo, desenvolvido a partir daquelas ideias embrionárias refutadas por Judas. Segundo J. N. D. Kelly, o gnosticismo era “produto do sincretismo. O gnosticismo alimentava-se de fontes judaicas, pagãs e orientais, e trazia uma postura peculiar e certas ideias características para a solução do problema do mal e do destino humano”.[3] O gnosticismo foi uma heresia que tentava diminuir o caráter de Deus e deturpar quase todos os ensinamentos bíblicos, desde a trindade até a natureza do homem, inserindo mitologias à verdade de Deus. A obra de Irineu, chamada *Contra as heresias*, é extensa, dividida em cinco partes. Nela, o bispo de Lyon faz uma exposição sistemática da heresia para depois atacá-la, estabelecendo muitos dos fundamentos da ortodoxia cristã que são concebidos hoje como ponto pacífico de doutrina. Por exemplo, ao

refutar a ideia gnóstica que aludia ao Deus do Antigo Testamento como um demiurgo, ele afirma:

> Portanto, não se pode conhecer a grandeza de Deus porque é impossível medir o Pai; mas, segundo o seu amor — visto ser este que nos leva a Deus, por meio de seu Verbo —, os que lhe obedecem sempre aprendem que existe um Deus tão grande que é ele que de *per si* criou, fez, harmonizou e contém todas as coisas, e, entre todas elas, nós mesmos e nosso mundo. Também nós, portanto, fomos criados por ele com tudo o que o mundo encerra. E é dele que a Escritura afirma: "Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida" [Gn 2.7]. Portanto, não foram os anjos que nos plasmaram — os anjos não poderiam fazer uma imagem de Deus — nem outro qualquer que não fosse o Deus verdadeiro, nem uma potência que estivesse afastada do Pai de todas as coisas. Nem Deus precisava deles para fazer o que em si mesmo já tinha decretado fazer, como se ele não tivesse suas próprias mãos! Desde sempre, de fato, ele tem junto de si o Verbo e a Sabedoria, o Filho e o Espírito. É por meio deles e neles que fez todas as coisas, soberanamente e com toda liberdade, e é a eles que se dirige, quando diz: "Façamos o homem à nossa imagem e semelhança" [Gn 1.26], tirando de si mesmo a substância das criaturas, o modelo daquilo que fez e a forma dos adornos do mundo.[4]

Observe como algo que hoje é considerado doutrina cristã ortodoxa basilar já precisou ser defendido vigorosamente para que uma heresia não subsistisse. Essa regra vale para tantas outras heresias, como a que questiona a divindade de Jesus, a que deturpa o papel da igreja na salvação do crente ou a que devaneia acerca do estado do homem depois da morte.

Qual é a relação de tudo isso com este livro? Nas páginas que se seguem, você encontrará uma vigorosa defesa da doutrina bíblica da salvação precedida de uma didática exposição da heresia que essa doutrina combate, qual seja, o universalismo — defesa de que a salvação é universal, com uma variação ou outra a depender

do teórico, consistindo em que, no final, todos serão salvos. Como bem expõe o autor, não se trata de heresia recente, tendo Orígenes como um importante articulador e defensor (observe que também data do século 2!).

Embora o universalismo não seja uma heresia elaborada na última conferência de jovens inundada por luz negra, *strobe* e música emocionante, ainda precisa ser combatida, visto que insistente. Infelizmente, como bem prova o autor, é possível observar um fenômeno particularmente brasileiro em defesa do universalismo, o que ele chama de “universalismo tupiniquim”, portanto é urgente que se construa e divulgue uma doutrina da salvação pela graça, de acordo com as Sagradas Escrituras, direcionada especialmente aos crentes brasileiros do século 21, que fale a nós, da mesma forma como se fez com os crentes de Antioquia, Síria e Cilícia, quer dizer, com sabedoria, zelo, firmeza e misericórdia.

Reforçamos: toda heresia deve ser combatida, desde o universalismo até a assim chamada hipergraça, passando pela ideia de que o homem é o centro de Jesus e de que alguém pode se achar tão justo que não se vê como inferior a Deus. Toda heresia é como um câncer que, embora ataque apenas um tipo de célula, é capaz de prejudicar todo o corpo. Por isso, o antídoto deve ser aplicado com firmeza e misericórdia, para que o câncer seja extirpado sem que o corpo saia prejudicado. Como diz Tiago Albuquerque em sua conclusão, “o universalismo não traz nenhuma glória a Deus e, por isso, não pode ser nem aceito nem tolerado como uma perspectiva cristã válida”.

As antigas heresias ressurgem com microfones caros, cabelos lambuzados de gel e milhões de visualizações no YouTube. É urgente retornarmos aos antigos padrões oriundos da Bíblia para proteger a igreja dos males da doutrina pagã. Não podemos aceitar o universalismo ou qualquer outra doutrina herética que simule roubar a glória devida a Deus, e a defesa da sã doutrina por meio de escritos como este que você tem em mãos deve ser sempre feita com temor e tremor, objetivando justamente a exaltação da glória de Deus!

SDG

Yago Martins e João Guilherme Anjos

Editores

Introdução

Não, este livro não é fogo amigo! E espero que não acabe nem em pizza nem em feijoada! A pós-modernidade é uma faca de dois gumes. Enquanto, por um lado, providencia oportunidades históricas únicas e oferece esperança aos sonhadores cujos sonhos foram roubados pela modernidade, por outro lado e ao mesmo tempo sangra a verdade, e seu cinismo quanto à possibilidade de conhecê-la é a flâmula que meneia em seu mastro. Os cristãos vibram com o primeiro corte, mas defendem-se e denunciam o segundo. E tal é o propósito deste livro: denúncia e defesa!

Denunciaremos aqueles que tentam ressuscitar erros soterrados no passado e retomam os males que deveriam ficar apenas como lição arquivada na memória histórica do cristianismo. E é isso o que os proponentes do universalismo fazem! Tiram as ataduras que envolvem um defunto de mais de 1600 anos, na esperança de que ele possa fazer melhor do que aqueles que estão lutando, sem descanso, até agora. O universalismo pode ter tentado colocar botox, mas não conseguiu esconder seu odor pútrido que denuncia onde ele estava. Pode estar alinhado ou alinhavado com o espírito pós-moderno, mas continua a ser um tipo de “algodão-doce teológico” — bonito e vistoso, mas sem nenhum valor nutritivo.

E, como se isso não bastasse, existe um agravante em seu retorno. Parece que demônios, cânceres e heresias têm a característica comum de voltar ainda mais graves da segunda vez. Sem fugir à regra, não existe, penso, nenhum outro momento na história em que essas ideias pudessem ser mais atraentes que na atual pós-modernidade. A inverdade sempre existiu. Mas, se, no passado, ela apenas soprava contra sua antônima, agora esses ventos se tornaram um vendaval e tudo coopera para sermos levados nessa direção. Na pós-modernidade,

> toda verdade, incluindo a moralidade, torna-se subjetiva, uma questão de ponto de vista, preferência e gosto pessoal. Em um mundo como este, à semelhança do tempo dos juízes, cada um faz o que é correto aos seus próprios olhos; mas, *ao contrário* do tempo dos juízes, isso deixou de ter conotação acusatória verdadeiramente iluminada. Tudo é fluido, a doutrina está morta e a diversidade impera.[5] (Grifo do autor.)

Com o assassinato da verdade, toda e qualquer certeza é tida como soberba e prepotência, enquanto a incerteza e a ignorância são tidas como virtudes que merecem perseguição. Essa tentativa de envergar a verdade até que ela se quebre tem sido o plano diretor da pós-modernidade. Não é à toa que alguns observam o cristianismo, com sua roupagem pós-moderna, como um campo de batalha no qual mocinhos e vilões parecem ser frutos de um mesmo ventre e, enquanto um abana o fogo da verdade para que permaneça aceso, o outro joga água para cercear seu calor. O incerto pensamento da incerteza procura escalar os muros da igreja para convencê-la a parar de lutar, tornando-a mais pacífica, simpática, contextualizada e bacana, e a esquecer essa história de violência e teimosia em ser "coluna e baluarte da verdade" (1Tm 3.15).

A verdade não pode morrer! Haverá luta! Se Joaquim me permitisse usar seus versos com ligeiras modificações para expressar minhas intenções nesse assunto, eu diria: "Mas se ergues da justiça a clava forte/verás que um filho teu não foge à luta/nem temes quem te adora a própria morte, verdade amada".[6] A grande conquista e o triunfo dessa batalha serão a perpetuação da validade de conhecer e ser liberto pela verdade, somente a verdade, e nada mais que a Verdade.

MacArthur foi perspicaz quando resumiu que

> (…) as principais ferramentas [do pós-modernismo] que estão sendo usadas para realizar isso são: "o relativismo, o subjetivismo, a negação de todo dogma, a dissecação e o aniquilamento de toda definição clara, o questionamento implacável de todo axioma, a exaltação indevida do mistério e

> do paradoxo, o exagero deliberado de toda ambiguidade e, acima de tudo, o cultivo da incerteza a respeito de *tudo*.[7] (Grifo do autor.)

E adiante, mais uma vez, ele acerta quando aponta o remédio. Mesmo que a pós-modernidade ofereça inúmeras oportunidades para salgar e luzir o mundo,

> a pior estratégia para ministrar o evangelho num clima assim é os cristãos imitarem a incerteza ou ecoarem o cinismo da perspectiva pós-moderna — e arrastarem a Bíblia e o evangelho para dentro dessa perspectiva. Em vez disso, precisamos afirmar, *de modo contrário* ao espírito desta época, que Deus falou com a maior clareza e autoridade, de modo definitivo, através de seu Filho (Hb 1.1-2). E temos, nas Escrituras, o registro infalível dessa mensagem (2Pe 1.19-21).[8] (Grifo do autor.)

Não estou afirmando que qualquer diferença de compreensão da Escritura conduzirá as pessoas ao inferno. Acredito na intenção do Espírito Santo de munir seus discípulos com sua iluminação, a fim de que cada um compreenda sua revelação na Escritura (1Jo 2.20). Mas penso que as linhas que separavam a interpretação cabível de heresia estão sendo grandemente esticadas pela pós-modernidade. E o condicionalismo e o universalismo perfazem, respectivamente, os passos em direção ao enfraquecimento do evangelho da cruz do Salvador. Principalmente porque as razões para essas mudanças não parecem vir de dentro da revelação divina, mas são implantadas nas informações bíblicas de fora para dentro do texto. Esse movimento sempre afasta os homens da verdade.

O apóstolo Pedro alertou para o perigo de se ultrapassar a linha da interpretação possível e incorrer em deturpação da verdade. Ele escreve:

> e tende por salvação a longanimidade de nosso Senhor, como igualmente o nosso amado irmão Paulo vos escreveu,

> segundo a sabedoria que lhe foi dada, ao falar acerca destes assuntos, como, de fato, costuma fazer em todas as suas epístolas, nas quais há certas coisas difíceis de entender, que os ignorantes e instáveis deturpam, como também deturpam as demais Escrituras, para a própria destruição deles (2Pe 3.15, 16).

Pedro reconhece que é difícil compreender alguns textos, mas, apesar disso, também esses foram inspirados por Deus, tendo, dessa forma, seu lugar entre as Escrituras. Nesses “textos turvos”, requer-se cautela na interpretação. A própria aceitação da dificuldade de alguns textos aponta para a possibilidade de compreensões distintas. Isso é possível. Nesses casos, a boa hermenêutica recomenda que outros textos sejam invocados para clarear e até mesmo testar a validade da interpretação.

Mas alguns intérpretes trazem juízo sobre si ou, segundo as palavras de Pedro, “deturpam... para a própria destruição” quando ultrapassam a esfera do aceitável e do possível, torturando o texto para que ele confesse algo que nunca tencionou dizer. Os universalistas fazem isso! E os condicionalistas brincam de amarelinha sobre as linhas que separam verdade e heresia.

O material deste escrito está dividido em três partes. A primeira seção, que compreende os capítulos 1 a 3, faz um mapeamento histórico do universalismo, atendo-se aos pais Gregório de Nissa e Orígenes de Alexandria, bem como observando as razões para seu ressurgimento nos dias de hoje. Agradecemos aos professores Francisco Rodrigues e Richard Bauckham, que, pronta e gentilmente, aceitaram o desafio de contribuir com esse projeto e o fizeram de maneira singular. A segunda parte é uma avaliação introdutória e bíblica dos argumentos universalistas, contrapondo-os com a visão do apóstolo João sobre a identidade do cristão e a certeza da possibilidade de ter certeza a respeito da vida eterna; a incredulidade, sua causa e sua cura; e a salvação por meio do Bom Pastor. A terceira parte (conclusão) é uma avaliação pastoral da pregação universalista seguindo seu rastro, a fim de saber para onde suas ideias conduzem seus adeptos, primariamente as ovelhas. Essa conclusão faz uma reiteração pela

glória de Cristo, Gracioso e único Salvador Soberano. Estar sem Cristo significa estar *nulla salutis!*

καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία

Tiago Albuquerque
Melancias, julho de 2014.

parte 1: Nada é tão novo, nada é tão velho

Universalismo: um resumo histórico[9]

A história da doutrina da salvação universal (ou *apokatástasis*) é singular. Até o século 21, a maioria dos teólogos cristãos defendia a realidade de um tormento eterno no inferno. Aqui e ali, fora do contexto teológico, havia alguns que acreditavam que o ímpio seria finalmente aniquilado (doutrina da imortalidade condicional).[10] Mesmo havendo poucos advogados da salvação universal, alguns desses poucos estão entre os maiores teólogos da igreja primitiva. A punição eterna foi firmemente defendida nos credos e confissões oficiais da igreja.[11] Parece que ela sempre foi vista como uma parte indispensável das crenças universais do cristianismo, como a Trindade e a encarnação. Desde 1800, no entanto, a situação começou a mudar completamente e de tal maneira que nenhuma outra doutrina cristã tradicional foi tão largamente abandonada quanto a da punição eterna.[12] Os teólogos que hoje a defendem constituem-se no menor número da história. A alternativa de interpretação do inferno como aniquilação parece prevalecer sobre muitos dos teólogos mais conservadores.[13] Com a falta de conservadorismo, a salvação universal, como esperança ou dogma, é agora tão amplamente aceita que alguns teólogos assumem essa posição sem se apoiar em nenhum argumento.

A história é muito complexa, parcialmente porque as questões do inferno e do universalismo estão muito associadas a outras dificuldades e debates teológicos, como a predestinação e o livre-arbítrio, a validade da punição retributiva, a autoridade da Bíblia e (de maneira mais central) a natureza de Deus, o significado e o relacionamento entre seu amor e sua justiça. A questão da salvação universal não está relacionada a esses outros assuntos de maneira simplista. A predestinação absoluta, por exemplo, tem sido usada

como base tanto para a doutrina do inferno (Agostinho, Calvino) como para a doutrina da salvação universal (Schleiermacher), enquanto, de forma controvertida, o livre-arbítrio tem sido usado para defender a doutrina do inferno (C. S. Lewis) ou uma forma de universalismo (Orígenes). Os defensores do universalismo do século 19 frequentemente enfatizaram a regra de punição retributiva em seus esquemas, mas os universalistas modernos frequentemente rejeitam o inferno, como resultado da rejeição à ideia de uma punição retributiva. Dessa forma, o problema do universalismo não pode ser reduzido a uma simples escolha entre alternativas. Somente a crença em que, no final das contas, o homem será salvo é comum a todo universalista. Os argumentos para essa crença e o contexto teológico a que seus proponentes pertencem são muito variados.

Orígenes e a igreja antiga

O mais famoso e influente advogado do universalismo da igreja antiga foi Orígenes, cujo ensino, particularmente sobre essa questão, fora antecipado por Clemente de Alexandria, seu antecessor.[14] O universalismo de Orígenes[15] pertence à lógica de todo o seu sistema teológico, o qual foi decisivamente influenciado por seu platonismo e dependente de seu método hermenêutico alegórico de perceber o sentido espiritual da Escritura por trás do sentido literal. De acordo com Orígenes, todos os seres racionais (homens, anjos e demônios) foram criados bons e iguais, mas com absoluto livre-arbítrio. Alguns, por meio do mau uso da vontade, deram as costas para Deus e caíram em níveis diferentes de pecado. Aqueles que foram os mais perversos em seu proceder tornaram-se demônios, enquanto os que não foram tão longe em sua queda vieram a ser as almas dos homens. Esses serão restaurados a Deus através de um processo de disciplina e castigo. Foi para esse propósito que o mundo material foi criado e as almas preexistentes dos homens encarnaram em corpos humanos. O processo de purificação não se completa na morte, mas continua além desta vida. Isso não é um fatalismo, as almas permanecem livres para escolher entre o bem e o mal. Logo, mesmo depois desta

vida, podem cair e se reerguer. Dentro desse sistema de punição, a intenção de Deus é sempre remediadora. Deus é completamente bom, e sua justiça não serve a outro propósito que não seja o de trazer todas as almas de volta a ele mesmo. Dessa forma, o inferno não pode ser o final de tudo, mesmo que dure por algumas eras. As almas que permanecem no inferno sempre serão livres para se arrepender e ser restauradas.

Logicamente, é fácil ver que a convicção de Orígenes de uma liberdade inalienável da alma o protege em seu ensino do universalismo (algumas almas são livres para permanecer rebeldes por toda a eternidade), bem como de uma segura alegria eterna do salvo (os quais permanecem livres para cair de novo em qualquer tempo).[16] De fato, Orígenes parece eximir-se de qualquer conclusão. Dando um tempo ilimitado, o propósito de Deus eventualmente vai prevalecer, e todas as almas serão finalmente salvas, unidas a ele, sem nunca mais voltar a pecar. A restauração final abarca Satanás e os demônios.

O esquema de Orígenes se conforma ao padrão platonista de entender o mundo como parte de um grande ciclo de emanação de todas as coisas vindas de Deus e retornando para ele.[17] A despeito do apelo de textos como 1 Coríntios 15.28 (“*Deus será tudo em todos*” — este sempre tem sido o texto favorito do universalismo), a unidade final de todas as coisas com Deus é muito mais platonista do que bíblica em sua inspiração. O padrão platonista de emanação e retorno foi grandemente influente na teologia grega e providenciou o mesmo tipo de princípio geral de cosmovisão que favoreceu tanto o universalismo como a evolução darwinista proposta por alguns universalistas do século 19. Em ambos os casos, o universalismo é mantido por ver tanto a vida terrena como o inferno apenas como estágios no longo progresso da alma em direção a Deus, apesar do pensamento cristão ortodoxo que sempre sustentou que esta vida é decisiva para o destino do homem[18] e que o inferno é destino final para o ímpio.

A doutrina da restauração final de todas as almas parece não ter sido muito incomum no Oriente durante o quarto e o quinto séculos. Ela foi claramente ensinada por Gregório de Nissa[19] e

atribuída a Deodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia[20] e a alguns teólogos nestorianos. Outros, como Gregório de Nazianzo, consideraram a questão aberta.[21] Agostinho empreendeu um grande esforço para refutar várias versões de universalismo e alguns pontos de vista sobre a extensão da salvação, os quais barraram um pouco o avanço do universalismo, mas eram diferentes de sua própria visão.[22]

O universalismo de Orígenes envolvia um corpo de doutrinas conhecido como "origenismo", acerca do qual houve muito debate no Oriente. O Concílio de Constantinopla, em 543 d.C., condenou uma lista de erros do origenismo, incluindo a *apokatastasis*. No entanto, apesar de a condenação ser endossada por Constantinopla, o quinto Concílio Ecumênico (553 d.C.) ficou em dúvida sobre essa questão. De qualquer maneira, a condenação do origenismo desacreditou o universalismo na tradição teológica do Oriente. No Ocidente, não somente pela reputação herética de Origenes, como também pela enorme influência de Agostinho, assegurou-se que a visão da doutrina do inferno deste último prevaleceria quase sem questionamento por muitos séculos. Durante a Idade Média, o universalismo é encontrado somente no sistema fortemente platônico de João Escoto Erígena (877 d.C.) e em uns poucos dos muitos pensadores panteístas e de tradição mística, para quem a centelha divina em cada homem deve retornar para sua fonte em Deus.[23]

Séculos 16 a 18

Sabendo que os intelectuais e religiosos dos séculos 16 e 17 produziram algumas amostras da maioria dos tópicos religiosos, não seria surpresa encontrarmos alguns universalistas entre eles. Alguns anabatistas e espiritualistas do século 16, especialmente John Denck,[24] e alguns pensadores religiosos mais radicais do interregno inglês, com especial atenção para Gerrard Winstanley e Richard Coppin,[25] foram universalistas.

O universalismo no século 17 deve ser visto parcialmente como uma reação ao particularismo do hipercalvinismo, o qual, com

a doutrina da expiação eletiva, excluía qualquer tipo de vontade divina para a salvação de todo homem. A repulsa contra a aparente crueldade de Deus em criar os réprobos com nenhum outro propósito exceto o de condená-los conduzia, em primeiro lugar, ao arminianismo, segundo o qual o evangelho é genuinamente oferecido para a salvação de todo homem; o próximo passo foi a doutrina *quaker*, de acordo com a qual a graça salvadora é dada a todo homem, mas todos podem resistir; e a extrema posição seria que todo homem realmente seria salvo. Um fator a mais na promoção do universalismo foi a tradição platônica, revivida na época da Renascença, somada ao interesse em Orígenes e nos pais gregos antigos, o que seria plausível para representar uma forma de doutrina cristã mais antiga e, por isso mesmo, mais pura que a de Agostinho, a quem os calvinistas apelavam.[26]

Dessa forma, não deve ser surpresa encontrar, entre os platonistas de Cambridge do século 17, alguns universalistas. Peter Sterry e Jeremiah White sustentavam o esquema platônico de emanação e retorno, da preexistência das almas e do caráter curativo da punição. O amor de Deus é seu supremo atributo. Sua ira é um aspecto de seu amor e está contra o pecado, e não contra o pecador. Sendo assim, o tormento dos pecadores no inferno será a agonia do eterno amor de Deus queimando, até seus pecados serem queimados e o pecador tornar-se puro.[27]

O universalismo também aparece no final do século 17 entre os alemães pietistas[28] e foi outra vez popularizado no século 18 na Inglaterra, especialmente pelo escritor devocional William Law.[29]

Uma forte objeção ao universalismo nesses séculos foi a arraigada crença de que a ameaça do tomento eterno era um meio de intimidação necessário para a imortalidade durante esta vida. Tal objeção foi tão pesada que alguns daqueles que acreditavam na salvação universal (ou no aniquilacionismo) defenderam que essa crença deveria retroceder ao esoterismo, ou a alguma doutrina secreta para poucos, enquanto o inferno deveria continuar sendo pregado, com o propósito de intimidar as massas.[30] Mesmo no século 19, quando o esoterismo era visto como indefensável, os

universalistas acharam por bem enfrentar a objeção por enfatizar, tanto quanto possível, a gravidade e a duração dos tormentos que os ímpios devem passar antes de uma eventual salvação.

O século 19

F. D. E. Schleiermacher foi o primeiro grande teólogo dos tempos modernos a ensinar o universalismo.[31] Ele ensinava a predestinação absoluta, como Agostinho e Calvino, mas rejeitava qualquer ideia de uma predestinação dupla. Todos os homens são escolhidos para a salvação em Cristo, e esse onipotente propósito divino não pode falhar. Nesse sentido, Schleiermacher representa um "universalismo reformado", fundado na autodeterminante vontade de Deus. Somente um pelagiano, nessa questão, poderia argumentar partindo da vontade humana para a possibilidade do inferno. Mas Schleiermacher rejeita o que ele vê como um capricho do calvinismo, ou seja, Deus escolher apenas alguns homens para a salvação. Para ele, o senso de unidade da raça humana é uma virtude muito elevada, razão pela qual não pode ser desrespeitado por Deus.

O argumento mais interessante de Schleiermacher contra o inferno é sua profunda convicção de que a bênção do redimido poderá ser grandemente desfigurada pela simpatia dos condenados. Isso é precisamente o oposto da convicção de muitos teólogos antigos de que a bênção do redimido poderia realmente aumentar com a contemplação dos tormentos dos condenados.[32] Esta última visão tinha uma série de razões ao seu favor: todos os que se tornaram um com Deus deveriam alegrar-se em ver sua justiça sendo feita. Mas isso desapareceu da doutrina do inferno desde o século 17,[33] e os cristãos modernos simpatizam instintivamente com a visão contrária de Schleiermacher, colocando-se ao seu lado e aceitando a grande transição histórica sobre a atitude diante dos sofrimentos. Com Schleiermacher, nós sentimos que mesmo o sofrimento justo causado nos outros deve ser encarado com piedade, e nunca com regozijo.[34] O argumento de Schleiermacher é tipicamente moderno, e seu apelo é um dos fatores responsáveis

pelo grande crescimento do universalismo desde os seus dias. Com Schleiermacher, a visão da justiça divina sendo demonstrada no inferno começou a ter um caráter de exagero.

O universalismo de Schleiermacher teve, surpreendentemente, poucos sucessores na Alemanha[35] do século 19. Mas, na Inglaterra do mesmo século, o problema do inferno e da salvação universal (com outros aspectos sobre a vida futura) se tornou uma questão amplamente discutida.[36] Isso pode ter sido o resultado da atenção dada a três diferentes situações. Em 1853, F. D. Maurice foi demitido de sua cátedra no King's College em Londres pelo que parecia nada mais que uma mudança cautelosa da doutrina do inferno: um furacão de controvérsia esteve sobre a "esperança mais ampla".[37] Logo em 1862, em uma tentativa de afirmar o universalismo em *Essays and Rewiews* (1860), H. B. Wilson foi condenado na Corte dos Principais, culpado de contradição com o Credo de Atanásio, sendo seu julgamento posteriormente revertido sob o apelo do Senhor Chanceler.[38] Por último, F. W. Farrar negou a punição eterna em uma famosa série de sermões proferidos em Westminster Abbey, em 1877.[39] Embora tenha permanecido agnóstico quanto a alternativas, ele foi comumente visto como ensinando o universalismo, e seus sermões provocaram uma defesa acurada da visão tradicional do inferno feita por E. B. Pusey.[40]

O universalismo dogmático foi muito menos comum na Inglaterra do século 19 do que o mal-estar com a doutrina tradicional do inferno. Isso levou aos argumentos da imortalidade condicional e [41] da esperança da salvação universal,[42] bem como à ideia de que o destino dos homens não é selado com a morte, mas que o estado intermediário oferece uma nova oportunidade para o alcance da salvação.[43] Dois líderes do universalismo dogmático foram Andrew Jukes (*The Second Death and the Restitution of all Things*, 1867) e Samuel Cox (*Salvator Mundi*, 1877).[44]

Comum a quase todas as versões da "ampla esperança" foi a crença de que a morte não era o ponto-final, como a ortodoxia tradicional havia ensinado. Arrependimento, conversão e progressão

moral eram possibilidades após a morte. Essa crença tão difundida foi certamente influenciada pela fé na evolução, tão comum no século 19. O inferno — ou uma versão modificada do purgatório — poderia ser entendido como a dor e o sofrimento necessários ao progresso moral. A compreensão de um progresso evolucionista forneceu bases para o universalismo do século 19, substituindo o ciclo platonista de emanação e retorno que havia influenciado os universalismos dos séculos anteriores.

Século 20

A transição do período vitoriano para a forma mais moderna de universalismo foi marcada por algumas mudanças, dentre as quais a mais importante se refere à exegese. Quase todos os universalistas antes desse século pensavam que era necessário argumentar a favor de uma interpretação universalista de todos os textos no Novo Testamento que pareciam ensinar uma punição eterna ou uma condenação final, e a aproximação padrão desses textos foi negar o aspecto final da punição. Textos como Mateus 25.46 ou Apocalipse 14.10ss foram afirmados como se referindo a um longo mas limitado período de tormento no inferno, do qual os ímpios iriam eventualmente emergir para a salvação. Nos debates do século 19, sempre estiveram envolvidas extensas discussões exegéticas, especialmente acerca do significado de *aionios*. Nesse século, portanto, a exegese desempenhou papel decisivo contra a questão universalista.[45] Agora poucos tinham dúvidas de que alguns textos do Novo Testamento ensinavam claramente uma divisão final da humanidade entre salvos e perdidos. Alguns universalistas afirmavam o universalismo com base em textos como Efésios 1.10 e Colossenses 1.20, enquanto outros sustentavam apenas uma esperança universal.

Foram duas as maneiras de lidar com a situação.

A primeira foi uma nova forma de exegese dos textos que falavam sobre uma condenação final, reconhecendo uma nota de finalidade e observando, nesses textos, mais ameaças que previsões. A ameaça não precisa ser realizada. Essa, como

veremos, é a maneira adotada pelos mais persuasivos dos universalistas desse tempo.

A segunda maneira de lidar com o problema exegético é simplesmente discordar do que os escritores do Novo Testamento ensinaram acerca da condenação final da humanidade, o que pode ser dito simplesmente com a retomada do contexto judaico, enquanto os textos que sustentam o universalismo representam o mais profundo significado da revelação de Deus em Cristo. Dessa maneira, a doutrina da autoridade das Escrituras é vista com muito mais flexibilidade do que foi pelos universalistas do século 19. O ensaio de C. W. Emmet's, "The Bible and the Hell" (1917), pode ser visto como um ponto de referência.[46] Depois de fazer um apanhado geral do material do Novo Testamento, mostrando que a divisão e o julgamento final são claramente ensinados, e que um universalismo pleno é por demais hesitante para ser encontrado até mesmo em Efésios e Colossenses, Emmet declara:

> de fato, é melhor admitir francamente que qualquer visão do destino futuro [descrentes] as quais podem ser toleradas por nós hoje está além do ensino explícito do Novo Testamento […] [Isto] não nos dá o que nós realmente queremos e tão somente nos conduz a insinceridade se tentarmos satisfazer a nós mesmos por meio de explicações artificiais da linguagem. E estaremos, no final das contas, pisando em terreno mais seguro quando, como cristãos, reivindicarmos o direito de ir além da letra, desde que somos irresistivelmente guiados por princípios morais do Novo Testamento e do próprio Cristo.[47]

Assim, o universalismo moderno não ficou mais limitado pelas cartas do Novo Testamento. Ele poderia basear sua doutrina no espírito do ensino do Novo Testamento[48] sobre o amor de Deus. O mesmo princípio também pode ser estendido para o ensino do Jesus histórico, embora alguns tenham sido capazes de persuadir a si mesmos de que os textos dos evangelhos acerca do julgamento final não são palavras autênticas de Jesus.[49] Essa

abordagem mais liberal das Escrituras tem desempenhado um papel importante na disseminação geral do universalismo nesse século.

Barth e Brunner

Karl Barth e Emil Brunner não foram estritamente universalistas, mas ambos afirmavam a salvação final da humanidade como uma possibilidade que não tinha como ser negada (apesar de não ser dogmaticamente sustentada por nenhum dos dois). Esse é um passo importante além da teologia tradicional que sempre confirmou não só a condenação final como uma possibilidade real, mas também que alguns homens de fato vão se perder. Essa também é a posição que faz mais apelo à cristandade conservadora (incluindo os teólogos católicos romanos) em relação ao universalismo como dogma. Ela nos permite ter esperança quanto à salvação de todo homem sem partir do pressuposto de que conhecemos alguma coisa não revelada por Deus.

Barth remodelou a doutrina reformada da predestinação ao torná-la completamente cristológica. Jesus foi rejeitado e eleito. A rejeição que cada homem pecador merecia, Deus lançou sobre si mesmo em Cristo, e em Cristo todos os homens foram eleitos para a salvação. Ele é, portanto, em sentido pleno, o único rejeitado por Deus. A predestinação deixou de ser uma doutrina equivocada a respeito do não ou do sim de Deus e veio a ser uma doutrina evangélica do constante sim para o homem. A verdade do homem — de todo o homem — é que em Jesus Cristo a reconciliação foi realizada para todo homem. O evangelho traz o conhecimento do que já é verdade para eles: o fato de que, em Cristo, eles já foram eleitos, justificados e reconciliados.

Pode-se imaginar que essa linha de pensamento conduz logicamente ao universalismo, assim como a doutrina da eleição universal de Schleiermacher fez, mas Barth recusa seguir essa lógica. Ainda permanece uma irresolúvel tensão entre a eleição de todo homem em Jesus Cristo e o fenômeno da descrença. O que é verdade na descrença é que ele foi escolhido, mas ele nega essa realidade e tenta mudar isso, em vez de ser, ele mesmo, rejeitado. Nessa perversa tentativa (não é mais que uma tentativa), ele vive debaixo da ameaça da condenação final, o que seria a aquiescência

de Deus em sua recusa de ser o homem reconciliado que realmente é.

Para onde essa ameaça leva? Barth não apela para a liberdade a fim de que o homem continue em sua descrença. Ele é comprometido com a soberania da graça de Deus. A razão pela qual a salvação universal não pode ser dogmaticamente sustentada é a liberdade de Deus.

> Para o homem que persistentemente tenta mudar a verdade em inverdade, Deus não tem o dever de esperar eternamente e então libertar (...) Nós deveríamos negar ou desarmar essa tentativa maligna e nossa participação nisso se, em relação a nós mesmos, aos outros ou a todo homem, nos permitíssemos postular uma retirada da ameaça final e, em um certo sentido, esperar ou manter a *apokatastasis* ou a reconciliação universal como o propósito final de todas as coisas (...). Embora a consistência teológica pareça levar nossos pensamentos e desejos mais claramente nessa direção, não podemos arrogar como já recebido o que só poderia ser dado como um dom gratuito.[50]

Mas a salvação universal permanece como uma possibilidade aberta pela qual é possível esperar.[51] Essa é a mesma conclusão a que Brunner chega, apesar de seguir uma rota diferente.[52] Ele acredita que nós devemos tomar seriamente dois tipos de texto do Novo Testamento: os que falam da divisão final e definitiva dos homens no julgamento final; e aqueles que falam do desejo singular e indescritível de Deus pela salvação de todo homem. Os dois são logicamente incompatíveis e não são tão facilmente harmonizados ao se atribuir ao Senhor uma dupla vontade (dupla predestinação) ou ao eliminar a finalidade do julgamento. Os textos são logicamente incompatíveis porque intentam oferecer informação teórica. “Para a pergunta ‘existe mesmo uma coisa chamada perdição final, ou existe uma salvação universal?’, não existe uma reposta, porque a Palavra de Deus é uma Palavra de desafio, e não de doutrina”.[53] É endereçada a nós e nos envolve. Sua verdade

não é objetiva e suscetível à avaliação de um observador neutro, mas é subjetiva e verdadeira no encontro existencial. A mensagem de julgamento, então, não é a predição de que alguém vai se perder, mas, sim, um desafio para sair da perdição para a salvação. A mensagem da salvação universal não é uma predição de que todo homem será salvo; é apenas um convite para que eu tome a decisão de aceitar o convite da boa vontade para minha salvação. O evangelho sustenta as duas proclamações juntas. A teologia não pode ser objetiva de maneira alguma.

Universalistas modernos

Dois dos mais recentes e persuasivos argumentadores modernos em favor da dogmática universalista são J. A. T. Robinson e John Hick. A abordagem de Robinson[54] em relação aos textos segue o mesmo padrão de Brunner. O Novo Testamento contém dois "mitos" escatológicos: a restauração universal e a divisão entre os salvos e perdidos. Apesar de Brunner conferir a ambas as verdades o mesmo valor, Robinson mantém que eles "representam os dois lados acerca da mensagem de Jesus (…) os dois são a verdade: um (a restauração universal) é a verdade que vem de Deus e que deve ser para a fé; o outro (céu e inferno) é a verdade subjetiva de enfrentar a decisão".[55] O inferno é uma realidade na situação existencial diante do desafio do evangelho; a seriedade de sua decisão não deve ser enfraquecida pelo universalismo. Mas a salvação universal é a realidade que Deus deseja e que, portanto, trará à existência. Por mais que Robinson tente dar o devido peso ao mito do céu e do inferno, está claro que o universalismo fica a desejar. O ponto de vista de Deus tem a validade final para negar o ponto de vista do homem em decidir.

Isso deve ser assim porque, para Robinson, somente a salvação universal seria consistente com a natureza de Deus como o amor onipotente. O julgamento final seria uma frustração de seu propósito. Afinal, o que é o homem para resistir ao amor de Deus? O amor onipotente de Deus deve forçar todo homem a aceitá-lo sem infringir a liberdade, mas livremente fazer uma escolha compelido pelo amor. A liberdade do homem é compatível com a vitória do amor onipotente.

Robinson é uma expressão eloquente da visão de que o universalismo é uma necessidade da natureza divina, assim como seu amor onipotente. O argumento de Hick está em paralelo com alguns pontos. Ele também sustenta as duas categorias de textos do Novo Testamento como dois tipos diferentes de informação. Os alertas do inferno são uma espécie de pregação existencial, advertindo os homens de que eles serão condenados caso se recusem permanentemente a se arrepender. As declarações de

Paulo acerca da salvação universal, por outro lado, são conclusões teológicas destacadas. Esses dois tipos de texto são compatíveis porque não existe uma vontade sequer que recuse arrepender-se permanentemente.[56]

Hick percebe a força da objeção de que o universalismo é incompatível com a liberdade humana. Sua resposta essencialmente é que a natureza humana foi criada para retornar a Deus, o que significa que naturalmente tendemos a andar para ele sem perder nossa liberdade. Portanto, com o tempo devido, seu amor evocará uma resposta em todo homem.[57]

O elemento distintivo na abordagem do universalismo de Hick é sua concentração no conceito de teodiceia, que cobre uma parte considerável de sua teologia. O sofrimento e o mal deste mundo podem ser justificados somente se Deus trouxer ao bem final todas as pessoas assim como as criou. Se houver a punição eterna ou o aniquilamento para alguém, então ou Deus não é perfeitamente bom — desde que ele não deseja a salvação de todas as suas criaturas — ou ele não é onipotente — desde que seu propósito falhou em relação a alguns. Somente uma salvação universal pode vindicar a onipotência do bom Deus no qual os cristãos creem.[58]

Mais que outras formas modernas de universalismo, Hick carrega uma estreita lembrança do tipo origeniano e do período vitoriano, quando prevê que esta vida é meramente o primeiro estágio de um longo — em muitos casos, inimaginavelmente longo — período pós-morte em direção à salvação final. Dentro desse processo infernal, experiências (mais propriamente) purgatórias acontecem. Hick compõe um esboço especulativo acerca de muitas vidas subsequentes através das quais passará em sua aproximação gradual do propósito divino.[59] Isso é típico dessa variedade de universalismo. É difícil considerar seriamente que nossa salvação final virá na primeira vida ou depois de muitas vidas.[60] Isso está muito longe da mensagem de Jesus da salvação presente para ser aceita ou perdida imediatamente depois de responder à sua pregação.

Outro exemplo de defensor do universalismo dogmático é o professor William Barclay. Em sua autobiografia, ele,

declaradamente, se assume como um “universalista convicto”.[61] Para ele, o uso da palavra “todos” no vocabulário do Novo Testamento (Jo 12.32; Rm 11.32; 1Co 15.22, 28; 1Tm 2.4-6) indica que, “no final, todo homem será reunido ao amor de Deus”.[62] Isso não significa que as almas dos homens, independentemente de suas crenças e de seus atos, irão imediatamente para a companhia divina. Barclay admite a possibilidade de uma punição preparatória que antecede a bem-aventurança. Com base em Mateus 25.46, Barclay afirma que “a punição eterna é, literalmente, uma espécie de punição curativa que convém a Deus dar e a qual somente Deus pode dar”.[63]

Barclay também acredita que não pode haver limitações para a graça de Deus. Mesmo no mundo vindouro, a graça de Deus precisa encontrar meios de ser mostrada e perpetrada. Praticamente inaugurando um argumento que seria repetido por muitos depois dele,[64] ele defende que a vitória de Deus está associada ao esvaziamento do inferno.

> Acredito implicitamente no completo e definitivo triunfo de Deus. O tempo em que todas as coisas estarão sujeitas a ele e em que Deus será tudo em todos (1Co 15.24-28). Para mim, isso certamente traz consequências. Se um homem restar fora do amor de Deus no final dos tempos, isso significa que esse homem terá vencido o amor de Deus — e isso é impossível. Dessa forma, só existe essa maneira de pensar no triunfo de Deus.[65]

Universalistas pós-modernos

Entre os universalistas da pós-modernidade, encontramos o carismático e inteligente Rob Bell. Em entrevista à revista *Veja* aqui no Brasil, a nota de introdução do entrevistador sobre ele começa assim:

> O pastor Rob Bell é o padre Marcelo dos Estados Unidos. Popular, midiático e bem-humorado, ele fundou uma das igrejas que mais crescem no país, a Mars Hill Bible Church. Em um

> culto de domingo, atrai oito mil fiéis. No ano passado, lançou o best-seller *O amor vence*, que saiu recentemente no Brasil pela Editora Sextante. Entrou para a lista dos mais influentes da *Time* e desatou a ira dos evangélicos conservadores ao questionar os conceitos de céu e inferno.[66]

Bell parece tentar propor uma simbiose entre a pós-modernidade e a mensagem de Jesus. Essa fusão sumariza-se na palavra “amor”. É isso que seu livro parece sugerir. O amor é o maior atributo de Deus e deve sobrepor-se aos outros. Grande parte de sua argumentação se baseia no chavão pós-moderno da impossibilidade de certeza absoluta. Ainda mais quando se trata do que acontece depois da morte, afinal, diz ele, “acho que o problema de muitas igrejas é que elas falam com extrema autoridade sobre aquilo que todos nós (inclusive elas) desconhecemos. Sejamos pelo menos honestos. Ninguém sabe o que acontece quando morremos. Não há fotografia, não há vídeo”.[67] Negando completamente a autoridade e a fidedignidade do Texto Sagrado, Bell simplesmente diz o que acha e toma isso como sua verdade.

Diferente de outros proponentes de séculos anteriores que tentaram sustentar o universalismo pela Escritura, Bell controla sua argumentação com base em suas percepções e com o que melhor se conforta com seus desejos e expectativas para a humanidade. E, nesse ponto, a retomada do Texto Sagrado para afirmar as ideias a respeito da eternidade não precisa mais acontecer. Ele é suficiente para informar como as coisas devem acontecer com base no que ele deseja que aconteça.

Quando perguntado sobre sua posição universalista, Bell simplesmente declara que não tem resposta. Mas, apelando aos inebriantes desejos pós-modernos de paz e amor a qualquer custo, ele afirma como que acusando aqueles que pensam de forma contrária:

> Não sei o que vai acontecer, também não sei o que acontece quando morremos, mas acho que essa é a melhor história possível. Portanto, por que não torcer por ela? Para mim, é incompreensível um cristão que não considera a

> salvação universal a melhor saída, a melhor história. Para mim, acreditar nisso é um dever de qualquer pessoa boa, decente, com um coração no peito.[68]

Na América Latina, especialmente no Brasil, o universalismo tem ganhado mais adeptos do que é possível imaginar. Os diálogos ecumênicos que aconteceram durante o Concílio Vaticano II trouxeram para os países influenciados pelo catolicismo, não somente respeito, mas também a aceitação dos outros credos como perspectivas legítimas da verdade.[69] Mas foi só há pouco tempo que o universalismo começou a ganhar espaço entre os cristãos evangélicos. Antes disso, o senso comum entre os incrédulos era de que haveria um julgamento futuro baseado nas obras. A qualidade das obras determinaria a eternidade de alguém. Por parte dos cristãos evangélicos, de maneira geral, soavam como certas e verdadeiras as palavras do Mestre de que só existem duas portas que conduzem a dois caminhos e, por fim, a dois futuros eternos (Mt 7.13, 14). Mas isso começou a mudar há alguns anos.

Ed René Kivitz, pastor batista, numa exposição do livro de Romanos intitulada “Não me envergonho do evangelho”,[70] acabou por redefinir o evangelho e, por conseguinte, suas implicações. Em uma exposição da obra do Espírito Santo em Romanos 8, René parece tentar convencer-se de que a ação de Deus no mundo garante a salvação de todos. E, como o gemer e o sofrer são comuns a todos os descendentes de Adão, a obra de Cristo se estenderia a todas as pessoas, afetando-as eternamente.

Se Barth imaginou uma salvação universal por causa da cruz de Jesus, René coloca sobre o Espírito Santo (Rm 8.15, 16) o crédito por internalizar a verdade de que todos — toda a raça humana sem exceção — compõem a família de Deus, são filhos e filhas de Deus. Ele se assemelha a Barth, mais uma vez, quando tenta redefinir o evangelho, ampliando sua aplicação, e não sua oferta. O evangelho não é uma mensagem que reivindica uma resposta, mas é a simples informação do que já aconteceu e vai acontecer independentemente de como se reaja a isso. A esse respeito, ele diz:

> E isso, sim, é uma boa notícia e isso, sim, é o que temos que anunciar. Nós não temos que sair anunciando: “Olha! Você é um pecador miserável! Você está condenado ao fogo do inferno! Deus está irado contra você. Deus não vai deixar barato a sua maldade! Deus vai cobrar de você cada ato, cada pecado, cada transgressão! (...) Mas você tem a oportunidade agora de entregar sua vida a Jesus”. Eu não acho que isso seja uma boa notícia. Eu acho que uma boa notícia seria assim: “Você é um filho de Deus. Você é uma filha de Deus. Deus não está irado contra você. Deus ama você”.[71]

René não foi expulso de sua igreja. E, embora não se defina como um universalista dogmático, mais uma semelhança com Barth, sua boca revela um coração que já crê que será assim. Ele representa a maior expressão da esperança universalista no Brasil. Diferente de Bell, ele usa a Escritura e parece demonstrar respeito por sua autoridade. O que acontece é que seus desejos por crer em uma salvação universal talvez estejam nublando seus sentidos para a possibilidade de Deus não agir assim. René parece ter caído em uma armadilha armada por si mesmo. Seu desejo por um céu cheio de todos os homens, sem exceção, forçou sua hermenêutica de tal forma que seus frutos já foram condenados antes de serem lavrados, condicionados por seus pressupostos universalistas.

Orígenes e Nissa: alguém precisa ser culpado[72]

Um dos aspectos mais fascinantes da história do pensamento cristão é a possibilidade do olhar problematizador do pretérito, dos sujeitos históricos, das questões que permeavam o cristianismo dos primeiros séculos, das percepções e construções teológicas, bem como dos pressupostos dos primeiros pais da Igreja frente à sociedade e às culturas nas quais estavam inseridos, a partir de uma questão do presente.

Por vezes, questões do presente já foram anunciadas, debatidas e refletidas no passado. Essa investigação buscará perceber o pensamento teológico a respeito da salvação universal por meio do olhar de Orígenes (185–253?) e de Gregório de Nissa (335–394?), ambos relevantes pensadores, teólogos e filósofos da história do cristianismo, cujos pensamentos ecoam no século 21.

A primeira e mais consistente perspectiva da salvação universal estruturada em um sistema teológico e filosófico pode ser encontrada em Orígenes e Gregório de Nissa, mas os *flashes* desse pensamento remontam ao pretérito de seus dias, como, por exemplo, a Clemente de Alexandria. O olhar problematizador do passado do pensamento cristão leva em consideração as inquietações atuais. Como Orígenes e Gregório de Nissa pensaram a respeito da ação salvífica de Deus nos homens? Como construíram seus argumentos? Como podemos perceber o passado da história cristã a partir desses teólogos? Qual é a ressonância do pensamento teológico de Orígenes e Gregório de Nissa na história do cristianismo? Essas indagações nortearam a presente perquirição. O recorte temporal desta pesquisa dá-se entre o século 2 e o século 6 d.C., quando parte dos ensinos de Orígenes foram arrolados como heréticos no II Concílio de Constantinopla (553

d.C.). No entanto, esse recorte se enquadra em moldes relativos, pois, embora condenado nesse Concílio, sua influência e sua relevância o tornam um dos teólogos mais importantes da história do cristianismo.

A pesquisa empírica deste trabalho analisará o documento escrito por Orígenes, *Tratado sobre os princípios*, redigido possivelmente entre os anos de 220 e 230 d.C.; e os documentos *A criação do homem* (378?), *A alma e a ressurreição* (380?) e *A grande catequese* (380?), escritos por Gregório de Nissa.

Orígenes

O estado original comum de bem-aventuranças: o estado primeiro do mundo pré-cósmico

O estado inicial e a natureza original das criaturas racionais são uma e a mesma coisa, ou seja, sua condição de bem-aventurança,

> uma vez que o fim e a consumação dos santos se realizarão nas realidades invisíveis e são eternas, creio que o que se pode deduzir de uma reflexão sobre esse fim, segundo o princípio que expusemos antes muitas vezes — em que se deve supor que as criaturas racionais tiveram um começo semelhante —, é que, se o começo que elas tiveram é semelhante ao fim que esperam, elas já estavam, sem dúvida, desde o inicio, nas realidades invisíveis e que são eternas. Se é assim, do alto para baixo desceram não somente as almas que o mereceram por seus movimentos diversos, mas também aquelas que, por servir a este mundo, foram levadas, mesmo não querendo, das realidades superiores e invisíveis a essas realidades inferiores e visíveis.[73]

A existência de um estado de bem-aventurança em uma realidade pré-cósmica, conforme entendia o alexandrino, é anterior à realidade visível e pertencia às criaturas racionais, as quais possuíam igual dignidade diante do Criador. Antes da existência da atual realidade histórica, existiu um mundo pré-histórico,[74]

habitado por “mentes” em uma vida tal em que todos viviam em plenos contentamento e felicidade.

> Orígenes estava convicto de que a criação original de Deus fora uma sociedade de “espíritos” imateriais, finitos porque criados; autodeterminados porque racionais. Imagens ou reflexos da própria imagem de Deus, o Logos. Estes espíritos viviam na harmonia da igualdade perfeita, regozijando-se naquele conhecimento de Deus que era a realização apropriada de sua natureza.[75]

Essa questão inicial é fundamental na formulação teológica proposta por Orígenes para a articulação da doutrina do retorno a esse estado primário em que Deus será tudo em todos. O estado primeiro de felicidade plena, as causas da queda dessa constituição primária, inerente ao entendimento alexandrino do livre-arbítrio, e o retorno de todas as almas a essa bem-aventurança antecedente são conexões fundamentais dos pressupostos teológicos e filosóficos de Orígenes. A partir dessas conexões, é elaborada e construída a teologia da restauração universal: a *apokatástasis*.[76] A estruturação origenista da relação causa e efeito na gênese da constituição que culminou na diversidade existente hoje no mundo é embasada na origem e na criação antecedentes das “mentes primárias”.

> (...) no início Deus criou o mundo espiritual das inteligências, que eram todas iguais entre si. Somente depois que elas se afastaram de Deus e se diferenciaram umas das outras, por um movimento de livre-arbítrio, houve um motivo que levou o Criador a criar um mundo múltiplo em correspondência com a diversidade delas.[77]

A origem comum universal das criaturas racionais e angelicais em um mundo pré-cósmico era marcada pela unidade, sendo que a diversidade presente hoje nas ordens de existência — ou seja, os seres celestes, terrestres e infernais — decorre do comportamento de cada um diante de Deus nesse “começo único”.

> É na doutrina da criação que se percebe quanto Orígenes foi influenciado pelo idealismo platônico. Ele afirmou que Deusinicialmente criou um mundo invisível de intelectos puros, cujo propósito era a contemplação do Verbo, a imagem do Deus. Porém, sendo dotados de liberdade, muitos deles voltaram seu olhar para a multiplicidade, embora em diferentes graus.[78]

Esse estado de dignidade originária foi alterado conforme o uso do livre-arbítrio, cujas consequências dos movimentos ressoaram em méritos, consubstanciados em funções angelicais sublimes, ou em funções e ordens que expressam castigo. Assim, nasceram os seres celestes, terrestres e infernais, “aqueles que, a partir de um começo único, comportando-se de maneira diferente de acordo com os seus próprios movimentos, foram distribuídos em diversas ordens, conforme seu mérito”.[79] O ato de Deus em criar “todos iguais e idênticos, pois não havia nele nenhuma causa de variação e de diversidade”,[80] foi um ato de benevolência. A presença da diversidade foi resultado do afastamento do ideal de Deus. “A preexistência do homem está envolvida em sua teoria da criação eterna, pois a criação original consistiu exclusivamente de espíritos racionais, coiguais e coeternos.”[81]

Orígenes reputava que a narrativa de Gênesis escrita por Moisés era um relato cósmico, emprestando um novo significado à origem do pecado a partir de uma interpretação alegórica, colocando-a não em um nível imanente, mas em um nível transcendental. Em outras palavras, “ele considera o relato do jardim e a expulsão do Adão desse local como uma alegoria da queda pré-cósmica, destacando que, quando parece que Moisés está falando de um indivíduo, na realidade o que ele tem em mente é a natureza humana com um todo”.[82] Todos os seres humanos “existiam antes de nascerem neste mundo, e a razão pela qual estamos aqui é que pecamos nessa existência anterior e puramente espiritual”.[83]

Deus, antes de criar as mentes primeiras, definiu e delimitou a quantidade de criaturas intelectuais conforme a conveniência, a

fim de “poder suprir os planos divinos de ordenamento do mundo”.[84] Nesse início, “Deus fez criaturas racionais ou intelectuais, seja qual for o nome que se possa dar ao que acima chamamos mentes, de acordo com o número que julgou suficiente. É certo que ele os fez segundo o número que ele mesmo tinha definido antes”.[85] Essas mentes primeiras seriam “os seres que se supõem terem sido criados por Deus no início, *antes de todas as coisas*” (grifo nosso).[86]

A justiça da Providência divina revela-se na relação de causa e efeito, na proporcionalidade da dignidade ou do castigo imposto por Deus consoante o afastamento voluntário do ideal original e do pecado pré-histórico, “porque atinge cada um conforme a diversidade das ações na medida do seu afastamento e da sua perturbação”.[87] O julgamento de cada um é “conforme um julgamento equitativo e justo, de acordo com seu mérito e seu progresso que os fazem crescer na participação e na imitação de Deus”.[88]

Essa possibilidade de se afastar do estado original é decorrente da concessão do Criador em dar às “inteligências criadas por ele movimentos voluntários e livres para que o bem nelas se tornasse próprio, quando elas o conservassem por sua própria vontade”.[89]

Orígenes entende que toda criatura racional tem uma dupla faculdade, consoante o uso do livre-arbítrio: a faculdade de fazer o bem ou a de fazer o mal. Para ele, “na realidade, em todas as criaturas racionais não há nada que não seja capaz tanto do bem como do mal”.[90] Essa capacidade do homem em agir contrário ao bem ou conforme o bem é fruto da sua capacidade racional, uma vez que “toda criatura racional é suscetível de receber louvor ou acusação: louvor, se, seguindo a razão que há nela, progride para o que é melhor; acusação, caso se afaste da regra de conduta do bem”.[91] Essa premissa se aplica inclusive ao “próprio diabo e àqueles que o seguem e são chamados seus anjos”.[92] O domínio da razão torna as mentes capazes de discernir entre o certo e o errado, o justo e o injusto, o limite entre o erro e o acerto. Seguir a

razão é o caminho do louvor e da equidade, enquanto o afastamento de sua jurisdição implica queda e pecado “pela desobediência àquilo que é reto e justo”.[93]

Os movimentos primeiros no mundo pré-cósmico fizeram com que Deus criasse três ordens e funções na criação racional originária, “pois pelos seus méritos é que obtiveram o seu grau de dignidade (...) para mostrar a imparcialidade e a justiça de Deus, porque, segundo a frase do apóstolo Paulo, Deus não discrimina as pessoas (Rm 2.11), mas, pelo contrário, distribui todas as coisas segundo os méritos e progressos de cada um”.[94] Isso representa, para o pensamento origenista, que as ordens e funções presentes no mundo não são fruto de arbitrariedade ou de fatos fortuitos (ou ainda características inerentes em cada criatura racional), mas de fatos atinentes ao livre-arbítrio.

A primeira ordem é a ordem dos Anjos, Potestades, Tronos, Dominações, sendo essa a primeira e “eminente ordem da gloriosa variedade de funções da criação nos seres celestes racionais”;[95] a segunda ordem da criação racional é a dos poderes adversos, “Principados, Potências, Dirigentes do mundo das trevas”;[96] a terceira ordem é formada “pelos espíritos que Deus julgou aptos para preencher o gênero humano, ou seja, as almas dos homens”.[97] Quer dizer, todas as criaturas racionais tiveram a mesma origem, a mesma graça originária, o mesmo grau de dignidade, o mesmo estado de bem-aventurança em um mundo pré-cósmico, sejam os anjos, sejam os demônios, sejam os homens, todos são oriundos de um mesmo princípio criacional.

> O mal penetrou quando esses espíritos, tendo-se saciado com a contemplação de Deus, escolheram decair de sua própria felicidade: Deus em um estado de separação, variedade e multiplicidade autodesejada. Alguns se tornaram demônios, e outros, anjos, e outros ainda, as almas dos seres humanos, mas todos, em um grau ou outro, caíram de sua identidade contemplativa original para a distração e alienação.[98]

A ordem e a função pertencente a cada grupo refletem o grau de afastamento do ideal originário, cujo retorno a essa graça primeira é o projeto que o Alexandrino vai sistematizar teológica e filosoficamente ao traçar o caminho do retorno ou da restauração: a *apokastástasis*.

A queda comum pré-cósmica: a criação dos cosmos, dos homens e dos demônios

> (...) do alto para baixo, desceram não somente as almas que o mereceram por seus movimentos diversos, mas também aquelas que, por servir a este mundo, foram levadas, mesmo não o querendo, das realidades superiores e invisíveis a essas realidades inferiores e visíveis. “A criatura foi submetida, sem que o quisesse, à vaidade, por causa daquele que a submeteu, na esperança” (Rm 8.20). Por isso, pelo significado desse termo (...) para essas que, por causa dos grandes defeitos das suas inteligências, tiveram necessidade desses corpos mais espessos e sólidos, e em vista destes, para quem isso foi necessário, foi instituído este mundo visível. Por isso, pelo significado deste termo, *katabolē*, é *indicada a queda comum de todos*, desde o alto até embaixo” (grifo nosso).[99]

Orígenes traduz *katabolē* como “a ação de atirar para baixo, ou seja, jogar para baixo”.[100] Para Orígenes, as Escrituras chamam “a criação do mundo por um termo novo e bem definido, falando em *katabolē* do mundo”.[101] Ele acredita que esse termo “foi traduzido para o latim de forma errada como *constituição do mundo*; mas, em grego, *katabolē* significa mais exatamente a ação de atirar para baixo, ou seja, de jogar para baixo”.[102] A necessidade da criação do mundo sensível e da criação dos corpos foi desinente, conforme preleciona Orígenes, da queda comum ocorrida no mundo espiritual criado inicialmente por Deus, em que todos os seres racionais eram iguais em dignidade e sublimidade. “Por isso, pelo significado desse termo, *katabolē*, é indicada a queda comum de todos, desde o alto até embaixo.”[103]

Todos são dotados, desde a criação primeira, da capacidade de movimentos voluntários, com capacidade plena de liberdade. O livre-arbítrio possibilitava, inclusive, o afastamento do ideal pretendido por Deus, de um mundo marcado pela unidade em que Deus seria tudo em todos. Mas as mentes racionais, embora tivessem esse privilégio, preferiram separar-se de Deus e, como consequência, foi criado o mundo sensível. Quer dizer, "com seu voluntário afastamento do bem, as inteligências obrigaram Deus a criar o mundo sensível: assim, a diversidade dos seres racionais deriva da sua liberdade de decisão, e não de Deus, porque nele não há preferência alguma".[104] Na realidade, não apenas o mundo sensível foi encetado, mas a criação de um "mundo múltiplo em correspondência com a diversidade deles",[105] em concordância com o grau de afastamento das criaturas racionais do mundo espiritual. "Parece que o Criador do universo tomou, desse modo, certos germes, e causas da variedade e da diversidade, para criar o mundo variado e diversificado, conforme a diversidade das mentes, ou seja, das criaturas racionais".[106] Orígenes entendia que Deus concedeu liberdade às suas criaturas para que a bondade fosse um ato de vontade, e não uma imposição de sua soberania.

> Porque o criador concedeu às inteligências criadas por ele movimentos voluntários e livres para que o bem nelas se tornasse próprio, quando elas o conservam por sua própria vontade; mas a preguiça e o tédio perante o esforço de conservar o bem, e a aversão e negligência com respeito aos valores superiores foram o começo de um afastamento com relação ao bem.[107]

Corolário das possíveis causas primeiras das inteligências em não conservar o bem que o Criador queria que lhes fosse próprio, foi a criação do mundo "variado e diversificado, conforme a diversidade das mentes, ou seja, das criaturas racionais".[108] Orígenes chama mundo "a tudo o que está acima dos céus, ou nos céus, ou na terra, ou no que chamam mundo inferior".[109] Nesse mundo, o alexandrino entende que há "seres supracelestes, habitando nas moradas da beatitude maior (...) seres terrestres (...) potência invisíveis (...) seres dos lugares inferiores".[110] Esses são

oriundos de uma mesma gênesis e agora ocupam lugares e corpos distintos, e, mesmo os que habitam no âmbito de habitação similar, são também eivados de diferenças na sublimidade, consoante o grau do afastamento das ordens primeiras. Os homens, por exemplo, estão no âmbito dos seres terrestres, em quem também reside uma gama de pluralidades e diferenças expressas em contextos culturais, históricos, econômicos, políticos e religiosos distintos. Essa dessemelhança condiciona em vantagens ou desvantagens na progênie. Esse apanágio ou demérito é, no pensamento origenista, concernente a causas precedentes ligadas à Providência.

Com isso, a criação do cosmos, dos homens,[111] dos anjos e dos demônios foi resultante da queda comum no mundo espiritual em que todos tinham a mesma origem: os “seres originais”. O exórdio do mal, portanto, não advém da matéria ou de Deus, mas do uso equivocado e incorreto do livre-arbítrio. Aliás, para Orígenes, Deus, Criador do universo, quando “criou o que quis criar, ou seja, as criaturas racionais, não o fez por nenhuma outra causa a não ser ele mesmo, ou seja, pela sua bondade”.[112] Com isso, ele quer mostrar que Deus, em todos os seus atos, é “bom, justo e todo-poderoso”,[113] e, ao conceder a uns moradia e condição superior, e a outros, condições inferiores, isso não altera sua condição de justo e bondoso, visto que tudo é regido pela providência equitativa e isonômica de Deus, e nada é fruto do acaso.

Orígenes defendia a ideia de causas precedentes para entender a diversidade presente nas criaturas racionais no mundo. Essa acepção está relacionada à doutrina do livre-arbítrio, uma das causas limiares de toda sorte de males e diversidades presentes em todas as criaturas racionais.

A diversidade presente hoje no mundo foi ocasionada pelas próprias criaturas racionais. O livre-arbítrio ensejou cada mente “a progredir pela imitação de Deus, ou a arrastou na regressão por causa da negligência (...) essa foi, como já dissemos antes, causa da diversidade entre as criaturas racionais, sem que isso venha da vontade ou da decisão do Criador, mas das escolhas da liberdade própria”.[114] A diversidade não é oriunda do Criador, mas das

escolhas precedentes, visto que Deus governa suas criaturas de acordo com os méritos. Deus considera justo “governar as suas criaturas de acordo com os méritos delas e dispôs as diversidades das inteligências na consonância de um só mundo (...) porque a divina Providência governa cada um segundo a variedade das suas ações e das intenções dos seus propósitos”.[115] Portanto, são as causas antecedentes que fizeram com que o Criador desse a uns deméritos e desonra; e a outros, méritos e dignidade, expressão da justiça de Deus.

Orígenes quer mostrar que nascimentos privilegiados são frutos da divina Providência, cujos critérios foram designados por essas causas precedentes, e que por isso a pluralidade presente hoje não é “um choque fortuito de átomos”,[116] como propunha Celso, um filósofo epicurista combatido por ele. Orígenes chegou a publicar uma obra contra suas concepções anticristãs (*Contra Celso*).

O alexandrino ilustra seu argumento com a história de Esaú e Jacó, sendo essa história uma espécie de paradigma da diversidade, incluindo “todos os seres celestiais e as criaturas terrestres e as infernais”.[117] Para Orígenes, a preferência de Deus por Jacó, e não por Esaú, só pode ser explicada por uma vida anterior, o que justificaria o favorecimento justo de Deus a Jacó.

> (...) acerca de Esaú e Jacó, encontramos que não há injustiça da parte de Deus, quando, antes do nascimento e antes que tivessem feito algumas coisas nesta vida presente, diz-se que o mais velho servirá o mais novo; e também se encontra que não há injustiça no fato de Jacó ter suplantado seu irmão no ventre da mãe quando pensamos que, pelos *méritos de uma vida, certamente anterior*, foi amado por Deus e com razão até ser colocado à frente do seu irmão (grifo nosso). [118]

Essa narrativa bíblica antes mencionada serve como arquétipo e se aplica às demais criaturas racionais.

> Parece-me correto aplicar essa mesma afirmação a todas as criaturas, pois, como já dissemos acima, a justiça do Criador deve manifestar-se em todas. Isso seria mostrado mais claramente, creio eu, se cada ser celeste, terrestre ou infernal levasse em si, antecedendo seu nascimento corporal, a causa dessas diferenças. [119]

Portanto, Orígenes entende que a diversidade presente também nas criaturas celestiais e infernais foi resultado de causas antecedentes no mundo pré-histórico, em que o Criador destinou cada mente em condições tais consoante o mérito, simétrico ao pecado. Dado que todas as criaturas racionais têm a mesma natureza, a diversidade demonstra "a justiça de Deus em todos os atos pelos quais governa, uma vez que cada uma tem em si mesma as causas que a colocaram em tal ou qual condição nesta vida". [120]

> Cada um recebeu um destino proporcional a seu pecado. Sobraram as almas: elas não tinham pecado de forma tão grave para se tornar demônios, nem de maneira tão venial para se tornar anjos. Deus, portanto, criou o mundo presente, prendendo a alma ao corpo como castigo (...) É notório que ele castiga cada um de acordo com seu pecado, fazendo com que um se torne demônio; outro, alma; outro ainda, arcanjo. [121]

Orígenes relaciona essa diversidade ao projeto salvífico operado pela divina Providência, percebendo a destinação consubstanciada na diversidade como um remédio necessário que conduz à salvação: "Ele cuida de todos os seres pela graça da sua misericórdia, exorta-os a se deixarem tratar por todos os remédios possíveis e convida-os à salvação". [122]

O restabelecimento ao estado das bem-aventuranças: a restauração ao estado original e a salvação universal

> Haverá fim e consumação do mundo quando cada um for submetido às penas merecidas pelos seus pecados, mas, quando cada um pagar pelo que merece, só Deus sabe.

> Pensamos que a bondade de Deus reunirá em Cristo toda a criação num único ato final, depois de ter reduzido e submetido até os inimigos. [123]

A *apokatastasis* significa “ao início”, a restauração da harmonia em que todas as criaturas racionais estarão novamente conectadas com o Criador, o resgate do estado originário à revinda da unidade preexistente, a salvação universal, a redenção de todos ao estado angelical, inclusive com a possibilidade de redenção dos seres infernais. Essa teologia implica a não aceitação da condenação eterna, a rejeição de que existirá um julgamento final e definitivo deflagrado por Deus em que os pecadores serão lançados em um fogo inextinguível, a rejeição da doutrina do inferno ou do fogo eterno que, inicialmente, foi preparado para o diabo e seus anjos.

A bondade de Deus, que se expressa na esperança da restauração universal, a submissão de todos diante do plano de Deus em restabelecer a bem-aventurança originária marcada pela unidade e a purificação são temas que vão se entrelaçar no arcabouço argumentativo apresentado por Orígenes na apresentação da *apokatastasis*.

A restauração universal, fruto da bondade de Deus, faz parte do projeto do Criador para toda a criação racional. Como já exposto, a queda dos seres originais, ou do mundo da preexistência das almas, resultou na criação da diversidade presente hoje no mundo, corolário do uso equivocado do livre-arbítrio por parte das mentes primeiras. A criação da diversidade no mundo, aliás, a do próprio mundo teve como finalidade punir, purificar e restabelecer as criaturas racionais ao estado inicial, uma vez que esse afastamento ou esfriamento da primeira bem-aventurança não se deu de modo irremediável.

Para Orígenes, o final da história será semelhante ao começo**,** em que todos os inimigos serão submetidos *a* Cristo, e que o fim será um para todos.

> Vemos o que é o fim quando todos os inimigos serão submetidos a Cristo, quando o último inimigo — a morte — for

> destruído, e quando o reino for entregue a Deus Pai por Cristo, quando a quem tudo estiver submetido; *digo que é desse fim que olhamos para o começo das coisas*. *Com efeito, o fim é sempre semelhante ao começo, e por isso, assim como o fim é um para todas as coisas, assim deve entender-se que o princípio de tudo é um* (grifo nosso).[124]

Esse fim é o retorno às origens, é a restauração da unidade antecedente, é a redenção universal. No caminho desse pensamento, o alexandrino entende que:

> (...) seguramente, no século futuro ou nos séculos que virão, quando houver, como diz Isaías, um céu novo e uma nova terra (Is 65.17; 66.22), será restabelecido nessa unidade o que o Senhor Jesus promete quando diz a Deus pai a respeito de seus súditos: “Eu te peço não apenas por eles, mas por todos aqueles que acreditarão em mim pela tua palavra, a fim de que todos sejam um como eu sou contigo”.[125]

Tendo em vista que a diversidade foi resultado da queda, no fim, “quando todos os seres começarem a se apressar para se tornar um, como o Pai é um com o Filho, entenda-se que o resultado é que, quando todos forem um, não haverá mais diversidade”.[126]

O princípio da simetria entre o começo e o fim é a linha de pensamento teológico de Orígenes. Quer dizer, como o princípio de tudo é um, olhar para o pretérito é olhar para o futuro, e contemplar o futuro é descortinar o passado.

O alexandrino preocupa-se em deixar assentada a esperança da restauração universal, a possibilidade de a alma ser restabelecida ao estado que ocupava antes da queda. Para ele, “toda criatura leva consigo a esperança da liberdade, a fim de ser libertada da servidão da corrupção, quando os filhos de Deus, que caíram ou foram dispersados, serão reunidos na unidade”.[127] Na mesma esteira, Orígenes assinala que “a mente, afastando-se do seu estado e da sua dignidade, tornou-se alma e assim é chamada; se ela se recuperar e se corrigir, volta a ser mente”.[128]

Orígenes associa a submissão do Filho ao Pai à plena restauração de toda a criação, consubstanciada na beatitude resultante dessa submissão, a saber, a salvação daqueles que são submetidos. Nesses termos, haverá “perfeita restauração de toda a criação, de modo semelhante. Quando se diz que os inimigos estão submetidos ao Filho de Deus, entende-se a salvação nele daqueles que estão submetidos, e o restabelecimento daqueles que se perderam”.[129] Essa submissão, na teologia de Orígenes, quando, então, Deus for tudo em todos, não anula a doutrina do livre-arbítrio, visto que só Deus “conhece de que maneira cada um deve ser dirigido, respeitando o livre-arbítrio em todas as criaturas racionais”.[130]

A purificação é um dos meios instrumentalizados por Deus, segundo o alexandrino, para restabelecer as mentes primeiras ao estado de bem-aventurança originária, da harmonia existente na criação. Cada um receberá a punição proporcional aos seus pecados, em consonância com a ruptura e a separação deflagrada em relação à harmonia primária. Nesse diapasão, “quando a separação e o desgarre da alma forem postos à prova pelo fogo que lhe será aplicado, sem dúvida ela será consolidada e restabelecida na união interior”.[131] Haverá o “fim e a consumação do mundo quando cada um for submetido às penas merecidas pelos seus pecados, mas, quando cada um vai pagar pelo que merece, só Deus sabe”.[132] Comparando a punição imposta por Deus aos remédios amargos utilizados pelos médicos para curar doenças, Orígenes expõe que:

> [...] com mais razão se deve pensar que Deus, nosso médico, para destruir os males das nossas almas, contraídos em decorrência de nossos vários pecados e crimes, usa para nos cuidar de castigos desse tipo, aplicando mesmo o suplício do fogo aos que perderam a saúde da alma.[133]

Essa possibilidade do retorno das almas ao estado primeiro dá-se também pela própria natureza da alma, quer dizer, sua eternidade e imortalidade; aliás, a direção no sentido contrário

também é possível. Em outras palavras, “sendo a alma eterna e imortal, lhe é possível, através de muitos e infindáveis espaços de séculos imensos e diversos, ou descer do bem supremo até o mal mais inferior, ou então subir do último dos males até o bem supremo”.[134]

O inferno “é um estado temporário destinado à purgação das almas”.[135] Nesse sentido, “Orígenes ensina que, por ocasião da morte, os bons entram no paraíso, ou num lugar onde receberão maior elucidação, enquanto os ímpios experimentam as chamas do juízo, o qual, entretanto, não se deve ter como punição permanente, porém como meio de purificação”.[136] A punição pelo fogo tem como alimento as transgressões de cada um dos pecadores, que “acende para si mesmo a chama de um fogo que lhe é própria, em vez de ser mergulhado num outro fogo que tivesse sido aceso antes por outrem, ou que existisse antes dele. A alimentação e matéria para esse fogo são os nossos pecados, que o apóstolo Paulo chama de lenha, feno e palha (1Co 3.12)”.[137] As almas que se separaram da harmonia concedida por Deus na criação sofrem “a pena e o tormento dessa ruptura interior e se ressentem do suplício de sua inconstância e desordem. Mas, quando a separação e o desgarre da alma forem postos à prova pelo fogo que lhe será aplicado, sem dúvida ela será consolidada e restabelecida na sua união interior”.[138] A purificação cura a alma dos pecados, sendo um remédio necessário para sanar as impurezas da alma e tornar os seres caídos dignos de restauração ao estado de felicidade primeira.

As trevas exteriores, na visão de Orígenes, trazem, em certo sentido, benefícios para o pecador. De acordo com ele, é possível que as trevas exteriores não designem “um lugar escuro num espaço privado de luz, mas o estado daqueles que são mergulhados nas trevas de uma ignorância profunda, totalmente fora da luz que vem da razão e do conhecimento”.[139]

Orígenes acredita que haverá distinção na dignificação do corpo entre os que ressuscitarão na glória, dessemelhança essa que pode estar relacionada ao uso da liberdade. O corpo físico se corrompe, mas há nele um princípio que resguarda a substância

corporal e garante a ressurreição, até mesmo daqueles que estão sendo submetidos ao fogo *eterno* da purificação. Orígenes informa que:

> (...) mesmo que os corpos estejam mortos, corrompidos e dispersos, esse princípio, que permanece intacto na substância do corpo, pela ação da Palavra de Deus, levantará os corpos da terra, os reconstituíra, restaurará (...) mas aqueles que forem inferiores, ou mesmo de mérito muito baixo, e mais ainda os que forem os últimos e os reprovados, receberão a glória e a dignidade do corpo em proporção à dignidade da alma e da vida de cada um, porém de tal maneira que o corpo dos que estão destinados ao fogo eterno e aos suplícios ressuscitará certamente incorrupto em consequência da transformação operada pela ressurreição, para que os suplícios não possam corrompê-lo nem destruí-lo.[140]

Voltemos mais uma vez à pergunta: quem será salvo no fim de todas as coisas, segundo o pensamento do teólogo alexandrino? Orígenes, pensando a respeito da bondade e da justiça de Deus, faz a seguinte indagação, que em muito se parece com as inquietações hodiernas: “Se aquele, que dizem que é bom, é bom para todos, com certeza também o é para os que estão destinados à perdição: então como é que não os salva? Se não o quer, não é bom, se o quer e não pode, não será todo-poderoso”.[141] Com essas problemáticas, Orígenes quer provar que o Criador é justo e bom quando castiga, e que aplica as punições em vista de corrigir os pecadores, ou seja, castiga-os para seu próprio bem. Por isso, todas as duras penas de Deus frente à proporcionalidade dos pecados têm como fim último a restauração.

Nessa direção, ele afirma, com base em 1 Pedro 3.18-21, que há esperança para aqueles que morreram no Dilúvio: “Está escrito sobre a esperança daqueles que morreram no Dilúvio”.[142] Acerca de Sodoma e Gomorra, e dos hebreus que morreram no deserto pela desobediência, o alexandrino aduz: “Que é que o profeta Ezequiel diz dessas cidades? “Sodoma será restaurada no

seu antigo estado (Ez 16.55).[143] Ademais, ele faz a seguinte pergunta retórica: “Castigando os que mereciam o castigo, não o fez para seu bem? A propósito dos que caíram no deserto, que os hereges escutem o que é relatado no Salmo 77, que, no título, é atribuído a Asafe: “Quando ele os matava, então eles o procuravam” (Sl 78.34). Ele não disse que uns eram mortos e outros o procuravam, mas que aqueles que eram mortos de tal modo eram sua ruína que, atingidos pela morte, procuravam Deus”.[144] Arrematando seu pensamento, o alexandrino sublinha:

> Tudo isso mostra que o Deus justo e bom, o Deus da Lei e dos evangelhos, é o mesmo Deus, que faz o bem com justiça e castiga com bondade, porque nem o bom sem o justo, nem o justo sem o bom, podem indicar a dignidade na natureza divina. [145]

No tocante aos poderes adversos, os principados, os espíritos malignos ou demônios impuros, Orígenes preleciona a possibilidade de essas ordens também participarem da unidade e da concórdia final, do retorno às origens, visto que a purificação pode reformá-los, e o uso correto do livre-arbítrio os torna capazes e aptos a progressos processuais. Quer dizer, “a influência remidora do Logos se estenderia além desta vida. Não somente os que tivessem vivido sobre a terra e morrido, porém, igualmente, todos os espíritos caídos, inclusive Satanás e seus anjos maus, estariam sujeitos às influências remidoras. Haverá uma restauração de todas as coisas”. [146] Como acertadamente observou Walker quanto à restauração construída por Orígenes, a “convicção de que a restauração final deve de fato incluir ‘todas as coisas’ o levou à conclusão universalista de que mesmo Satanás e os demônios não caíram fora do alcance do amor de Deus, uma perspectiva que não concorda bem com muito da escatologia primitiva, que tinha definido um local para o inferno assim como para o céu”.[147]

O fim, repisa-se, será semelhante ao início, e a *apokatastasis*, a restauração universal de todas as criaturas racionais. Como diz o alexandrino: “Moisés escreveu: ‘No princípio

Deus criou céu e a terra (Gn 1.1); se entendemos bem o que ele disse, esse é o começo de toda a criação, começo ao qual devem retornar o fim e a consumação de todas as coisas”.[148]

Esse fim e essa consumação, na perspectiva de Orígenes, não serão apocalípticos ou cataclísmicos. A chegada dos seres racionais a esse estado de bem-aventurança será processual, gradual, pois, para ele, existem diversos estágios de desenvolvimento até chegar à plenitude da preparação necessária. Não obstante, de alguma forma, todos chegarão ao estado de perfeição. Todos foram criados com a mesma natureza, com um mesmo princípio, e é para esse estado de bondade inicial que todos caminham, ainda que regressos sejam uma possibilidade. Existe uma condição universal para todas as criaturas: decidirem para o bem ou para o mal, segundo o uso do livre-arbítrio. Em outras palavras, “a tentação de se dirigir para o mal e o poder de decidir segundo o bem ou o mal são a condição universal de todas as criaturas racionais”.[149]

Essa condição universal torna as mentes capazes de se restabelecer às realidades mais avançadas espiritualmente, como que passo a passo, de degrau em degrau, progredindo de uma realidade inferior até a realidade transcendental.

> (...) todos são dispostos numa ordem segundo a sua racionalidade e o grau de dignidade dos seus méritos. Assim é que uns nos primeiros tempos e outros nos segundos e alguns até nos últimos, passando pelos tormentos maiores e mais graves, e mesmo contínuos, suportados por assim dizer durante muitos séculos, são reformados pelos castigos mais duros e restabelecidos (...) e desse modo são levados de degrau em degrau às realidades superiores e chegam àquelas que são invisíveis e eternas (...) cada natureza racional pode, passando de certa ordem a outra, chegar a todas através de cada uma, e a cada uma através de todas, uma vez que cada ser, por causa da faculdade do livre-arbítrio, é capaz de vários tipos de pregresso ou de recuo, conforme suas ações e esforços (...). [150]

No pensamento de Orígenes, na consumação e na restauração de todas as coisas, que ocorrerão, como já registrado, “numa sucessão de séculos intermináveis e imensos, quando gradualmente a reforma e a correção se cumprirem em cada um, alguns virão à frente e se dirigirão às alturas numa corrida mais rápida, e outros os seguirão a curta distância e, finalmente, outros estarão muito mais longe”.[151] O alexandrino parece indicar que a morte produz apenas uma mudança. Ou seja, “ressuscitará”[152] da terra e, daí em diante, progredirá até a glória do corpo espiritual, conforme o requerem os méritos da alma que o habita.[153] A restauração universal é o epílogo da diversidade, dado que a identidade exordial é a unidade. Orígenes afirma ainda que, “quando todas as almas racionais tiverem sido restabelecidas nesse estado, então a natureza desse nosso corpo também será conduzida à glória do corpo espiritual”.[154]

Nesse fim último, seguindo a mesma perspectiva, Orígenes salienta que os seres racionais serão semelhantes a Deus. Isso porque ele distingue os conceitos de imagem e semelhança. Quando Deus fez o homem à sua imagem, o fez em sua criação originária. A semelhança do homem frente a Deus está reservada ao futuro. Isso significa que “o homem recebeu a dignidade da imagem na sua primeira criação, mas que a perfeição da semelhança lhe está reservada para a consumação (...) a semelhança será por assim dizer progressiva, e que, de semelhança, se fará um, porque, sem dúvida, na consumação ou fim, Deus será tudo em todos”.[155]

A inteligência racional, reconduzida, depois de expurgados todo dolo, sujeira e vícios, à condição primeira de bem-aventurança passará a viver cheia de Deus, pois Deus será tudo em todos.

> Portanto, se o fim, *reconduzido à condição inicial*, e a consumação das coisas retornadas ao seu princípio restaurarão o estado que tinha então a natureza racional quando ela não tinha necessidade de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, depois de ter afastado todo sentimento de maldade, de o ter retirado para chegar à integridade e à pureza, aquele

> que é o único Deus bom será só para ela e nela será tudo, *não somente em alguns, nem em muitos, mas em todos*, quando já não haverá morte e não mais o aguilhão da morte, e absolutamente mal nenhum; então Deus será de verdade tudo em todas as coisas (grifo nosso).[156]

Diante do exposto, pode-se inferir que a teologia da *apokatastasis* é a teologia filosófica do retorno à concórdia inicial, da restauração à unidade primitiva, do retorno à harmonia primeira, do restabelecimento ao estado de bem-aventurança, da recomposição e da homogeneidade inerente ao mundo pré-queda. Essa recomposição será universal, ou seja, de participação universal de todas as criaturas racionais, inclusive com a possibilidade dos seres infernais.

O alexandrino, influenciado pela filosofia platônica, ávido por defender a justiça e a bondade de Deus frente aos dilemas filosóficos da sociedade e da cultura em que vivia, sociedade essa marcada pela pluralidade cultural e social, buscou defender a fé cristã através de uma explicação aceitável e coerente para sua realidade histórica. Essa apologia partiu não apenas dos postulados das Sagradas Escrituras, mas também dos axiomas da filosofia pagã. Orígenes, não obstante tivesse uma relação dicotômica com a filosofia e propusesse a supremacia das Escrituras, acabou por amalgamar premissas filosóficas com ensinamentos bíblicos, deformando, embora não fosse esse seu intento, boa parte da teologia cristã. Nessa busca por explicar a justiça de Deus frente à realidade histórica, interpretou que o Criador, por sua justiça e por sua bondade, conduziria todo ser racional à salvação, em que a literalidade do fogo eterno não se coadunaria com um Deus de amor. O fim do mundo em Orígenes, em suma, é o retorno à unidade primeira de todas as mentes racionais ao estado de dignidade que ocupavam antes da queda pré-histórica, configurando outra vez a bem-aventurança preexistente.

Nesse contexto, a leitura de Simonetti a respeito de Orígenes se faz significativa e ilustra bem a influência da filosofia pagã na teologia do alexandrino. Para Simonetti, essa formulação origenista do retorno à unidade originária trata-se “da máxima concessão que

Orígenes terá feito à influência da filosofia grega, a ponto de desvirtuar a concepção retilínea do tempo típico do judaísmo e do cristianismo, em benefício de um retorno circular em que o *ephapax* do sacrifício de Cristo parece perder o valor e significado do evento decisivo da história do mundo.[157]

Não obstante, Orígenes tencionava, em suas especulações e em suas exegeses, servir a Cristo e à Igreja, e não tencionava nem desejava criar um sistema filosófico e teológico herético. Em suas palavras: “Quero ser um homem da igreja, não o fundador de heresia. Quero ter o nome de Cristo e carregar este nome, que é bendito na terra. *Anelo tanto ser um cristão quanto ser chamado de cristão em atos e em pensamentos*” (grifo nosso).[158]

Gregório de Nissa

O primeiro estado do homem

> (...) fez aparecer o homem neste mundo para que se tornasse o contemplador e o mestre das maravilhas que nele existem, de sorte que, através do regozijo delas, recebesse a inteligência daquele que as tinha fornecido e através da beleza e da grandeza daquilo que via pudesse investigar a inefável e inexprimível potência do Criador.[159]

Gregório de Nissa, discorrendo a respeito da criação do homem, expõe que a formação deste, no âmbito criacional narrado por Moisés em Gênesis, representa, para Deus, algo como a coroação de toda a criação. Gregório percebe e expõe a relevância da criação do homem a partir do documento bíblico (Gn 1.26). Defendendo a importância da criação do homem, o nisseno salienta a pausa na narrativa de Gênesis antes da deflagração da criação do homem, o que expressa a importância que o autor de Gênesis confere ao ato deliberativo de Deus ao criar o homem à sua imagem e semelhança, distinguindo o homem dos demais seres criados. Em busca dos sinais da realeza divina no homem, Gregório percebe que esses sinais são expressos na condição do homem dada pelo Criador, no sentido de ser corregente na administração da criação, ou seja, na faculdade do homem em dominar o mundo sensível, o mundo material e animal.

O homem, tendo sido criado por meio do Verbo, foi feito à imagem de Deus não por qualquer necessidade por parte do Criador, mas “pela superabundância de amor”.[160] Por isso, na sua constituição primária, o homem era bom e não havia nele dolo algum, sendo esse estado primeiro um estado de bem-aventurança. Deus fez o homem para que dominasse sobre todas as coisas, corolário da imagem da realeza divina. O homem, ao mesmo tempo que foi feito para contemplar as maravilhas da criação, também foi para ser mestre, investigador, pesquisador e analista da “inefável e inexprimível potência do Criador” presente nas grandezas do mundo que externam a glória de Deus. Diferente de Orígenes, que acreditava que a criação dos seres e do mundo sensível era decorrente de um castigo pré-histórico, em Gregório de Nissa, a

criação originária do homem fora o mais sublime ato da criação de Deus, não uma queda cósmica.

Na verdade, apesar de Gregório ser influenciado por Orígenes (notadamente, na exegese origenista) e em alguns aspectos respeitar os pensamentos do alexandrino, criticava sua teologia da preexistência das almas, considerando-a uma ficção oriunda da filosofia grega. Em um diálogo com sua irmã Macrina, é recomendado para Gregório o abandono da filosofia grega, por não trazer respostas que se coadunem com a esperança cristã da ressurreição e da imortalidade da alma.

> Portanto, deixemos de lado a carruagem platônica (...) deixemos de lado todas as teses do filósofo sucessivo [isto é, de Aristóteles], o qual, indagando habilmente sobre os fenômenos e examinando com cuidado o problema que nesse momento interessa, nos mostrou que a alma é mortal (...) Tomemos, ao contrário, como base de nosso raciocínio a Escritura inspirada por Deus, que nos impinge de nada julgar de excelso na alma que não seja próprio também da natureza divina. [161]

Apesar do conselho, consoante Claudio Moreschine, o nisseno foi um dos pais capadócios mais influenciados pela filosofia grega e um dos mais filosóficos. A origem da alma e do corpo, assim como a questão da eternidade da alma, parece ter sido, desde a igreja primitiva, notadamente nas áreas dominadas pela filosofia grega, uma questão de debates e dúvidas.

No tempo de Gregório, existiam pelos menos duas hipóteses no contexto cristão a respeito do dilema da criação da alma e do corpo: a primeira, instrumentalizada sobretudo por Orígenes, era a tese da preexistência das almas; a outra, a de que o “sopro vital” era posterior ao corpo. Nissa rejeita as duas teorias: a primeira, por ter sido influenciada pela filosofia grega; e a segunda, pela obscuridade das bases de informação. A proposta de Gregório de Nissa a respeito da origem do corpo e da alma é da simultaneidade, ou seja, de que o início da existência é “único e o mesmo para alma e para o corpo”, sem lapso ou distinção temporal, tendo um mesmo princípio

para ambos. Em resumo, a formação da alma e do corpo tem, para Gregório de Nissa, uma única e idêntica origem. “Não resta, portanto, senão supor que a formação da alma e do corpo tenha única e idêntica origem.”[162]

Para o nisseno, o primeiro estado do homem (o homem antes do pecado) era semelhante ao dos anjos, fato que ressaltaria ainda mais sua dignidade primeira. Com essa tese, Gregório defende a ideia segundo a qual a procriação através do ato sexual foi decorrente da desobediência e do pecado, visto que o estado semelhante ao dos anjos implicava que não haveria necessidade do casamento. Quer dizer, “o homem existiria sem o casamento, como os próprios anjos”.[163] Essa foi a razão pela qual se criou o segundo sexo, ou seja, como fruto da queda, resultando em um decaimento da nobreza originária. Deus dispôs na humanidade “um meio mais adaptado para aqueles que escorregaram no pecado: no lugar da nobreza angélica, inseriu na humanidade um modo de geração próprio das feras e dos seres irracionais”.[164]

Por isso, as paixões irracionais que agora estão nos homens provêm da queda, e não faziam parte da constituição primeira do homem. A cólera, o prazer, o medo, o ódio, a timidez, a dor, a voracidade, que são atributos da natureza animal e servem à sua sobrevivência, passaram para a constituição do homem por causa do pecado. Nesse sentido, “o homem traz a semelhança de dois objetos opostos: por sua mente deiforme, ele traz os traços da beleza de Deus; pelos signos das paixões que estão nele, a semelhança com as feras”.[165]

O homem passou após a queda, assunto do próximo tópico, a ter uma dupla constituição ou uma dupla natureza: uma racional e outra carnal; uma inteligível e outra sensível; uma natureza ligada à imagem de Deus e outra ligada às paixões; uma natureza superior e outra inferior. Essa mistura fez com que a imagem de Deus no homem ficasse obscurecida, e o meio de domar esse instinto animal presente no homem e ficar próximo da natureza superior seria pelo uso da razão, da inteligência, sendo a dominação dos instintos pela razão uma das origens da virtude.

Por isso, “todos os instintos que vêm, cada um da natureza irracional das feras, em nós são transformados em vícios pelo mau uso da inteligência”.[166] No entanto, “sucede também o inverso se o raciocínio impõe a sua força a esses movimentos: cada um desses se transforma na forma da virtude”.[167] A relevância do uso da razão, nesse sentido, está em ser um instrumento poderoso na busca do bem e na condução do homem a Deus e às virtudes, fazendo-o controlar “todos os desejos e emoções humanas (“suas turbulências interiores”), a fim de elevar o humano acima de sua própria natureza, e assim resistir aos males da vida”.[168]

O afastamento do homem do seu estado original

> Com efeito, uma vez que o homem é obra de Deus, que trouxe este ser à existência, movido pela sua bondade, ninguém poderá imaginar, se raciocina bem, que o homem, cuja existência é fruto da bondade, tenha sido constituído no mal por culpa de seu criador: ao contrário, existe uma outra causa que determinou a nossa condição atual e nos privou de uma dignidade maior (...) Nenhuma origem do mal teve o seu princípio na vontade divina, porque a maldade fugiria da condenação, se pudesse dar a Deus o título de seu criador e patrão. Entretanto, de alguma maneira, o mal nasce de dentro, produzido pela ação da vontade, sempre que a alma se afasta do bem (...) Não é, de fato, possível conceber a existência do mal senão como ausência da virtude.[169]

Ora, sendo o homem originariamente bom, criado à imagem e semelhança de Deus, em estado de bem-aventurança próxima ou igual ao dos anjos, por que hoje o homem é mau? O que deu errado na realeza humana, criada para dominar a terra e viver em harmonia com seu Criador? Seria Deus responsável pelas mazelas relacionadas às práticas humanas? Qual é a origem do mal? Todas essas questões são importantes na teologia de Gregório de Nissa, que busca, de alguma forma, responder a elas com o pressuposto básico de que o mal, embora seja a marca dos homens na história, não pode ser, de forma alguma, atribuído ao Criador. Ademais, essa

marca da natureza humana não tem o condão de desconfigurar a declaração de Gênesis, que atribui ao homem a dignidade de ser imagem de Deus.

Para Gregório de Nissa, a dessemelhança da imagem de Deus nos homens teve origem depois do pecado, quando, então, ficaram misturadas, na imagem primariamente perfeita do homem, as características da natureza irracional, marcada pelo impulso das paixões, sendo essa inclinação uma das desconstruções da beleza da alma. “Como Deus viu na criatura que somos nós a inclinação para o mal e viu que voluntariamente nos afastamos da semelhança com os anjos, que nós procuraríamos nos unir com os seres inferiores, por esta razão ele misturou à sua própria imagem alguma coisa de irracional.”[170] A mistura da imagem com as paixões do reino animal foi um amálgama de grande prejuízo para o homem. Nesse desafinamento, “as paixões produzidas pelo mal se abolem dificilmente da alma, uma vez que se encontram misturadas com ela em sua totalidade, tendo crescido com ela e formado com ela uma só coisa”.[171]

A possibilidade da inclinação do homem ao pecado se deu em decorrência do livre-arbítrio, que, dependendo do uso que se faz dele, pode ser instrumento de virtude ou de vício. Além disso, quando “essas paixões não são guiadas pela razão em direção ao fim justo, mas essas a sobrepujam no comando, o homem cai na mais completa irracionalidade e, sob o impulso de tais movimentos passionais de ser pensante e semelhante a Deus, se transforma em animal”.[172] O domínio das paixões pela razão é um mecanismo de controle da não submissão ao vício.

> Se, portanto, a razão, que é a parte mais alta da natureza humana, conseguisse dominar esses movimentos que foram introduzidos em nós do exterior (...) nenhum desses movimentos agiria em nós para servir o vício (...) Se, ao contrário, a razão abandona as rédeas, deixa-se arrastar pelo cocheiro, permanecendo ligada a esse como um auriga, e se deixa conduzir para onde a leva o movimento irracional dos cavalos emparelhados, então os impulsos se transformariam

em paixões, como se pode ver também nos animais irracionais. [173]

Nesse sentido, Gregório defende que o mal, em nenhuma de suas dimensões, é oriundo de Deus, “porque a maldade fugiria da condenação, se pudesse dar a Deus o título de seu criador e patrão”,[174] como já mencionado. O mal, portanto, à luz de Gregório, pode ser definido, grosso modo, como a ausência de virtude, e virtude seria a capacidade de, através da razão, dominar as paixões que militam contra a natureza original do homem, apesar de essa estar misturada a ela. A origem do mal, em Gregório, também está relacionada à obra da serpente que ludibriou a mulher (com a conivência do homem) a comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, alimento que se tornou, “para os homens, a mãe da morte”.[175] Esse fruto produziu um funesto veneno contra a vida humana, “cuja criação e cujo nome são repletos de grandeza. Essa imagem da natureza divina tornou-se semelhante, como diz o Profeta, à vaidade”.[176] A nobreza dos homens moveu a inveja do diabo, por isso esse lançou mão de um plano para arrancar do homem sua beleza e torná-lo, em certo sentido, seu escravo. O diabo ludibriou a mulher com o mal velado do pecado, fazendo o fruto brilhar, produzindo, com sua aparência, um devaneio que levava à morte.

> (...) a serpente coloca antes o fruto mal do pecado, não mostrando com clareza o mal tal como é por natureza; o homem, de fato, não teria sido enganado pelo mal manifesto, mas o demônio, fazendo brilhar a graça exterior das aparências e, acrescentando ao nosso gosto algum prazer sensível, aparece à mulher, como diz a Escritura.[177]

As implicações desse mal foram danosas para o homem, que perdeu o privilégio da dignidade primeva nele insculpido, causando a necessidade da materialidade. A serpente ludibriou o homem com sua perspicácia de tornar e cobrir o mal com aparência de bem, de manusear e manipular o pecado e transformá-lo em afeição desejável. O “desejo que se direciona para o mal como se fosse o

bem é chamado pela Sagrada Escritura “o conhecimento do bem e do mal”, interpretando esse conhecimento como uma disposição interior a essa mistura”.[178]

Para Gregório, o homem não teria sido enganado pela serpente se o mal não tivesse sido coberto pela beleza do engano. O mal corruptor está velado pela espúria beleza que gera desejo pela tapeação. O homem, com o mau uso da liberdade concedida por Deus, é atraído pela ganância e pelo desejo dos bens sensíveis oferecidos pela serpente. O mal não é oriundo do criador, mas da ação da serpente em sua imagem, que age iludida pelo desejo. Por inveja, o diabo orquestrou um plano ardiloso para tornar os homens seus escravos, manchando a imagem de Deus no homem, tirando o homem da jurisdição de Deus não pela força, visto que Deus em muito o sobrepuja, mas pela ilusão dada ao homem. Os males que hoje estão presentes no mundo, em Gregório, teve nesse evento seu propulsor, sua origem, seu princípio, não fazendo parte, portanto, dos planos de Deus, mas tendo origem na tentação da serpente.

> Mas ele [o diabo] não era capaz de executar o seu propósito usando a força e a violência de seu poder, porque a potência do dom divino sobrepujava a força dele; por isso, tramou enganos para arrancar o homem da potência que o tornava forte, e torná-lo facilmente disponível à sua inveja (...) É por isso que a humanidade se encontra imersa nos males presentes, depois que aquele princípio deu início a este resultado.[179]

> (...) o mal não se apresenta nunca em sua nudez, tal como é em si mesmo. De fato, o vício seria sem eficácia prática se não fosse colorido de alguma beleza que excita o seu desejo. Ora, a natureza do mal é uma forma de mistura: em suas profundezas, ele tem a morte como armadilha escondida; mas, por aparência enganosa, ele faz aparecer uma imagem do bem.[180]

Em Gregório de Nissa, o homem tendo sido criado em alto grau de dignidade, destituído originariamente das paixões, em que foi privilegiado por Deus com a tarefa de reinar sobre a terra e sobre

tudo o que há nela, fez com que o tentador ficasse dominado de inveja e, através do engano, “produziu certa extinção e obscurecimento da bênção, e faltando esta, necessariamente se introduz, em seu lugar, o contrário”.[181] Por isso, a história do homem passou a ser, em certo sentido, uma luta entre as faculdades inferiores e a razão, a luta entre a mistura do pecado expressado pelas paixões, como o ódio, a ira, as concupiscências, com as faculdades superiores. O prazer da natureza inferior passou a fazer parte da constituição do homem.

A condição de miserabilidade do homem no mundo tem aí relação direta. A criatura racional perdeu sua condição primária, mas Deus, por seu amor e sua benevolência, limpará todos, como proporá Gregório, dessa mistura indesejada, que desconstrói a dignidade do homem, resgatando nele a imagem do Criador. A natureza móvel do homem diante da imutabilidade de Deus e do bem fornece a luz do caminho para o qual o homem se destina: o Criador.

> Mas o vício não é tão forte que possa ultrapassar a força do bem, nem a inconstância da nossa natureza é melhor e mais forte que a sabedoria de Deus. De fato, não é possível que aquilo que se move e muda seja mais forte e estável do que Aquele que, estabelecido no bem, é sempre idêntico a si mesmo. Enquanto a vontade divina sempre e em todo lugar tem a imobilidade, a nossa natureza móvel não permanece fixa nem mesmo no mal.[182]

A criação racional será restaurada à sua condição primária, pois, embora a condição presente do homem seja de miserabilidade em decorrência da queda, a graça da Divina Providência na pessoa de Jesus Cristo erguerá suas criaturas racionais à beleza da imagem exordial.

O retorno à superioridade da natureza primária

> E assim como se disse, a nossa natureza sempre em movimento se volta *no final* ao bom caminho pela memória das

> desventuras passadas, que nos torna sábios para não cair nos mesmos erros. E a nossa marcha *retornará ao bem*, porque a natureza do mal está encerrada dentro de limites necessários (grifo nosso).[183]

Gregório de Nissa preleciona que a natureza misturada do homem pode, pelo uso da liberdade, levá-lo para dois caminhos distintos: ou em direção às satisfações das paixões; ou em direção ao bem, à natureza superior. No entanto, seja qual direção o homem tomar, quer dizer, satisfazendo as paixões — marca distintiva da natureza inferior —, seja se movimentando em direção às virtudes, no final o caminho do homem está destinado ao caminho do bem. A natureza móvel do homem, ou seja, a possibilidade de o homem passar de um estágio para o outro é uma garantia de que o homem não permanecerá no mal. Diferente do caminho bem notadamente marcado pela infinitude de seu objeto, os vícios têm uma natureza limitada. Ainda que o homem ande em direção aos vícios, não poderá percorrer esse caminho eternamente. Ao homem, está reservado o retorno à dignidade da primeira imagem. A imagem de Deus, embora desconfigurada pelo pecado, faz com que surja "no homem o desejo de se aproximar daquele Ser ao qual se assemelha".[184]

Para aqueles que estão percorrendo a trilha do mal, andando conforme os impulsos, quando chegarem ao limítrofe das paixões ou ao cume na marcha do mal, suas únicas direção e opção consistirão em retornar para o caminho do bem.

> Se é em *direção ao bem* que o movimento perpétuo arrasta um ser, por causa da infinitude do seu objeto, este movimento não cessará de levá-lo adiante, pois jamais atingirá o limite do objeto que procura e cuja apreensão lhe permitirá deter-se no caminho. *Mas, se tende ao termo do oposto*, quando tenha cumprido a marcha no mal e tenha chegado ao seu cume, então o movimento perpétuo do impulso, não encontrando nenhuma possibilidade de deter-se por parte na natureza, *no fim de todo este percurso no caminho do mal, necessariamente se volta em direção ao bem*. Pois o vício não pode ir até o

> ilimitado, mas encerrado em limites necessários, é lógico que o confim do mal tenha atrás a sucessão do bem.[185]

A beleza da imagem do homem será reerguida, pois a escatologia deste é ser restabelecido no caminho da luz, no Paraíso perdido, quando, então, desfrutará as mesmas bênçãos de seu estado primeiro. No entanto, para que a dignidade do homem como imagem de Deus seja restaurada, a "encarnação do Filho de Deus é a *conditio sine qua non* para que ela aconteça".[186]

Se o homem será restaurado a uma condição de semelhança à dos anjos, qual seria a função do inferno? Alguns serão condenados ao fogo eterno e outros restaurados? Ou o inferno teria outra função? É literal ou metafórico? A respeito da natureza do *hades*, a "mestra"[187] ensina a Gregório que o inferno não é um lugar físico, mas está relacionado à "transferência da alma do visível ao invisível".[188] Para a *mestra*, a quem Gregório expõe uma série de inquietações e, de certa forma, se submete às suas orientações, a questão do *hades* é um problema falso. Ora, a alma, por ser incorpórea, preleciona a *mestra*, não pode ser contida em nenhum lugar que possa ser situado ou delimitado no espaço, pois, "sendo incorpórea, não está obrigada pela própria natureza a permanecer prisioneira em lugares determinados".[189] Aliás, a *mestra* designa essa teologia com as implicações mais profundas da doutrina da *apokatástasis*: a restauração dos espíritos malignos, incluindo o diabo. Com base em Filipenses 2.10, em que o apóstolo Paulo menciona que ninguém, no céu ou na terra, ou embaixo da terra, deixará de reconhecer o senhorio de Cristo, ela interpreta que até mesmo as criaturas "subterrâneas" que abandonaram o caminho do bem em favor do caminho do mal, sendo hoje os inimigos de Deus e dos homens, no tempo determinado serão restituídas à concórdia final, quando o mal será destruído. O mal, por não ser eterno, terá fim, então todos reconhecerão a majestade de Cristo, voltando para o caminho do bem. Ora, se nem mesmo o diabo permanecerá em um lugar físico de tormento e retornará ao bem, quanto mais os homens poderiam ser destinados ao lugar físico para receber punição eterna! Logo, seguindo essa perspectiva, o *hades* é a

passagem do visível para o invisível; não “é um lugar, mesmo sendo chamado assim, mas uma condição de vida invisível e incorpórea, na qual nossa alma leva sua existência, segundo o que nos ensina a Escritura”.[190] Todas as naturezas racionais, inclusive os “demônios ou espíritos malignos”, na exegese que a *mestra* faz da passagem mencionada, defende que o apóstolo Paulo está ensinando o “acordo no bem”, que, futuramente, seria estabelecido entre todas as naturezas racionais, quando todas as criaturas “reconheceriam concorde e unanimemente o senhorio de Cristo”.[191]

> Três são os estados nas naturezas racionais: existem as naturezas às quais toca, desde o início, uma vida incorpórea, e que denominamos anjos; existem aqueles que se uniram à carne, e que denominamos homens; e existem aqueles que com a morte se libertam do corpo. Na minha opinião, o Apóstolo divino, levando em conta, na sua profunda sabedoria, essas três condições que se observam nas almas, quis aludir ao *acordo no bem que um dia se estabelecerá entre todas as naturezas racionais.* Ele chamou celestes as naturezas angélicas e incorpóreas; subterrâneas, aquelas que se libertam do corpo, ou outros seres racionais, diversos daqueles já enumerados: a nós pouco importa se se chamam demônios, ou espíritos, ou de outro modo análogo (grifo nosso).[192]

Gregório de Nissa, ainda a respeito das possíveis objeções a essa doutrina do *hades*, pergunta à *mestra*: “Mas, se alguém, para criticá-las, nos citasse a parábola do Hades que se encontra no Evangelho do Senhor e nos fizesse observar que não concorda com o nosso exame, como é preciso preparar-se para responder?”.[193] Para interpretar a parábola de Lázaro e do Rico (Lc 16.19-31), de acordo com a *mestra*, é preciso ter em conta que olhar apenas a literalidade das letras implica uma interpretação básica e insuficiente para perceber o significado espiritual da passagem. Em outras palavras, para interpretar a parábola do Rico e do Lázaro, é preciso ir além, percebendo as sutilezas do texto, o qual tem um sentido muito mais profundo do que parece, e só é capaz de alcançar as

profundezas da mensagem quem a interpreta de forma mais elevada. Por isso, o texto não fala de um inferno literal, mas apenas da tortura daqueles que não se desprenderam das necessidades terrenas e das vicissitudes materiais.

> (...) o Senhor com esta parábola nos ensina que aqueles que vivem na carne devem separar-se e libertar-se, o mais possível, com uma vida virtuosa, da afeição por ela. Só assim, depois da morte, não teremos necessidade de uma segunda morte que nos purifique dos restos do laço (*kóllēs*) carnal; e somente assim, rompidos todos os liames em torno da alma, o seu curso em direção ao bem se tornará leve e livre.[194]

Por isso, é preciso estabelecer uma interpretação mais elevada a partir de determinados princípios, a fim de perceber o que Jesus realmente queria dizer com essa parábola. Na pergunta retórica feita pela *mestra*, “Como a chama é sentida por quem não tem corpo?”, pode estar a premissa de que a alma não pode arder em chamas.

> (...) muitos princípios são capazes de conduzir a uma *compreensão mais sutil* aquele que ouve com espírito crítico. Quem separa com um grande abismo o mal do bem (...) quem supõe que o seio do patriarca seja lugar de repouso daquele que foi atormentado nesta vida, quem narra que, antes desses acontecimentos, todos os dois morreram e foram sepultados, esta palavra não afasta pouco de uma *interpretação superficial* aquele que segue as suas palavras de modo inteligente. Que olhos levanta, de fato, no Hades o rico, se ele deixou na tumba aqueles corpóreos? *E como a chama é sentida por quem não tem corpo*? Que língua deseja refrescar com uma gota de água, se não possui mais aquela corpórea? Qual é o dedo que lhe leva a gota de água? E qual é o seio que lhe serve como lugar de repouso? Se o corpo se encontra na tumba e se a alma não se encerra no corpo e não é constituída de fragmentos, *é inútil procurar adaptar à verdade a interpretação superficial da parábola*; [à verdade se chegaria] somente se se desse a cada

parte da narração *uma interpretação mais elevada* (grifo nosso). [195]

O inferno do rico é também a saudade da vida pretérita, das paixões com os quais se deleitava outrora, da vida mundana submetida aos prazeres terrenos. O segundo argumento dado pela *mestra* concernente à passagem bíblica em comento, sobre a qual ela e Gregório de Nissa doutrinam a respeito da não existência de um inferno literal, é o apego do rico à vida material e carnal vivida na terra. Enquanto Lázaro já se havia purificado do apego à vida material, o rico, com suas súplicas, estava, na verdade, com a volúpia saudosista da existência profana. Aparentemente aceitando as narrativas populares da aparição de fantasmas em torno das tumbas, narrativas essas que se tornaram comuns em toda a Idade Média, a *mestra* instrui a Gregório que

> se esse evento [a aparição de *fantasmas* em torno das tumbas] se verifica verdadeiramente, é um sinal de um apego à vida carnal que ultrapassa a justa medida. Esta alma não deseja, portanto, purificar-se e voar nem mesmo quando se vê arrancada da carne, e não consente sua total transformação em uma forma invisível (...) Mesmo estando fora do corpo, vítima do desejo que experimenta por ela, continua a vagar e a errar nos lugares em que reside a matéria. [196]

Ao que indica, na cultura do imaginário do mundo do além da Grécia e de Roma, a crença da *vinda dos mortos ao mundo dos vivos* não é exclusiva, ou não tem sua origem na cultura cristã. “Na Grécia e em Roma, os relatos de fantasmas estão por toda parte”, [197] como afirma o historiador Jean-Claude Schmitt. A relação mística e imaginária entre o mundo dos vivos e o dos mortos teve, durante séculos, sua base em práticas consuetudinárias. No entanto, de acordo com Michel Lauwers, entre os séculos 4 e 5, a igreja tentou estabelecer a natureza dos meios que os vivos deveriam manter para com os defuntos, a saber, oração, eucaristia e a prática de doar esmolas aos pobres em nome dos mortos. Os vivos poderiam interferir na vida do além e “acalmar as almas que

não haviam encontrado repouso. Pois estava difundida a crença de que os mortos podiam retornar para junto dos vivos e atormentá-los, principalmente quando o trespasse ou a conduta de seus parentes não os satisfaziam”.[198]

O inferno, consoante Gregório de Nissa, tem o desígnio de purificar a vida daqueles que não quiseram remendar-se neste mundo por meio da virtude, da abjuração à realidade sensível, da deserção à materialidade. Por isso, o inferno tem função redentora: levar de volta para Deus aqueles que não conseguiram se desvincular da vida cá embaixo. Além disso, a missão de Cristo foi restaurar a humanidade e conduzi-la de volta a Deus, incluindo aqueles que se encontram no inferno.

> (...) o inferno, como tal, tem uma função exclusivamente pedagógica, não faz parte do âmbito do mal: serve como que para representá-lo concretamente, como se fosse o coágulo da malvadeza e do ódio do homem em relação a Deus. Mas, como Cristo veio para restaurar a humanidade e levá-la de volta à sua condição primitiva, a maldade não poderá durar eternamente, pois isso seria um insucesso da restauração e da encarnação. [199]

Nesse sentido, mesmo que as almas estejam absortas pelas paixões da vida terrena, Deus purificará as almas e as atrairá para si. Tudo que nasceu graças à obra criadora de Deus será restituído, e um dos resguardos de que todos chegarão ao congratulamento final é a purificação e a ressurreição de Cristo. O amor de Deus pelas criaturas racionais resgata para sua bem-aventurança as almas desviadas pelo apego à vida imanente e às sensações, nas quais as punições necessárias para esse fim são frutos do seu amor. Ao que entende Gregório de Nissa, essa ação de Deus em atrair para si sua obra criada através da eliminação da natureza inferior e carnal não é fruto do juízo divino, pois a dor e o sofrimento são corolário da cisão das duas naturezas. Quer dizer, “ao que parece, não é o juízo divino o ator principal das penas infligidas aos pecadores (...) sua ação não faz senão separar o bem do mal, arrastando-os com violência para a participação na bem-

aventurança”.[200] Arrematando seu pensamento, Gregório expõe que é “a cisão desta união íntima que se torna dor para aquele que é atraído”.[201]

A restituição à bem-aventurança operada pela potência divina é produto de seu amor em dar o bem superior e em conceder novamente racionalidade cristalina às suas criaturas, separando-as das impurezas da alma.

> (...) a potência divina, impelida pelo seu amor em favor dos homens, deseja extrair aquilo que lhe pertence dos escombros representados pela irracionalidade e pela matéria. Na minha opinião, Deus, que exige em restituição e atrai para si tudo aquilo que nasceu graças a ele, não inflige aos pecadores as dores porque os odeia ou queira puni-los pela má vida: ele se limita a atrair a alma para si, a fonte de toda bem-aventurança, em vista de um bem superior; mas aquele que é arrastado não pode não tocar a dor.[202]

Os eventos e a ação de Deus no plano salvífico manifestam os atributos de Deus de bondade, amor e sabedoria. Ora, “porque é bom, se compadece do homem decaído, e porque é sábio, não desconhece o modo de salvá-lo”.[203] Ademais, “que testemunho poderia ser mais claro de sua bondade senão o fato de que *Deus reivindica para si* o que havia passado dele mesmo ao inimigo, sem que a natureza, fixa no bem imutável, fosse afetada pela mutabilidade do querer humano? Porque, como disse Davi, *não teria vindo para nos salvar, se a bondade não tivesse sido a inspiradora desse desígnio*” (grifo nosso).[204]

A dor sentida na purificação (necessária até a extirpação do mal e do pecado) será proporcional ao apego de cada um à matéria, tendo em vista que é segundo a quantidade da matéria [apegada à alma] que acende a chama dolorosa. A purificação leva à libertação de tudo que era estranho, a fim de que Deus seja tudo em todos. Ora, “natureza divina é fonte de toda virtude; nela, portanto, se encontrarão aqueles que se libertaram do mal, a fim de que, como diz o Apóstolo, Deus seja tudo em todos”.[205]

O homem será separado da sua natureza carnal, da vida irracional, do domínio das paixões, do encarceramento aos impulsos, da sua natureza inferior oriunda da queda. A ressurreição é a restauração do homem à sua condição primeira e anterior à queda, é o retorno ao "nosso primitivo estado natural".[206] A ressurreição "é a reconstituição (*apokatastasis*) de nossa natureza em sua condição originária".[207]

O retorno à bem-aventurança originária trará a cisão necessária com a vida inferior que se amalgamou com a natureza racional. Será, pois, o retorno a uma vida bem-aventurada.

> Quando, porém, subir novamente a bem-aventurada desprovida de paixões, essa não será mais arrastada pelas consequências do mal. Uma vez que aquilo que é próprio da vida irracional e que se misturou com a natureza humana não se encontrava em nós antes que o homem caísse nas paixões por causa do mal, quando abandonarmos as paixões, não poderemos não abandonar também aquilo que aparece associado a elas. Por conseguinte, não é justo procurar na outra vida as coisas que foram produzidas em nós pelas paixões.[208]

O princípio da simetria entre o começo e o fim, assim como prelecionava Orígenes, parece ser defendido também por Gregório de Nissa, embora os parâmetros dos dois teólogos sejam distintos. Nisso, clara está a influência de Orígenes na teologia do retorno às origens no nisseno. Em Gregório, a *apokatástasis* é a restauração à condição semelhante à dos anjos; em Orígenes, a salvação é o retorno à bem-aventurança da preexistência das almas.

A esperança e a felicidade cristã para Gregório, aliás, constituem o grande evento da *apokatástasis*, ou o retorno à graça originária. Tendo em vista que "o objeto da nossa esperança cristã outra coisa não é senão a condição primitiva (...) toda a bem-aventurança que renasce para nós pela ressurreição será um retorno à graça original".[209]

A fundamentação teológica de Gregório para a restauração de toda a humanidade na ressurreição é, entre outras, a ressurreição de Cristo. “Ora, da mesma maneira que a morte se iniciou em um só homem e se transmitiu, ao mesmo tempo, a toda a natureza humana, *assim também a ressurreição se estende, graças a um só, a toda a humanidade*” (grifo nosso).[210]

A encarnação de Deus deu-se com o objetivo de livrar a natureza racional caída da morte. Louis Berkhof entende que Gregório de Nissa, em o *Grande catecismo,* institui que o ministério de Cristo destruiu “não só a morte, mas também o pecado foi destruído”.[211] Todos caíram da graça originária, e a inclinação de Cristo ao homem em sua imanência, materialidade e ressurreição deu às criaturas racionais o princípio da ressurreição. “Pela encarnação e a redenção de Cristo, toda a natureza, principalmente todo o homem, chegará à *apokatástasis*, à reconstrução da condição feliz”.[212] A redenção não exclui o próprio diabo, que agradecerá, de acordo com Gregório, ao Senhor pela inclusão na restauração. Deus entrou em contato com a condição miserável do homem que jaz ou está como que em um estado cadavérico. Com sua vinda, morte e ressurreição, deu ao homem uma nova realidade, um princípio que o leva à vida, tirando-o dessa disposição de moribundo.

A asserção defendida por Gregório é que esse princípio da ressurreição deflagrado na ressurreição de Cristo foi o meio pelo qual o Eterno reconduziu toda a humanidade da morte para a vida. Ou seja, a ressurreição de Cristo se aplica, para Gregório, a toda a raça humana.

> (...) a ressurreição de um membro se estende a todo o conjunto, e da parte se comunica ao todo em razão da continuidade e unidade da natureza. O que há, portanto, de estranho em nossa doutrina acerca do mistério [da encarnação], quando aprendemos que aquele que está de pé se inclina sobre aquele que caiu para levantá-lo de sua queda? [213]

A ressurreição é o elo entre o ser racional e o estado primeiro de perfeição, um dos meios (ou o principal meio) que o conduzirá, a despeito da desconfiguração das criaturas racionais manchadas pelo pecado, à condição primitiva e à graça primeira. A ressurreição, pois, "completa o retorno dos acontecimentos a seu princípio, restabelece a ligação que existia na origem entre a natureza humana e sua perfeição, que o homem rompeu com o pecado. O homem, portanto, voltará a ser semelhante aos anjos e obterá a mesma *apatheia* dele, porquanto na ressurreição não será mais um ser corpóreo".[214]

Não é à toa que a morte, para Gregório, cumpre uma função precípua: separa as impurezas, a fim de que o homem ressurja na pureza frente à purificação necessária, ou seja, desmembre as contaminações não inerentes à condição primitiva. Ora, "uma vez separada a impureza que traz consigo, seja reconstituído mediante a ressurreição na sua forma originária".[215] A morte, por conseguinte, "permite despojar-se das imundícies terrenas para ser reformado depois na glória. A dissolução produzida pela morte comporta a purificação da alma pelas tendências e pelos impulsos materiais que tinham sido o instrumento da formação do mal".[216] Todos estão destinados a viver eternamente, visto que "quem começou a viver é destinado a viver para sempre, uma vez que a dissolução que lhe toca com a morte é depois anulada pela ressurreição".[217]

Gregório assinala que todos, de alguma forma, participarão da concórdia final, da restauração universal, da *apokastátasis*, pois é da vontade de Deus o congraçamento de todos na bem-aventurança primeira, ainda que a temporalidade em decorrência da purificação nessa vida não possa levar os homens a adentrar nos bens de Deus em temporalidades distintas. Quer dizer, "quanto à diferença entre uma vida segundo a virtude e uma vida segundo o vício, ela aparecerá sobretudo na vida futura, onde a participação da felicidade esperada será mais rápida ou mais tardia".[218] As impurezas da alma serão desfeitas pela purificação, dado que "a cura da alma consiste na purificação do mal; e esta, como se provou precedentemente, não poderá realizar-se sem um estado de

sofrimento”.[219] O acrisolamento poderá ocorrer ainda nesta vida ou depois desta, com Deus agindo em benefício de todos, não obstante em caráter personalíssimo. A providência leva em conta a vida individual de cada um.

> O propósito de Deus é um só: tornar possível para todos a participação nos bens que se encontram nele, passando por cada um dos homens, toda a plenitude de nossa natureza — falo seja dos homens que se purificaram do mal já nessa vida, seja daqueles que, depois desta vida, foram curados pelo fogo por um período de tempo conveniente, seja daqueles que nesta vida não conheceram nem o bem nem o mal.[220]

O pecado do homem contamina a alma. Mas a alma tem a possibilidade de ser curada mediante uma vida virtuosa na era presente, ou será curada no futuro por meio da purificação e da ressurreição. “Mas bem-aventurados todos aqueles que, renascendo na ressurreição, veem brotar imediatamente a perfeita beleza da espiga”,[221] ou seja, a imagem primitiva.

> Mas, como há necessidade de que também a alma seja libertada mediante certa cura das manchas contraídas em decorrência de suas culpas, eis que *na vida presente* lhe foi concedido *o remédio da virtude* como medicina para as feridas deste gênero. Mas se a cura não intervém, *o tratamento é reservado para a vida futura* (grifo nosso).[222]

Gregório intenta incentivar seus ouvintes a uma vida virtuosa no presente, para que no futuro não precisem do remédio de Deus na purificação, meio pelo qual:

> (...) todas as excrescências materiais que se formaram em nossas almas tornadas carnais sob o efeito de sua participação nas más disposições do corpo são, no tempo oportuno daquele juízo, cortadas e eliminadas por aquela inefável sabedoria e pela potência daquele que, segundo diz o Evangelho, é médico

> dos pecadores: Não são de fato, diz ele, os sãos que têm necessidade do médico, mas os doentes.[223]

Essa cura, para o nisseno, é a prova de que o Deus de amor e de benevolências deseja reconduzir as criaturas à graça originária. Aliás, mostrando a proporcionalidade de Deus frente ao apego de cada um à vida terrena e às realidades sensíveis, Gregório registra que os remédios de Deus para curar as almas são condizentes e em consenso com a *doença* ou o pecado de cada um.

> (...) como para o corpo há diferentes enfermidades, das quais algumas se prestam mais facilmente à cura e outras com maior dificuldade, e para essas últimas se recorre às incisões, às cauterizações, às poções amargas para eliminar os males que se abateram sobre o corpo, do mesmo modo, tratamentos análogos nos são anunciados pelo juízo futuro para a cura das enfermidades da alma, e isto, para os mais frívolos, é ameaça e método de correção severos, a fim de que o temor de uma expiação dolorosa nos faça tornar-nos sábios e nos leve a fugir do mal; mas, para aqueles que são mais sensatos, a fé assegura uma cura e *um tratamento salutar da parte de Deus, que deseja reconduzir suas criatura à graça originária* (grifo nosso).[224]

No congraçamento final, os homens retornarão à graça originária perdida, voltarão a ser à imagem de Deus. As misturas do pecado e das paixões contrárias à imagem de Deus no homem serão dissolvidas, permitindo-lhe a restauração à sua beleza primitiva.

> (...) como o mal se mesclara à parte sensível, quer dizer à parte corporal, [o Criador], depois de ter dissolvido a matéria que havia recebido o mal e de remodelar outra vez, mediante a ressurreição, o vaso, sem mescla de contrários, o reconstruirá com seus elementos restituídos à sua beleza originária.[225]

Gregório, caminhando em sua teologia do retorno, propõe a doutrina do movimento da alma em direção ao bem e a Deus. Já foi

falado que Gregório assinala que a diferença básica entre a imagem e o modelo, entre o arquétipo e a criação, consiste na imutabilidade do primeiro e na mudança da segunda. A mudança "é um movimento que tende constantemente do estado presente para o outro".[226] O caminho da alma está destinado a ir para Deus, pois "nossa vontade não cessa de tender inteiramente para um fim, porque o desejo do bem a impele naturalmente a colocar-se em movimento".[227]

O homem, caído no pecado, tornou-se escravo do diabo. Em Gregório de Nissa, o homem vendeu sua liberdade ao diabo quando foi ludibriado pelo engano da vida sensível e pela vaidade do prazer. Depois da queda, o diabo passou a ser o possuidor das almas humanas, e Deus, como justo, não as resgataria por sua soberania, pois, dessa forma, perderia seu atributo de justo e se tornaria tirânico. Desse modo, "visto que nós mesmos nos havíamos vendido voluntariamente, era necessário que aquele que, por bondade, deseja nos reconduzir à liberdade concebesse um modo de ação, não tirânica, mas conforme a justiça para realizar esse resgate".[228] É a partir dessa premissa que Gregório axioma a doutrina do resgate, em que o diabo tem papel fundamental. Nesse procedimento jurídico, em que Deus paga um preço pelo resgate ao diabo, quem propõe o preço da libertação é o possuidor das almas humanas. Em outras palavras, é um procedimento que "consiste justamente em conceder ao possuidor o que ele reclama como preço para o resgate daquele que retinha".[229]

O plano da salvação de Deus é uma prova de sua bondade, sabedoria e justiça. Bondade, porque Deus desceu do céu para resgatar os perdidos; sabedoria, porque projetou um plano perfeito; justo, porque não usou de sua soberania para resgatar as vidas humanas das mãos do enganador.

Gregório de Nissa formula a teologia do "enganador enganado". O homem, enganado pelo diabo com falsas felicidades sensórias, vendera sua liberdade e se tornara escravo, servo da tirania do enganador. A justiça de Deus exigia que ele pagasse o preço fixado pelo demônio em troca da liberdade das almas. Ora, para que o enganador aceitasse libertar as criaturas racionais de

seu cativeiro, era preciso que o preço do resgate fosse superior ao valor de seus escravos. Ao considerar as grandes maravilhas operadas por Jesus, “o inimigo compreendeu que, naquela troca, o que lhe era proposto era maior do que o quanto estava em sua posse. E, por essa razão, ele escolheu Cristo como resgate daqueles que estavam encerrados nas prisões da morte”.[230] No entanto, “não lhe era possível contemplar diretamente a imagem de Deus, sem que visse nele alguma parte da carne que já tinha subjugado mediante o pecado”.[231] Jesus, em carne, para nosso informante, obscurecia a real potência e autoridade de Jesus e, mesmo que o esplendor do Mestre aumentasse pela elevação das maravilhas e milagres, ante os olhos orgulhosos do enganador, a sua visão de Cristo “era mais desejável que temível”.[232]

O Mestre se mostrou simples e *acessível* ao inimigo, não obstante sua soberania. A humildade de Cristo vindo em carne ou na forma humana teve o condão de confundir o diabo.

> (...) a fim de oferecer uma presa fácil àquele que procurava seu proveito no resgate que ele reclamava em troca de nós, a divindade *se ocultou sob o invólucro de nossa natureza*, para que, como no caso de certos peixes comilões, o anzol da divindade fosse tragado juntamente com a carne que servia de isca, e assim, com a vida instalada na morte e a luz brilhando nas trevas, desaparecesse o que concebemos como contrário à luz e à vida.[233]

E, assim, o enganador é enganado por Deus. Como um pescador engana o peixe com uma boa isca, Deus enviou seu Filho como isca perfeita para o enganador, e esse ludibriado caiu na “armadilha” e libertou as almas do cativeiro. No entanto, não pôde reter Cristo na prisão por ele ser Deus. Na verdade, para Gregório, esse engano é um ato de justiça de Deus, pois deu ao demônio o castigo justo consoante seu mérito. “A retribuição segundo os méritos, em função da qual o enganador é enganado, mostra, por sua vez, a justiça; e, o objetivo visado de tudo quanto aconteceu, constitui um testemunho da bondade do autor”.[234] Isso não torna

Deus um *enganador* propriamente dito, dado que, ao retribuir ao enganador o preço justo por suas desventuras, o Criador está agindo com justiça. Cristo foi a *isca* perfeita que, no plano de Deus, teve o condão de desvariar o diabo e libertar as almas humanas do enclausuramento que as tornavam escravas.

> (...) com efeito, o fato de que Deus, sob o invólucro da natureza humana, sem ser reconhecido pelo inimigo, tenha-se colocado nas mãos do despótico mestre [o demônio], constitui de certo modo um engano e uma fraude, porque é próprio dos enganadores desviar as esperanças de suas vítimas para outro objetivo e fazer outra coisa diversa daquilo que era aguardado. Mas quem considera atentamente a verdade reconhecerá nisto o sinal máximo da justiça e sabedoria. É próprio de um ser justo dar a cada um segundo seu mérito.[235]

O demônio realizou sua obra maligna corrompendo a imagem de Deus no homem “com a isca do prazer”, mas Deus, em conformidade com a justiça, faz com que “o enganador receba em troca aquilo que semeou por sua própria vontade (...)”.[236] No entanto, o engano operado por Jesus serviu para curar não apenas o homem, mas também o próprio enganador com a aniquilação do mal, pois “é naturalmente impossível às trevas permanecer quando estiver presente a luz, e à morte, subsistir quando a vida está em atividade”.[237] Diferente do demônio, que se serviu do engano para levar o homem à ruína, Jesus usou *o engano* para beneficiar todas as criaturas racionais, contemplando, com isso, não apenas o homem, mas também o próprio demônio.

> Com efeito, um tinha realizado o seu engano para corromper a natureza; o outro, ao mesmo tempo justo, bom e sábio, se serviu da invenção do engano para salvar aquele que fora corrompido, *beneficiando com isto não somente a criatura perdida, mas também aquele que causara a ruína*. Da aproximação da morte à vida, da corrupção à incorruptibilidade, provém o desaparecimento do que é mal, bem como o proveito daquele que é purificado desses males (grifo nosso).[238]

Mas o nisseno não estava só nessa teologia do resgate. Orígenes, por exemplo, também a defendia. De acordo com Kelly, em *Patrística*, Orígenes preleciona que:

> Jesus entregando sua alma, ou vida, na verdade não a Deus, mas ao diabo, em troca das almas dos homens que o diabo reclamava como suas por causa da pecaminosidade deles. O diabo aceitou a troca, mas não conseguiu deter Jesus em suas garras, pois este provou ser mais forte que a morte; então, iludido, o diabo perdeu sua vítima [as almas humanas]. [239]

Ao que parece, essa forma de pensamento teológico em que a morte de Cristo foi estipulada pelo diabo como preço das almas foi predominante por muitos séculos na história do cristianismo, chegando, inclusive, aos nossos dias. Isso porque, diante da "proeminência da demonologia da piedade na teologia cristã, os pensadores cristãos que lidaram com a ideia de resgate, geralmente, entendem isso como um resgate pago ao demônio para libertar o homem". [240]

A encarnação de Cristo, para Gregório de Nissa, cumpriu uma função primordial e fundamental para a humanidade e para outras criaturas racionais: curou a humanidade de sua miséria e de sua vida presa e enclausurada nas impurezas e manchas que a afastava de Deus. Esse é o grande mistério, de acordo com nosso informante, da encarnação divina e sua mistura com a humanidade. A cura do Divino encarnado foi tal que restaurou o homem e o próprio autor da maldade.

> Graças à sua mescla com a humanidade, assumindo todas as particularidades próprias da natureza humana, o nascimento, a educação e o crescimento, e atravessando inclusive a prova da morte, Deus cumpriu tudo o que foi dito anteriormente, *libertando o homem da maldade e curando o próprio autor da maldade*. Com efeito, curar uma enfermidade é fazer desaparecer a doença, ainda que à custa de sofrimento (grifo nosso). [241]

Em Gregório de Nissa, até mesmo o avanço do mal cumpriu um propósito para a Providência, quer dizer, o Supremo esperou a manifestação de toda forma de vício a fim que a cura fosse aplicada a toda doença ou sua completude, com o escopo de que a cura fosse plena.

> Assim, pois, quando a maldade alcançou seu cume e já nenhuma forma de maldade faltava à experiência humana, então Deus interveio para curar o mal não em seu início, mas em sua plena maturidade, *com o fim determinado de que a cura se aplicasse a toda enfermidade humana* (grifo nosso).[242]

A cruz prefigura, de forma simbólica, um *mistério* que Gregório deseja revelar. A cruz exterioriza a dimensão cósmica da redenção, a ação universalista da salvação, a sinalização de Deus para os homens e para todas as criaturas racionais na estrutura da restauração. Nesse simbolismo, ele assinala que o formato quadriforme da cruz, com seus quatro prolongamentos representados na parte superior, na profundidade e nos prolongamentos laterais, corresponde a todo o universo. A cruz demonstra a extensão da ação salvífica de Deus, significando a *apokatástasis*, a concórdia de Deus com as diversas naturezas existentes no universo. Eis o mistério da cruz revelado pelo nisseno, em sua interpretação *mais profunda*.

> Tudo isso o aprendemos por meio da cruz, cuja figura se distribui em quatros partes, de sorte que, partindo do centro, para o qual tudo converge, se contam quatro prolongamentos; aprendemos o seguinte: aquele que sobre ela foi estendido no momento oportuno segundo o plano de salvação através da morte é o mesmo que *estreita e ajunta a si mesmo o universo, reunindo, mediante a sua pessoa, as diversas naturezas dos seres em um só acordo (*sympnoia*) e uma só harmonia* (grifo nosso).[243]

Uma das fontes dessa formulação e dessa fundamentação em Gregório é Filipenses 2.10, que, para ele, “engloba em uma só

denominação toda a parte transversal, designando pela expressão “terra” todo o intervalo que separa aqueles que estão nos céus e aqueles que estão sob a terra”.[244] A Cruz sinaliza a eficácia e a potência da ação salvifíca de Deus. Quer dizer, o formato quadriforme aponta para todas as direções, sejam os céus, seja a terra, seja ainda o mundo subterrâneo (o inferno). Todos os cantos do cosmos em que há vida racional são alcançados pela Cruz, e toda a criação recebe dele (Cristo) a redenção.

Outro símbolo relevante usado por Gregório de Nissa que representa, em parte, a restauração ao estado primário de bem-aventurança é o sacramento do batismo, figura da morte e da ressurreição de Cristo.

> (...) depois da tríplice imersão, imitamos a sepultura salvífica e a ressurreição, que no tempo ocorreu no terceiro dia, e devemos pensar que, como a água está a nossa disposição e livremente podemos submergir nela e sair novamente dela, assim também o soberano do universo tinha o poder de submergir-se na morte, como nós na água, e novamente retornar à bem-aventurança que lhe é própria.[245]

O batismo é, em certo sentido, uma garantia de que os batizados, que sentem antecipadamente a graça da ressurreição, serão restaurados na bem-aventurança sem a necessidade de purificação pelo fogo. “É por essa razão que devíamos sentir antecipadamente, mediante a água, a graça da ressurreição, em vista de aprender que é igualmente fácil ser batizados com água e ressurgir novamente da morte”.[246] “Aqueles que lavaram a mancha da maldade mediante a água sacramental não necessitam da outra forma de purificação”;[247] por outro lado, aqueles “que não foram iniciados nessa purificação necessariamente serão purificados pelo fogo”.[248]

Na teologia de Gregório, não há, ao que parece, espaço aceitável para a doutrina da condenação eterna do homem. Aqueles que não se desprenderam da vida terrena e não se renovaram pelo batismo terão de passar longos séculos pela purificação e, só

depois de purificados, serão reconduzidos a Deus sãos e salvos. [249]

> (...) há muita distância entre os que estão purificados e os que, porém, necessitam de purificação. Com efeito, para aqueles que nesta vida foram guiados pela purificação do Batismo, o retorno será conatural ao seu estado; mas à pureza está estreitamente ligada a liberdade das paixões (*apatheia*), e não há dúvida de que, na ausência das paixões (*apatheia*), consiste a bem-aventurança. [250]

A renovação batismal, nesse diapasão, é de suma relevância para Gregório de Nissa. No entanto, ela não tem o condão de tirar do homem ou daqueles que não se submeteram a esse procedimento a participação da restauração à condição primeira.

> Eu afirmo que, sem o renascimento batismal, o homem não pode obter a ressurreição, embora não me refira à regeneração e à recomposição do composto humano. *Com efeito, a natureza deve encaminhar-se para este estado absolutamente sob impulso de suas próprias leis e segundo o plano do seu Criador, quer ela receba a graça do Batismo, quer permaneça excluída da participação em tal iniciação*; eu me refiro à restauração do estado original bem-aventurado, divino e isento da infelicidade da queda. [251]

A Festa das Tendas também foi simbolizada e alegorizada por Gregório. É mais um enigma que Gregório deseja revelar para seus ouvintes. A Festa dos Tabernáculos, de acordo com a lei mosaica, era uma solenidade de agradecimento pelos frutos das colheitas e pelo resultado do trabalho, com a duração de sete dias (Dt 16.13). Nesse intervalo, o povo habitaria em tendas feitas de ramos (Lv 23.42). Essa comemoração, de acordo com a leitura da *mestra*, aponta em forma de figura para a grande reunião de todas as criaturas racionais com Deus depois da purificação, da extirpação da corrupção e do mal. A Festa das Tendas seria, pois, uma imagem figurativa da *apokatástasis*, uma parêmia da salvação universal. A

erradicação do mal, o reerguimento da natureza caída como uma casa desmoronada pela cobertura da ressurreição, essa é a festa postergada antecipada pela solenidade das Tendas, em que "seremos reunidos em uma única e harmônica festa".[252]

> (...) esta festa, mesmo sendo celebrada, na realidade não tinha ainda acontecido. Pois a verdade era por antecipação revelada, em símbolos, através de figuras que são os acontecimentos; a verdadeira fixação das tendas ainda não se tinha verificado. Mas se, segundo a palavra profética, o Deus e Senhor de todas as coisas, se revela a nós a fim de que seja organizada para a natureza humana *a reconstrução da nossa casa destruída*, que tem a sua cobertura material na reunião dos elementos (...) o que me parece anunciar por antecipação, de modo enigmático, *é que, as sociedades dos justos, inferiores e superiores dançarão juntos* (grifo nosso).[253]

Portanto, para Gregório de Nissa, quer seja pela vida virtuosa marcada pelo desapego às paixões e apego às coisas do alto e aos símbolos da redenção; quer seja pela purificação pelo fogo até a extirpação das impurezas e mazelas na alma e no corpo que mancham a imagem de Deus, todos retornarão à graça originária da bem-aventurança, todos serão restaurados à imagem primária de Deus no homem, todos alcançarão a salvação. Em suma, a *apokatástasis* é o caminho destinado às naturezas racionais, sejam os homens, sejam os demônios; sejam os bons, sejam os maus; sejam os justos, sejam os injustos; sejam aqueles que buscaram uma vida virtuosa nesta vida diante de Deus e dos homens, sejam aqueles que viveram em vicissitudes, submetendo-se às paixões carnais. Assim, pois, a reconstituição do começo não é senão a restauração (*apokatástasis*) do estado primitivo, o restabelecimento das naturezas racionais na felicidade suprema, concretizando um contexto de realidades superiores e eterno, divorciado da imperfeição da existência da vida terrena.

Retomando tudo; e daí?

Conforme Earle E. Cairns,[254] o polemista Orígenes foi sucessor de Panteno e Clemente, da escola de Alexandria. Essa escola catequética foi fundada por volta de 185 da era cristã, com o objetivo de instruir os convertidos do paganismo ao cristianismo, à luz de um sistema teológico que interpretava a Escritura à luz da filosofia. Ou seja, Orígenes buscava harmonizar a teologia com a cultura clássica, na provável demanda de tornar o cristianismo aceitável em uma cultura helenizada.

Um dos debates travado por Orígenes dá-se em sua obra apologética *Contra Celso* (aproximadamente em 248 d.C.), em que o alexandrino refuta as críticas ácidas desse filósofo ao cristianismo. Uma das grandes problematizações descritas por Orígenes acabou por consubstanciar e contribuir, de alguma forma, com a teologia do *inferno vazio* (ou universalismo), qual seja: (...) se aquele, que dizem *que é bom*, é bom para todos, com certeza também o é para os que estão destinados à perdição: então, como é que *não os salva?* Se não o quer, *não será bom*, se o quer e não pode, *não será todo-poderoso* (...)".[255]

Questão semelhante, mas focada no problema do mal, é outorgada a Epicuro (341-270 a.C.) por Lactâncio (um apologista cristão que viveu entre os anos 240 e 320 d.C.).

> De acordo com Epicuro, ou Deus deseja remover o mal e não é capaz; ou ele é capaz e não deseja; ou ainda não deseja nem é capaz; ou então tanto deseja quanto é capaz. Se deseja, e não for capaz, *deve ser fraco* (...); se for capaz e não deseja, *deve ser mau* (...) se não deseja nem é capaz, deve ser *tanto mau quando impotente* (...) se tanto deseja quanto for capaz (...) então *de onde vem o mal?*[256]

A questão frente à teologia do universalismo levantada no livro *Tratado sobre os princípios* na qual Orígenes se debruça em sua obra é: como um Deus bom e todo-poderoso mandará pessoas ao inferno? Ora, se Deus é bom, é bom para com todos, inclusive para com aqueles destinados à perdição. Então, por que não salva esses perdidos? Se Deus não quer salvar, não é bom; se quer e não pode, não é todo-poderoso. Em suma, a questão é: como pode um

Deus de pleno amor, de suprema bondade e misericórdia, além de todo-poderoso, mandar pessoas para o inferno?

Nesse contexto, postulamos que a teologia do *inferno vazio*, em certo sentido, está atrelada à grande questão da *teodiceia* (justificação de Deus). A *teodiceia* objetiva harmonizar o tripé das proposições "Deus todo-poderoso; Deus todo-amoroso e a existência do mal". A adaptação desse tripé na questão retratada por Orígenes reside no intento da justificação da inter-relação do Criador como todo-poderoso, todo-amoroso, e da destinação de homens e mulheres e dos anjos ao inferno.

Por que ressurge, na história cristã, antigas proposições teológicas sob uma roupagem de nova? Eclesiastes 1.9 diz: "que foi é o que há de ser; e o que se fez, isso se torna a fazer; não há nada de novo debaixo do sol". Embora haja mudanças e rupturas na realidade humana, à luz do processo histórico, também observamos repetições de pensamentos ou ressignificações, reiterações do antigo com o aspecto de novo no decurso dos séculos de história da humanidade. Essa feição da história aplica-se também ao pensamento filosófico e ao pensamento cristão.

Uma constatação histórica desse pensamento do retorno do antigo sob o aspecto do novo ou sob ressignificações na história do cristianismo é a busca da defesa (apologética) diante das acusações dos não cristãos ou dos filósofos de determinada época ao Deus dos cristãos como cruel, sem amor ou intolerante, por condenar parte da humanidade à condenação eterna; ou ao separar e distinguir homens e mulheres, ou na busca da explicação do mal presente na história humana.

A mentalidade dos homens e das mulheres da pós-modernidade, por exemplo, nem sequer aceita a possibilidade de justiça frente ao pecado, ou melhor, nega até a ideia de pecado, quanto mais de condenação eterna! E, para advogar a imagem de um Deus aceitável em um ambiente histórico de não aceitação de verdades eternas e inerrantes, os defensores do *inferno vazio* precisam ressignificar o texto bíblico ou à luz de uma interpretação alegórica, ou à luz de conceitos críveis do contexto histórico no qual estão inseridos.

Em outras palavras, como resposta a essa questão (se Deus é todo-poderoso e todo-amoroso, então como mandará pessoas ao inferno?) em um ambiente de mentalidade do homem helenista ou do homem da pós-modernidade é que se criou a teologia do *universalismo* ou do *inferno vazio*. Seus defensores buscam tornar o retrato de Deus atraente aos homens, seja hierarquizando os atributos de Deus, inserindo o atributo do amor com o supremo apanágio; seja ressignificando conceitos fundamentais do cristianismo, como a teologia do inferno; seja por meio de uma interpretação espiritualizada ou por meio de uma interpretação à luz da pós-modernidade.

Gregório de Nissa (século 4 d.C.) defende que o amor de Deus por toda a sua criação conduzirá o Criador a resgatar tudo e todos ao estado de bem-aventurança.

Rob Bell advoga que *o amor tudo vence*, assinalando que "(...) é incompreensível um cristão que não considera *a salvação universal como a melhor saída, a melhor história*. Para mim, acreditar nisso é um dever de qualquer pessoa boa, decente, com coração no peito". [257]

Por sua vez, Ed René Kivitz expõe:

> Estão falando na internet que eu sou universalista (...) E eu acho que dei brecha mesmo. Porque, quando expliquei Romanos (...) tem uns textos lá que (...) que dão essa deixa e eu me agarrei a essa deixa porque **eu** *quero mesmo que todo mundo vá pro céu*. *Eu aprendi isso com Deus.* A Bíblia diz que "Deus quer que todos os homens se salvem", eu também quero. Eu quero que *o inferno esteja vazio* (...) tenho esta esperança (...). [258]

O que ligaria todos esses pensadores? No nosso entender, a tentativa de levar uma mensagem receptível, aceitável ou aprovável às suas respetivas gerações. Ou seja, no intento de justificar Deus e torná-lo atraente, a teologia fundante do inferno foi ressignificada para atender a certas demandas e tornar a imagem de Deus e a mensagem do evangelho cativantes e envolventes.

Não estamos afirmando que seus promoventes não acreditem ou não tenham acreditado em sua própria mensagem. A questão é: Deus, no documento sagrado escrito e revelado, ampara a mensagem do *inferno vazio*? Infelizmente, na busca por se coadunar com a mentalidade de sua época, esses pensadores ou "pregadores" tiveram de recorrer a uma teologia que ultrapassa o limite hermenêutico estabelecido pela Escritura. Quer dizer, para atenuar a mensagem do evangelho frente às afirmações bíblicas da condenação eterna; da separação entre justos e injustos; entre servos de Deus e servos do "eu"; entre servos de Cristo e servos do diabo, foi criada a teologia do *inferno vazio*.

O *inferno vazio* certamente é uma mensagem "poderosa na era da pós-modernidade, que arranca aplausos, que traz holofotes, que fomenta a fama e a plausibilidade" de Deus e dos promovedores, no âmbito do politicamente correto, mas a questão central ainda continua: essa mensagem é a mensagem de Deus revelada e escrita, especialmente nos escritos de João?

Não apontamos nem questionamos a sinceridade dos promovedores com a sua mensagem; é possível, como já registrado, que esses mensageiros acreditem na verossimilhança de suas reflexões, diante do compromisso com os conceitos aceitos em nossa era de relativização ou de outro momento da história. A questão é outra: a relação entre a mensagem bíblica e a mensagem de seus promotores ou pregadores. *Sola Scriptura* é o pressuposto de segurança da mensagem cristã em qualquer era da história cristianismo, e nosso compromisso primário deve ser com a mensagem assentada no documento sagrado. A voz de Deus é o que interessa, e isso não depende da época ou dos conceitos aceitáveis em que vivemos.

No tocante à busca de justificar Deus frente às três proposições "Deus é todo-poderoso"; "Deus é todo-bondoso" e "o mal existe na historicidade humana", Jonas Madureira mensura e reflete, como uma das expressões do conceito de *inteligência humilhada*, o conceito de *suprarracionalidade*. Em suas palavras,

> (...) aquilo que é irracional (contra a razão) é contraditório e está contra as verdades absolutamente certas; já aquilo que é

> *suprarracional* (acima da razão) é verdadeiro, porém está além de toda compreensão e explicação. Em outras palavras, enquanto o que é irracional jamais será verdadeiro e compreensível, o suprarracional é aquilo que, embora não seja compreensível plenamente, jamais poderia ir contra a razão. [259]

Entretanto, às proposições “Deus é todo-poderoso”; “Deus é todo-bondoso” e “Deus mandará pessoas ao inferno”, qual resposta daremos? É exatamente a isso que o estudo da literatura de João vai responder nos próximos capítulos.

A fome com a vontade de comer: uma apresentação do universalismo contemporâneo

Excetuando as marginais soluções mirabolantes, ao longo dos séculos têm-se admitido três possibilidades para a questão da salvação da humanidade: (1) no final das contas, *ninguém* será salvo; (2) apenas *alguns* serão salvos; e (3) *todos* serão salvos. Esta última opção é denominada universalismo. Nem todos chegam a essa conclusão pelas mesmas vias. Os universalistas concordam que todos serão salvos, mas discordam entre si sobre como e quando isso vai acontecer.[260] Beougher admite que "o ensino comum básico do sistema universalista é que, eventualmente, a vontade de Deus trará todas as pessoas à salvação. Os que advogam essa posição podem discordar sobre o tempo e os meios para essa salvação final, mas todos eles asseguram (esperançosa ou dogmaticamente) que isso vai acontecer".[261]

Esse desejo, transformado em ensino, embora precariamente apoiado pela Escritura, encontra grande simpatia do espírito humano contemporâneo. No "jardim de pluralidades" moderno, toda flor de pensamento é linda, ainda que esteja morta. Como as exclusividades estão sob risco de extinção, a prerrogativa do cristianismo como a única resposta ao problema do homem sofre o maior ataque.[262] Não deve ser surpresa que parte dos estilhaços acabe por ferir a ideia de uma punição eterna para os que discordam de Cristo. N. T. Wright está certo em achar que o universalismo "é, talvez, a grande promessa secreta do pensamento moderno mesmo dentro das igrejas cristãs".[263] O apelo da tolerância pluralista é tão mordaz que não é mais estranho que alguém viva de maneira universalista, mesmo que sua teologia não

o seja. Packer confessa seu medo de que o universalismo tenha muito mais espaço no coração dos cristãos do que se mensura, mesmo que essas discussões contem com um auditório mais acadêmico. Ele compartilha: “Tenho medo de que muitos de nós tenham escorregado para dentro da prática de viver e se comportar como se o universalismo fosse verdade, apesar de nunca ter escrito nada disso”.[264]

Como o contraposto da salvação eterna é a perdição, um lugar com chamas eternas para os perdidos não parece muito promissor. Não se deve inferir que os universalistas neguem a existência do inferno. Apenas uns poucos fazem isso. Em sua maioria, eles remodelam seu propósito punitivo para algo mais educativo, reformador e transitório. Nesse sentido, o universalismo pode ser definido como a defesa da ideia de um inferno eventualmente vazio, no qual o desejo de Deus pela salvação de todas as pessoas, sem exceção, triunfará um dia.

As bases da esperança universalista

A salvação universal pode ser tida tanto como um desejo ou esperança de que eventualmente o Senhor trará para si todos os divergentes como um dogma ou crença fervorosa de que a história dos indivíduos não poderia terminar de forma diferente. Para a concepção moderna do primeiro tipo de universalismo, seus argumentos, sem muita versatilidade, têm três diferentes apelos: (1) o ambiente pluralista em que vivemos; (2) a empatia emocional; e (3) a atual conjuntura missionária diante da grande expansão do islamismo. Vamos passar rapidamente sobre esses três apelos com o objetivo de seguir a trilha desse pensamento e compreender em que a esperança universalista se sustenta.

O primeiro facilitador do universalismo moderno é o pós-modernismo. Este, ao favorecer a expansão da mensagem do cristianismo, rouba-lhe a exclusividade. Embora seja difícil datar com mês e ano seu nascimento,[265] é fácil perceber que ele já chegou à maioridade e, talvez, à sua maturidade.

O pós-modernismo é uma revolução na hermenêutica da cosmovisão, e isso significa que suas contribuições e desserviços

se dão na percepção das informações disponíveis através das quais avaliamos o mundo ao nosso redor. As ferramentas certas nos fariam interpretar corretamente a vida. Se, porém, as ferramentas são substituídas, o resultado final do nosso processo de interação com o mundo também mudará.

Alguns dizem que tudo começou no campo da linguagem. Talvez um dos primeiros capítulos dessa história tenha sido quando Hans-Georg Gadamer, aproveitando-se das ideias de Heidegger, seu professor, teorizou que o significado deveria ser construído na interação do escrito com o leitor. A tão procurada e necessária "intenção autoral"[266] sofreu um golpe quando Gadamer insistiu que os pressupostos do leitor deveriam ser mantidos e requeridos para se construir um sentido novo, fruto da conflagração do texto com o leitor.

> Uma pessoa que está procurando entender um texto, está disposta a deixá-lo dizer-lhe alguma coisa. É por isso que uma mente hermeneuticamente treinada deve estar, desde o início, sensível diante da qualidade de novidade do texto. Mas esse tipo de sensibilidade não envolve nem a "neutralidade" na questão do objeto, nem a extinção do próprio eu, mas a assimilação consciente dos nossos próprios significados prévios e preconceitos.[267]

Com essa proposição, a intenção do autor foi destronada da posição de árbitro do significado e reposicionada para um lugar subalterno no processo hermenêutico. Como aqueles adesivos de alta aderência produzidos pela mistura de duas substâncias, o significado tornou-se o resultado da interação do leitor com o texto. A fusão revelada dessa conversa entre os dois horizontes, a do texto e do leitor, era o que valia a pena ser entendido. Mas, mesmo que Gadamer diminuísse o papel da intenção autoral no processo interpretativo, ele ainda a considerava perceptível e importante no procedimento para se encontrar sentido. Se Gadamer reduziu o significado pretendido a mero ingrediente hermenêutico, Derrida o reduziu à insignificância, para não dizer inexistência.

Jacques Derrida pode ser considerado o maior profeta do desconstrucionismo literário. Esse programa de desconstrução dos sentidos, como o próprio nome sugere, foi pensado como um contra-ataque ao estruturalismo, a perspectiva literária vigente. A diferença entre as duas perspectivas é explicada por Culler nestes termos:

> Nos termos mais singelos, os estruturalistas adotam a linguística como modelo e tentam desenvolver "gramáticas" — inventários sistemáticos de elementos e das suas possibilidades de combinação entre si — que explicariam a forma e o significado das obras literárias; os pós-estruturalistas investigam como o empreendimento é subvertido pelas operações dos textos em si mesmos. Os estruturalistas estão convictos de que é possível o conhecimento sistemático; os pós-estruturalistas declaram saber tão somente a impossibilidade desse conhecimento.[268]

É exatamente essa "impossibilidade de conhecimento" arrogada pelo desconstrucionismo que apoia a validade de infinitas ideias, independentemente da maneira como uma dada sentença foi articulada. E isso mina qualquer interpretação absoluta de qualquer informação, até mesmo as sagradas. Como não existem mais axiomas, há a impossibilidade de absolutos. O próprio Eco, semiologista simpático às ideias desconstrucionistas, retroagiu na tentativa de limitar as interpretações possíveis. Mas, como a praga já havia começado, a geração que cresceu com esse formato de pensar precisaria de mais do que uma única obra de Eco para conseguir ver a Verdade tal como ela é. Eco escreveu em *Limites da interpretação*:

> Continuo achando que, dentro dos confins de uma determinada língua, existe um sentido literal das formas lexicais, que é o que vem arrolado em primeiro lugar no dicionário, ou então aquele que todo cidadão comum elegeria em primeiro lugar quando lhe fosse perguntado o que significa determinada palavra. (...) Qualquer ato de liberdade por parte

> do leitor pode vir *depois* e não *antes* da aplicação dessa restrição. (...) Em suma, dizer que um texto é potencialmente sem fim não significa que *todo* ato de interpretação possa ter um final feliz. Até o desconstrucionista mais radical aceita a ideia de que existem interpretações clamorosamente inaceitáveis. Isso significa que o texto impõe restrições aos seus intérpretes (grifos do autor).[269]

A transposição dos pressupostos literários do desconstrucionismo foi lançada para os outros aspectos da vida e, quando se percebeu, tudo tinha a mesma importância e a mesma validade. Todas as pessoas, pedreiros ou não, tinham licença para construir seu próprio edifício de verdades universais no amplo e vasto condomínio da pós-modernidade. Todas as verdades, principalmente aquelas forjadas no coração de cada indivíduo, tinham a mesma veracidade. Todas as verdades se tornaram relativas e, para não parecer um assassinato da própria verdade, optou-se por um sofisma mais educado; não foi ela que perdeu sua vida e seu status, foram as opiniões próprias e as interpretações pessoais que foram elevadas ao mesmo grau daquela.

Não há como fugir do apelo da celebração e da tolerância à diversidade. O discernimento deve ser preferível à negação.

> A vida na aldeia global imbui seus cidadãos de uma consciência vívida da diversidade cultural de nosso planeta — uma consciência que parece estar nos encorajando a adotar uma nova atitude mental pluralista. Essa nova mentalidade compreende mais do que simplesmente a tolerância por outras práticas e pontos de vista: ela afirma e celebra a diversidade. A celebração da diversidade cultural, por sua vez, requer um novo estilo — o ecletismo — o estilo da pós-modernidade.[270]

Dessa forma, uma vez que cada percepção da verdade é vista mais do que simultaneamente possível, passando a ser simultaneamente plausível, afirmar qualquer tipo de verdade que não possa caminhar lado a lado com muitas outras “verdades”, se não de mão dadas com todas as outras, seria cometer o pecado

capital da pós-modernidade — a orgulhosa intolerância. Tudo foi colocado sob o foro privilegiado da individualidade e, por isso, qualquer tentativa de "vender sua cosmovisão" poderia ser classificada como coação e violência à liberdade alheia.

Essa suspensão dos valores individuais ao patamar de autossuficientes para uma vida tranquila corresponde exatamente ao texto fundamental compartilhado no status da pós-modernidade.

> É o sentido de que não há nada no fundo dentro de nós, exceto o que nós mesmos ali pusemos; não há nenhum critério que não tenhamos criado no processo de criar uma prática; nenhum padrão de racionalidade que não seja uma apelação ao critério, nem argumentação rigorosa que não seja mais que obediência as nossas próprias convenções.[271]

Até Barclay, universalista declarado, constata, com espanto, que o que poderia ser um momento de coletividade único na história estava se tornando uma corrosão das coisas boas que já havíamos alcançado. Ele escreve:

> (...) trinta anos atrás ninguém duvidava que o divórcio era uma desgraça, que os filhos ilegítimos eram um desastre, que a castidade era uma boa coisa, que o trabalho diário honesto era parte do dever de qualquer homem responsável, que a honestidade devia fazer parte da vida. Hoje, todavia, pela primeira vez na história, toda a ética cristã é questionada. Não é apenas a teologia que as pessoas querem abandonar, mas também a ética.[272]

A pós-modernidade é um implacável nivelador. Ela consegue achatar as ideias mais elevadas, até mesmo aquelas moralmente aceitas ao longo de muitos anos, ao mesmo tempo que prima por erguer qualquer opinião que já estava soterrada por ser nociva. A punição eterna por não seguir Jesus como "*o caminho, e a verdade, e a vida*" e a assertiva de que "*ninguém vem ao Pai senão por*" ele (Jo 14.6) representam algumas dessas verdades elevadas que se encontram sob o peso do nivelador.

> No centro do pós-modernismo há uma negação da realidade de um mundo unificado como objeto de nossa percepção. Os pós-modernos rejeitam a possibilidade da construção de uma cosmovisão única e "correta" e concentram-se simplesmente em falar de muitas visões e, consequentemente, de muitos mundos. Ao substituir a cosmovisão moderna por uma multiplicidade de visões e de mundos, a era pós-moderna, na verdade, *substituiu o conhecimento pela interpretação* (grifo nosso).[273]

A concordância com o espírito pluralista da pós-modernidade coopera para que, do meio do cristianismo, considerem-se outras possibilidades para se alcançar o céu. Stanley Grenz, por exemplo, em seu afamado livro *Renewing the Center*,[274] propõe uma simbiose entre o conservadorismo e o pós-modernismo, gerando o pós-conservadorismo. Grenz segue uma argumentação tríplice, afirmando que a (1) linguagem humana está fadada à impossibilidade de expressar categorias divinas com veracidade; (2) da mesma maneira, a historiografia evangélica está viciada pela cultura à sua volta; (3) e o método evangélico precisa parar de extrair proposições das Escrituras, pois elas não têm essa função.

A crítica quando a inadequação da linguagem será tratada em outro momento, por ora resta dizer que, se a verdade for tida como uma questão de ponto de vista, ou como algo que indivíduos e comunidades constroem principalmente por meio da linguagem, isso acaba por destruir qualquer possibilidade de um discurso autoritativo. Ora, se a verdade é completamente volátil e submissa a outros fatores, como gênero, grupo etc., nenhuma "metanarrativa" é capaz de cobrir toda a realidade e afirmar ser a verdade para todos, como a Bíblia afirma ser. É difícil entender como isso pode vir de um cristão, como Grenz afirma ser.

A crítica que Carson[275] faz ao livro de Grenz é cirúrgica e direta. Sua avaliação é precisa quando ele acusa Grenz de domesticar o evangelho para a nova realidade do pós-modernismo, esvaziando-o de seu poder. Para Carson, a redefinição dos conceitos não pode ser encarada como um empreendimento missionário, como Grenz faz. Mesmo que alguns conceitos precisem

ser contextualizados para se tornar apreensíveis em uma cultura diferente, a criatividade e a flexibilidade precisam estar de mãos dadas com a fidelidade teológica, de maneira que não se perca a essência dos termos. Carson é razoável quando objeta, contra a crítica de que a historiografia evangélica esteja viciada, que, mesmo que diferentes doutrinas se concentrem em diferentes contextos históricos, isso não significa que o centro do evangelho tenha mudado nesses períodos. Se Calvino se concentrou na justificação somente pela fé, e os puritanos, na conversão pessoal, foi porque eles estavam lutando contra diferentes heresias e tiveram de aplicar o antídoto apropriado ao bem-estar da Igreja. Ambas as doutrinas são importantes e pertencem ao centro do evangelho. Carson denuncia a tentativa de Grenz de usar a "trajetória do desenvolvimento histórico" como uma desculpa ingênua para apontar uma nova virada em nossos dias atuais.[276]

Por último, para Grenz, o principal objetivo da Bíblia não é trazer algumas declarações proposicionais, mas, sim, fazer afirmações funcionais que, trabalhando ao lado da cultura e da tradição, regulem certas comunidades, mas nunca todos os cristãos. Dessa forma, o método de fazer teologia precisa mudar. Todavia, ao fazer isso, eles relegam o significado da Bíblia ao resultado da interação do texto com os leitores em cada comunidade, em vez de encontrar o significado do texto vinculado à intenção do autor.[277] Essa opção hermenêutica segue a agenda da suspeita dos pós-modernismo, e não traz benefício algum ao cristianismo, assim como não honra as Escrituras. A pós-modernidade quer sua fatia do bolo da ortodoxia ou pelo menos o direito de confeitá-lo.

O espírito pluralista é, então, o primeiro e, talvez, o mais forte apelo do universalismo contemporâneo: o desejo de que as coisas não sejam "tão assim preto no branco", como dizem. E que, no final, "vai dar tudo certo", mesmo com o Senhor dizendo que daria errado. Por que, afinal, na pós-modernidade, essa exclusividade é apenas uma interpretação da verdade, e tão plausível quanto qualquer outra.

E é exatamente o que o movimento ecumênico, tão forte nos países da América Latina, considera progresso. "Assim como quem viaja para São Paulo sabe que não se chega lá somente pela

rodovia Presidente Dutra, também devemos saber que o caminho de Deus tem suas vielas, que desembocam no mesmo final: a salvação, o Reino de Deus, a glória eterna”.[278] Ou ainda: “Hoje [na pós-modernidade], vamos nos apercebendo com maior intensidade da grande verdade, de que o Cristo não pode ser considerado patrimônio da Igreja e dos cristãos”.[279] Ignorando as informações da Escritura, Queiruga define o cristianismo pela casca, sem se importar com o conteúdo, quando olha por fora e enquadra qualquer pessoa com atitudes corretas como cristã. Achando que isso esgota o assunto, ele escreve: “(...) uma pessoa que, no fundo de seu ser, sente o chamado da justiça e dedica a vida a ela, embora, teoricamente, se declare ateia, definitivamente está acolhendo a graça de Cristo e vivendo dela”.[280] A esperança universalista tem um aliado na maneira pluralista moderna de pensar, e isso precisa ser acrescido aos fatores de risco do cristianismo atual.

O modo de sentir também está disposto a dar sua contribuição ao assunto e se constitui o segundo fator que explica o reaparecimento do universalismo. Fomos criados de maneira a nos condoer com os que sofrem. Fomos desenhados com uma possibilidade única de reagir dolorosamente ao compartilharmos a dor de alguém, independentemente de sua proximidade conosco, mesmo que, em geral, seja julgado como justo o que o acomete. Em verdade, os que não conseguem sentir remorso e são completamente indiferentes ao mal que veem ou aplicam aos outros são considerados sociopatas, um perigo para a vida em sociedade.

Contudo, essa boa virtude que o Criador nos deu sofreu remodelagem com a Queda, e um desses desvios está no fato de que até mesmo os que erraram um dia acabam sendo considerados dignos de alívio das consequências de suas escolhas quando se veem em sofrimento. Trabalhando na plantação de uma Igreja na periferia de Fortaleza, tive o desprazer de ver mais mães com filhos portadores de delinquência do que de aprendizado. E também já vi, mais do que consigo enumerar, adultos ou crianças, presos ou mortos, recebendo as consequências de suas escolhas, serem ovacionados como coitados. Em momentos assim, criou-se um

adágio infeliz, mas verdadeiro: “Quer ser bom? Morra ou seja preso. Todo morto é bom e todo preso é coitado!”. Nosso senso de justiça não ficou fora de alcance da contaminação e da perversão do pecado.

Mas nem sempre se percebeu a justiça em termos tão emotivos, pelo menos não entre os cristãos. A justiça divina perpetrada pelo lançamento de pessoas no inferno foi vista por muito tempo como motivo de regozijo por parte dos salvos. Não pelo sofrimento imposto em si — isso seria sadismo, e os que foram salvos não são melhores que os outros em absolutamente nada. Tal regozijo se dava pela manifestação da justiça divina por meio da condenação de rebeldes culpados. Desde o século 17, no entanto, essa perspectiva começou a mudar. Schleiermacher propôs que a existência eterna de um lugar de tormentos e de eternos atormentados desfiguraria a condição de bem-aventurança que o Céu parecia indicar.[281] Essa nova percepção marcou uma mudança histórica na maneira de lidar com o sofrimento em geral e, especialmente, do culpado.

A habilidade de se condoer, dada por Deus como uma bênção, pode, como tantas outras, ser pervertida quando nos chega às mãos e ao coração. Essa virtude pode, por exemplo, ser acionada, com uma pureza de motivos, para perverter a justiça em punir o culpado. Mesmo que meu coração não se compraza em presenciar a justiça de um aprisionamento ou a morte de um adolescente em confronto com a polícia, interpor-me para impedir que a parte culpada seja tratada dessa maneira ou injuriar os que reprimem o mal pelo uso progressivo da força seria uma injustiça e uma injúria para com a parte inocente.

O argumento em favor de um inferno eventualmente vazio por conta da enormidade dos sofrimentos eternos curtidos pelos ímpios acaba por ser um argumento contra o Céu. Dessa perspectiva, o Céu só pode ser Céu se o inferno não existir, ou se estiver vazio. C. S. Lewis desmembrou esse argumento simplesmente invertendo o respectivo raciocínio. Sua afirmação é brilhantemente acertada e clara:

> A pretensão daqueles sem amor e dos prisioneiros de si mesmos de que lhes seja permitido chatear o universo: que ninguém mais sinta alegria até que eles concordem em ser felizes (nos próprios termos); que seja deles o poder final e que o Inferno possa *vetar* o Céu. (...) precisa ser de um jeito ou de outro. Ou chegará o dia em que a alegria prevalecerá e todos os responsáveis pela infelicidade não mais poderão atingi-la; ou, então, para todo o sempre os que promovem a tristeza destruirão nos outros a felicidade que rejeitaram para si mesmos. (...) Toda a doença que se submeter à cura será sarada, mas não chamaremos o azul de amarelo para agradar àqueles que insistem em ter icterícia; nem faremos em monte de esterco do jardim do mundo só porque alguns não conseguem suportar o perfume das rosas.[282]

Em outras palavras, inferno é, antes de qualquer coisa, um lugar de morte espiritual, onde seus inquilinos gozam da ausência de Deus e dos efeitos de sua presença. Desse modo, em relação ao Céu, o inferno é um reino seco e raso, no qual suas qualidades são apenas negativas. Por definicão, não existem características positivas no inferno que possam, de alguma forma, conferir-lhe o direito de veto nas alegrias do Céus por sua simples existência. Aqueles que rejeitam a misericórdia não podem afetar, com sua tristeza, aqueles que a receberam; o Céu é imune a essa chantagem.

Creio que "*o juízo é sem misericórdia para com aquele que não usou de misericórdia*", e que *"a misericórdia triunfa sobre o juízo*" (Tg 2.13). Mas a disposição misericordiosa precisa ser compreendida como uma dádiva voluntária, e não como uma obrigação. Quando ela é requerida e obrigada, e não voluntariamente cedida, perde sua beleza e seu significado. Embora o Senhor seja um Deus misericordioso, ou, como diz o profeta Miqueias: "*Quem […] é semelhante a ti, que perdoas a iniquidade e te esqueces da transgressão do restante da tua herança? O Senhor não retém a sua ira para sempre, porque tem prazer na misericórdia*" (Mq 7.18), ou seja, um Deus que se alegra em exercer sua misericórdia, ele tem o direito e a prerrogativa de concedê-la, ou

não. Afinal, "*ele diz a Moisés: terei misericórdia de quem me aprouver ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprouver ter compaixão. Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus sua misericórdia*" (Rm 9.15, 16). Isso significa que um culpado não deveria culpar ninguém por ser tratado sem misericórdia. Ela sempre pode ser implorada, mas nunca exigida!

Quando o universalismo se expressa como um dogma cristão, o desejo e a alegria do Senhor em usar de misericórdia e a possibilidade de tratar os homens apenas com justiça e valer-se do direito de não exercer misericórdia se tornam ainda mais confusos. "Ora", argumentam eles, "se Deus tem prazer em exercer misericórdia e ver os homens salvos; e se sua vontade é soberana; e mais, se a provisão em Cristo para a salvação também é soberana, o que o impediria de salvar afinal todos os pecadores?". [283] Uma resposta simples seria que Deus não faz somente aquilo que lhe dá prazer, embora tenha algum tipo de deleite em tudo que faça. A obediência das criaturas traz alegria ao Senhor, muito embora ele permita que lhe ofereçam resistência e lhe sejam desobedientes. Algumas vezes Deus decide permitir que aconteçam coisas que não lhe dão prazer, mesmo podendo fazer o contrário.

Como exemplo brasileiro da confusão entre as "vontades" de Deus,[284] reproduzimos o testemunho do pastor batista Ed René Kivitz, ao responder às indagações sobre sua inclinação universalista nos seguintes termos:

> Estão falando na internet que eu sou universalista (...) e eu acho que dei brecha mesmo. Porque quando eu expliquei Romanos... tem uns textos lá que (...) que dão essa deixa, e eu me agarrei nessa deixa porque eu quero mesmo que todo mundo vá pro Céu. Eu aprendi isso com Deus. A Bíblia fala que "Deus quer que todos os homens se salvem" e eu também quero. Eu quero que o inferno esteja vazio (...) tenho esta esperança. E tem alguns textos da Bíblia que me dão essa possibilidade. É remota? "Mas não é de um universalista?" Hoje eu não sei se sou, mas que eu gostaria de ser, eu gostaria. Porque tem uns crentes que (...) eu acho que eles ficam na

> bronca porque Deus vai salvar os outros. O camarada vai chegar no Céu e ver o inferno vazio e dizer “ahhhhh... Deus salvou todo mundo!” Imagine que tem uns caras que vão me encontrar lá e vão dizer “Ah! Até esse cara veio, esse herege!” (...) essa questão é muito séria; estamos falando sobre salvação. A conclusão a que eu chego é que no Céu só vai estar quem Deus quer que esteja. Amém?! E eu oro a Deus assim: “Deus, leva todo mundo. Queira que todo mundo esteja lá”. E Deus diz assim: “Eu quero, meu filho, eu quero”. Agora, como ele vai fazer e o que ele vai fazer (...) eu não sei (*sic*). [285]

René é um universalista, talvez ainda não por dogma, mas com certeza por esperança. O desejo de Deus pela salvação de todos não nos permite acreditar, mesmo que esperançosamente, que ele mude as regras do jogo soteriológico depois de os jogadores acabarem seu tempo. Não estou censurando René por querer que o maior número de pessoas me faça companhia no Céu, mas por ensinar que isso pode acontecer e de uma maneira diferente daquela estabelecida pelo Senhor. O acordo eterno do Senhor permanece de pé e eternamente inalterável. O Deus que não pode mentir disse: “*E o testemunho é este: que Deus nos Deus a vida eterna; e esta vida está no seu Filho. Aquele que tem o Filho tem a vida; aquele que não tem o Filho de Deus não tem a vida*” (1Jo 5.11, 12). E mais: “*aos homens está ordenado morrerem uma só vez, vindo, depois disto, o juízo*” (Hb 9.27). O relacionamento com o Senhor Jesus é o que garante minha eternidade ao seu lado. Ir contra a ideia de uma salvação universal não é uma questão de “bronca porque Deus vai salvar os outros”, como diz Kivitz, mas um entojo do ensino de que ele descumpriria o que prometeu. Deus tem desejos que não se tornam realidade, mesmo podendo realizar todos eles. A salvação eterna de todas as pessoas, independentemente de seu relacionamento com o Filho, mesmo que nos cause tristeza, é um desses desejos.

Kivitz, quando expôs a Carta de Paulo aos Romanos,[286] estava, talvez sem saber, impregnado do pensamento de outro teólogo de nome pequeno: Barth. É difícil não perceber a influência

de Karl Barth na hermenêutica pós-moderna, sobretudo quando o assunto é a salvação por Cristo. Embora nunca se tenha afirmado um universalista, Barth, esperançosamente, concebia uma realização soteriológica universal pela cruz do Salvador. Ele escreveu de Cristo que

> sua morte [inclui] a totalidade dos pecadores, tanto os que estão vivos como os que morreram e até os que ainda irão nascer; não somente cristãos, que necessariamente conhecem e proclamam isso, mas também judeus e pagãos; tanto aqueles que ouviram e receberam a mensagem como os que permaneceram fugindo ou tentando escapar dela. Sua morte foi a morte de todos; independente da atitude ou da resposta a esse evento (...).[287]

Segundo o pensamento de Barth, Deus, em sua soberania, escolheu alguns para a salvação e, pela mesma soberania, permitiu que alguns se danassem eternamente por haverem rejeitado voluntariamente a mensagem do evangelho. Entretanto, essa danação eterna já aconteceu na Cruz de Cristo. “Barth dizia que Jesus é aquele que foi eleito tanto para a salvação como para a perdição.”[288] Dessa maneira, o cristianismo proclamaria sua mensagem apenas para afirmar o que havia acontecido na Cruz, sem necessariamente preocupar-se com as reações requeridas. Isso significa que a mensagem do evangelho não é o que possibilita a entrada no Céu ao ser aceita, mas o anúncio de que todos os homens devem alegrar-se com o que Deus fez por eles em Cristo, reconduzindo-o ao Céu. Isso soa ao jeitinho brasileiro, embora Barth seja alemão. E parece que Kivitz o aplicou ao Céu.

Barth tem sido acusado de incoerência lógica nessa questão, pois, embora declaradamente se desfaça do universalismo, acredita em Cristo como o reconciliador de todas as coisas. Mesmo sem saber se era sua intenção influenciar a adoção de uma salvação universal como um dogma cristão, fica difícil compreender sua soteriologia e não ser inclinado ao universalismo, pelo menos como uma esperança.

Mesmo considerando que os homens são pecadores e, por conta disso, merecedores do juízo divino, na mente universalista, a ideia de alguém de fato culpado queimando eternamente sem se consumir em um lugar escuro chamado inferno, separado de tudo o que é bom e prazeroso, em plena consciência de quem é e sem nenhuma esperança de libertação ou intervalo entre as aflições e sofrimentos é, no mínimo, pesada demais.[289] E depois, pensar que alguns de nossos conhecidos, vizinhos e amigos, parentes, filhos e pais morreram sem Cristo e estão, neste momento, em sofrer cônscio é intolerável. Outra saída precisa ser encontrada, e essa aparecerá em alguma forma de universalismo! Esse reclame feito pelas emoções é um fator promotor do universalismo, seja como dogma, seja apenas como desejo. Piper admite o perigo de contrariar o que Deus diz porque, na atualidade, "parece que cada vez mais evangélicos contemporâneos estão se submetendo ao que 'faz sentido' aos seus sentimentos morais".[290]

O último apelo à esperança universalista reside no aparente insucesso do cristianismo frente a efervescente expansão de seitas e outras religiões, em especial o islamismo. Beougher está correto quando resume a lógica universalista em sua avaliação: "enquanto incontáveis milhares de pessoas permanecem inalcançadas pelo evangelho, o conceito do universalismo se adequa a muitas pessoas. Em outras palavras, se você acha que está perdendo, simplesmente mude as regras do jogo".[291]

E parece que estamos perdendo mesmo. Mesmo sem fazer divisões dentro do cristianismo e colocando dentro de um mesmo bloco tudo o que se diz cristão, ainda estamos sendo superados pelo islamismo. Qualquer observador bem preparado percebe isso, independentemente de seu credo. Não muito tempo atrás, a revista *Veja* publicou uma nota sobre o assunto que dizia:

> Durante séculos, o catolicismo desfrutou o privilégio de ser a religião com o maior número de fiéis. Já não é assim. Em março de 2008, o monsenhor Vittorio Formenti trabalhava na edição do relatório anual de estatísticas do Vaticano e revelou ao *L'Osservatore Romano*, órgão oficial da igreja, que há 1,3 bilhão de muçulmanos no mundo e apenas 1,1 bilhão de católicos. Em

termos percentuais, eles representam 19,6% da população mundial, enquanto os católicos são 17,4%.[292]

Parece que, se estamos perdendo pelas regras normais, podemos mudá-las e voltar ao jogo com mais vantagem. É exatamente essa uma das propostas do ecumenismo. O movimento ecumênico latino tomou a cruz de Cristo, único meio de salvação, e a remodelou numa grande e inclusiva bola. Embora continue dizendo que existe salvação pela cruz, esquece que essa mudança a faz desaparecer completamente. Queiruga, teólogo galego e um dos mentores do ecumenismo latino, forjou o conceito de "universalismo assimétrico" e explica-o desta maneira:

> "Universalismo", porque toma como base primordial e irrenunciável uma dupla convicção: que todas as religiões são, em si mesmas, caminhos reais de salvação; e que o são porque expressam, por parte de Deus, sua presença universal e irrestrita, sem favoritismo nem discriminações (…) "assimétrico", porque é impossível ignorar o fato das diferenças reais entre as religiões (…).[293]

As muitas religiões são caminhos possíveis e se justificam apenas pela sinceridade de seus adeptos. Dessa forma, não importa muito o conteúdo da crença, mas se sua fé nela é real e sincera. É o poder superior que os Narcóticos Anônimos ensinam ser necessário para tirar o adicto do vício.[294] Esse raciocínio confere com o ânimo do momento atual, quando os homens validam a si mesmos, ou invalidam aquilo de que não gostam. Tiessen, em seu livro *Who Can be Saved?*, apoia essa ideia quando escreve:

> Eu tenho proposto que Deus, em sua obra extraordinária, pode salvar pessoas à parte da igreja e das testemunhas do evangelho. Assim como é verdade que a obra ordinária de Deus é salvar pela graça por meio da fé. O conteúdo dessa fé irá variar, dependendo do tipo de revelação que Deus fez disponível para a pessoa.[295]

Isso significa que não faz muita diferença se o conteúdo da revelação for diametralmente diferente e obviamente errado. Ou seja, a fé sincera na mentira é mais importante que o confronto com a exclusividade da verdade.

O retorno do universalismo como esperança e principalmente sua aparente e expressiva aceitação pelo cristianismo têm-se valido destes três fatores: o pluralismo e a retomada do “proibido proibir”, aplicado ao campo das ideias; uma remodelagem da empatia e o apelo às emoções como crivos para se validar a justiça; e a notória expansão das religiões, ultrapassando o crescimento do cristianismo. Esses fatores explicam a retomada do universalismo como opção viável dentro do cristianismo pós-moderno.

parte 2: o velho pai joão *versus* rené e bobs novos

O Evangelho de João: uma exegese da incredulidade

Não é o pecado que lança as pessoas ao inferno.[296] É a incredulidade a responsável por essa desventura. Observá-la pelo olhar de João pode ser-nos favorável porque essa questão da incredulidade é mais antiga do que parece, assim como o evangelho pode ser mais contemporâneo do que se imagina. Acompanhar a descrição que o Velho Pai João faz dela e, principalmente, a forma como o Mestre agiu diante dela, pode dar-nos uma noção da posição que devemos assumir nos dias atuais. Parece que os proponentes do universalismo atual estão sendo pressionados por forças externas à Escritura e remodelando a mensagem do evangelho e de seus requerimentos pelo simples fato de que as pessoas não querem mais crer! Suas descrições e adaptações à pós-modernidade parecem mostrar os erros de hoje como se fossem absolutamente novos e únicos em seus estratagemas. Como se sincretismo, homossexualidade e, sobretudo, a incredulidade fossem próprias da pós-modernidade e, por essa razão, as coisas precisassem mudar. Longe disso!

O desabafo de René pode ser útil em alguns pontos, mas realmente acaba por atrapalhar mais que ajudar:

> eu pastoreio uma igreja que deve ter lá uns trinta homossexuais assumidos que frequentam. E eles vêm falar comigo depois do culto da noite e é muito interessante. E se você perguntar o que eu vou fazer… eu não faço a mínima ideia do que eu vou fazer companheiro (…) mas eles estão lá com a Bíblia na mão. (…) Nós temos que admitir que somos uma igreja sem todas as respostas. Que nós temos que construir as respostas. E ela só vai construir as respostas se ela dialogar,

> andar junto e estender a mão (…) A postura dogmática, colonialista, sectária (…) “eu estou na luz, e você, nas trevas”. Não é mais possível! Esse é um modelo colonialista (*sic*).[297]

Justiça seja feita, a graça nunca deveria estimular o orgulho (Rm 3.27). E o desejo pela mudança na abordagem ao incrédulo, que é o que Kivitz propõe, pelo menos nesse ponto, é realmente necessário. Que homossexuais, ou qualquer tipo de pessoa, frequentem a igreja e sejam acolhidos amorosamente, isso é fabuloso. O povo de Deus não pode ser sectário; pelo contrário, deve salgar o mundo pela interação com ele. É exatamente essa a perspectiva do Mestre (Mt 5.13). Mas isso não significa que deva haver aceitação de comportamento pecaminoso, qualquer que seja, sem haver contraponto. Também não significa que a Bíblia não tenha resposta para a imoralidade, de qualquer tipo, e que parte dessa resposta seja “não herdarão o Reino de Deus os que tais coisas praticam” (Gl 5.20-24).

Imoralidade e perversão eram problemas comuns, em nível igual ou maior, no tempo do Novo Testamento. Barclay avalia a imoralidade da sociedade como um problema epidêmico:

> A sociedade, desde o mais alto escalão até o mais baixo, era cheia de homossexualismo. Esse foi o vício que Roma aprendeu da Grécia. (…) deve ser notado que todas as evidências que aduzimos em referência à imoralidade sexual indescritível contemporâneo com o Novo Testamento provém, não dos escritores cristãos, mas dos pagãos que estavam enojados de si mesmos. (…) Ninguém precisa ficar atônito porque Paulo começa sua lista das obras da carne pelos pecados sexuais. Ele vivia num mundo onde tais pecados grassavam e, naquele mundo, o cristianismo trouxe aos homens um poder quase milagroso para viver em pureza.[298]

Cidades como Tessâlonica, Éfeso e Corinto eram conhecidas pelo elevado grau de perversão e imoralidade. Mesmo assim, existem recomendações nas três cartas (1Co 5.9-12; 6.9-11, 16-20; Ef 5.3-10; 1Ts 4.1-8) para que os discípulos do Senhor vivam

diferente. Sem aceitar a imoralidade como normal, e o apelo sexual, como cabível, a verdade do evangelho demandava uma vida casta que deveria ser vivida no poder do Espírito (Ef 5).

A complexidade quanto à salvação, embora seja admitida, não pode ser confundida com aceitação do erro. Determinar quem é salvo não é competência nossa. Mas defender que alguém só pode ser salvo pelos meios estabelecidos por Deus em sua Palavra e que, em decorrência disso, algumas mudanças sejam percebidas, sim, é nosso dever e responsabilidade. Porque qualquer ensino contrário pertence aos falsos mestres. A época pode até ser pós-moderna, mas continuam existindo somente duas portas, que conduzem a dois caminhos e que, por fim, levam a dois destinos eternos (Mt 7.15-23).

De acordo com o Velho Pai João, a salvação carrega consigo dois aspectos: um negativo e outro positivo. Em seu sentido negativo, salvação aponta para uma libertação do homem da escravidão do pecado, dos poderes das trevas (1Jo 1.5; Jo 18.12; 3.19), do mundo (Jo 16.33), da morte (Jo 3.16; 5.24-29; 11.25) e do diabo (Jo 12.31). O aspecto positivo se resume ao conceito de vida eterna (Jo 17.21-23; 5.36; 1Jo 4.9). Em ambos os aspectos, Jesus tem importância central como a fonte e o mediador da salvação.

Quanto ao aspecto negativo, João escreve, em sua Primeira Carta, que Jesus é a propiciação por nossos pecados e que é por meio de seu sangue que os pecados são limpos (1Jo 1.7; 2.2; 4.10). Em seu Evangelho, o Velho Pai João enfatiza o papel de Jesus como o redentor, afirmando que, “se pois o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres” (Jo 8.36). Essa descrição implica que a humanidade está em completa subserviência ao pecado e separada de Deus (Jo 8.42, 45, 47). Em verdade, libertar os homens de seus pecados é um dos motivos pelos quais o Filho foi manifesto ao mundo (Jo 1.29). Mesmo após sua ressurreição, Jesus comissiona seus discípulos a continuar sua obra de redenção, absolvendo os homens de seus pecados (Jo 20.23). Dessa maneira, a salvação, de acordo com o Velho Pai João, deve ser compreendida primariamente como libertação do pecado, senão de sua presença (1 Jo 1.8, 10), ao menos de seu domínio (1Jo 1.6; 3.6).

Como, então, as claras assertivas de João quanto a salvação e seus corolários têm perdido força? Elas têm sido nubladas pelo sofisma da complexidade. É preciso dizer que existe o perigo de se inferir uma aceitação do desvio das descrições do Velho Pai João por conta da complexidade da definição. Por mais simples que isso possa parecer, esse movimento não fica distante do que tem acontecido. Muitas comunidades têm surgido no Brasil aceitando comportamentos contrários às Escrituras e se autodefinindo como "inclusivas", exatamente por se esconderem atrás da complexidade do assunto da salvação e de seus efeitos. Lana Holden, líder da Comunidade Cidade de Refúgio, compartilha sua experiência de conversão e aceitação do lesbianismo com uma lógica puramente humana. Falando de Jesus, ela diz: "O que ele pode mudar na vida de um ser humano ele fez. Que foi tirar da vida da libertinagem, da vida de droga, da vida de promiscuidade, da vida de álcool" (*sic*). [299] Mas a sexualidade ficou fora das mudanças possíveis ou desejadas pelo Senhor, pelo menos na mente dela. Uma explicação diferente para essa aceitação seria que ela parou de tentar obedecer, depois parou de querer obedecer, e depois procurou justificar sua desobediência convencendo a si mesma de que ela não estava em desobediência; por último, ela foi convertida por e para si mesma. É um jogo sujo e perigoso, mas não é novo. Foi a mesma estratégia usada pelo ministro de Propaganda de Hitler, Joseph Goebbels: "Uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade". [300]

O Evangelho de João trata da incredulidade humana de maneira bem diferente dos proponentes do universalismo e do "inclusivismo" tosco que inventaram e que começa a virar moda no Brasil. [301] João apresenta a incredulidade ligada à imoralidade e à indisposição de se submeter à verdade, não por desconhecê-la, mas por não querê-la. Existe um aspecto volitivo na incredulidade, uma decisão deliberada em não anuir ao desejo de Deus. As evidências nunca seriam suficientes. Porque a disposição para crer sempre estaria insatisfeita. Segundo o Velho Pai João, os homens não são simplesmente vítimas da incredulidade; são aliados do mesmo partido.

A incredulidade prometida

O Evangelho de João começa com a apresentação do Verbo preexistente (1.1), divino (1.1) criador (1.2), vitorioso sobre as forças das trevas (1.5), humano (1.14) mas, infelizmente, rejeitado (1.11). O Velho João preanuncia que, na interação do Verbo com sua criação, sua supremacia não seria reconhecida. Apesar de tudo o que iria acontecer (1.6-10), os homens não iriam reconhecê-lo nem recebê-lo como ele é (1.11, 12). Apenas alguns, sem nenhuma vantagem própria sobre os outros, iriam crer (1.12, 13). Esses seriam alvos de uma força externa e sobrenatural que se sobreporia à descrença inata e triunfaria sobre a incredulidade certa, fazendo com que cressem. O apóstolo explica que esses não nasceriam pela vontade da carne, nem do sangue, nem da vontade humana, mas de Deus (1.13). Esses veriam em Cristo graça, verdade e glória (1.14).

João é o único dos evangelhos que contém, já em sua apresentação, uma nota de tristeza. Ele "acentua aqui como a vinda de Jesus foi uma oportunidade para todos experimentarem a vida que reside na Palavra. Ele veio ao mundo, tendo feito o mundo, mas a tragédia é que o mundo não o conheceu".[302] Nesse sentido, a condenação vem por causa do descompasso entre o que Deus estava fazendo por meio do Verbo e a reação das pessoas a isso.

O Velho Pai João fala de uma categoria de crença que não gera a salvação que Jesus prometeu. O problema não está com a promessa de salvar todos os que se achegassem a ele, mas no tipo de atitude que essas pessoas têm em relação a Jesus. João faz um jogo de palavras com "crer". Embora os sinais tenham causado uma crença, fundados apenas em si, seus interesses não passavam de admiração ou curiosidade, nada mais. João introduz esses crentes perdidos logo depois do primeiro sinal. As previsões no que diz respeito à descrença começam a ser cumpridas tão logo Jesus começa a se manifestar ao mundo.

> Estando eles em Jerusalém, durante a Festa da Páscoa, muitos vendo os sinais que ele fazia, creram no seu nome; mas

> o próprio Jesus não se confiava a eles, porque os conhecia a todos. E não precisava de que alguém lhe desse testemunho a respeito do homem, porque ele mesmo sabia o que era a natureza humana (Jo 2.23-25).

Esse texto contém uma triste ironia: alguns conhecem Jesus, mas não são conhecidos por ele, pelo menos não de maneira salvífica.[303] O conteúdo da palavra "crer" não pode ser resumido a uma asserção dos fatos, embora não possa ser menos que isso. Não significa reconhecer somente que Jesus é um homem enviado por Deus. Para ser salvo, não basta saber as respostas certas[304] ou ser simpatizante de Jesus. Ter fé em Jesus "significa a resposta do homem como um todo à revelação que foi dada em Cristo. Envolve muito mais do que acreditar em Jesus ou ter confiança nele; é uma aceitação de Jesus e daquilo que ele reivindica ser e a dedicação radical da vida da pessoa a ele".[305]

Não há como negar que permanecer não crendo em Jesus Cristo traz implicações eternas, e que essas questões já estão resolvidas enquanto durar a descrença. O tema do novo nascimento (1.12, 13) reaparece no capítulo 3 e, mais uma vez, descreve uma operação sobrenatural que o causa, assim como reitera o julgamento para os que se opõem à luz. "Porquanto Deus enviou seu Filho ao mundo, não para que julgasse o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele. Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus" (3.17, 18). O mundo sempre esteve sob ameaça; foi, no entanto, com a vinda de Cristo que a vida tornou-se uma possibilidade e realidade.

O Velho Pai João esclarece quais são os critérios dessa condenação que já paira sobre a raça humana. O grande problema não foi a falta de compreensão intelectual da pessoa de Cristo. Por várias vezes, a verdade foi claramente compreendida, inclusive suas implicações (Jo 6; 8). A incredulidade não tem a seu favor, pelo menos no Evangelho de João, a intenção de Jesus em esconder a verdade (Jo 18.20; ver a diferença em Mt 13). O apóstolo esclarece que o julgamento se baseia na clara oposição à luz e na permanência deliberada nas trevas. A luz veio ao mundo, eles a

viram, julgaram-na obsoleta e, conscientemente, se opuseram a ela. “Eles amaram mais as trevas que a luz; porque as suas obras eram más” (3.19).

A palavra *κρίσις*, “julgamento”, está sendo usada com um duplo sentido de separação e condenação. O Redentor veio ao mundo como Luz nas trevas, para trazer a “luz” da salvação. O texto sugere, no entanto, que os homens devem, e sempre irão, responder à Luz, aproximando-se ou se afastando dela. Os primeiros se movem para a luz da salvação, os últimos partem para trevas ainda mais profundas. Essa é uma imagem diferente daquela do julgamento como separação entre ovelhas e cabras (Mt 25.31-33), mas estabelece a mesma realidade fundamental: a humanidade se dividindo diante do representante de Deus. A diferença marcante na imagem do Velho Pai João é sua relação com a situação atual da humanidade: a separação está ocorrendo agora e seus resultados são sentidos no presente.

A tragédia da separação é sublinhada pelo fato de que o grande ato salvador de Deus se tornou um meio de julgamento devido à reação pervertida das pessoas. Mais uma vez, o que força os homens a tomarem essa decisão se aporta no fato de que os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque suas obras eram más. Os que amam as trevas odeiam a luz (Jo 3.20). Suas ações expressam sua perversidade; portanto, eles se mantêm longe da luz para evitar a exposição. Por outro lado, o crente, aqui definido como “aquele que faz o que é verdadeiro”, ou seja, aquele que age de acordo com a verdade, vem à Luz, pois seus atos foram realizados através da graça de Deus em Cristo, e ele o reconheceria diante de Deus e o mundo. Em suma, “na decisão de fé ou descrença, fica aparente o que o homem realmente é e o que ele sempre foi”. [306]

A incredulidade não é causada pela ignorância. Deus sempre se mostrou ao mundo (Sl 19; Rm 1), mas os homens não se submeteram aos reclames dessa revelação. Além disso, essa decisão não foi passiva. Eles colocaram seu amor nas trevas, eles escolheram esse lado porque suas obras eram más. “Eles não estavam dispostos a viver de acordo com a verdade; valorizavam

mais seu orgulho que sua integridade, seu preconceito mais que a fé contrita.” [307]

A incredulidade se define como o apogeu da maldade humana frente à justiça divina que é vista em Jesus. A atitude implacável de amar as trevas, mesmo quando a vida na luz está acessível. A incredulidade, segundo o Evangelho de João, em hipótese nenhuma indica inocência. Podem existir incrédulos coitados, mas nunca coitados incrédulos. “Descrença em Cristo é uma outra manifestação de uma aversão básica a Deus. A presença de Jesus entre os homens trouxe a aversão deles por Deus a uma crise, de tal forma que ela se tornou claramente evidenciada como aversão por Cristo.” [308]

Pouco mais à frente, ainda no capítulo 3 de João, a centralidade de Cristo como a única possibilidade de salvação é atestada nas seguintes palavras: “o Pai ama ao Filho, e todas as coisas tem confiado às suas mãos. Por isso, quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus” (3.35, 36). O amor do Pai pelo Filho demanda a centralidade que agora todos devem devotar a ele. Todas as coisas foram confiadas ao Filho (5.19-29). É por isso que somente os que apreciam o Filho podem ter a comunhão com o Pai.

Embora a linguagem de Jesus em João seja, entre todos os evangelhos, a mais exclusivista de todas, ela não parece ser aceita pelo pensamento pluralista e, com o objetivo de negá-la, mesmo que por meios não tão claros, seus proponentes acabam aceitando os conselhos do *Verum Grey* para, ao menos, torná-la turva. Rob Bell, por exemplo, cita a declaração de Jesus de que ele “é o caminho, a verdade e a vida” e, principalmente, a de que ninguém vai ao Pai senão através dele (Jo 14.6) e a explica assim:

> O que Jesus não diz é como, quando ou de que maneira funciona o mecanismo para levar as pessoas a Deus por intermédio dele. Ele nem sequer diz se aquelas pessoas que vêm ao Pai saberão que isso está sendo feito por meio dele. Jesus apenas declara que é o instrumento de Deus para reconciliar, redimir, amar e restaurar o mundo. Portanto, essa

> passagem bíblica é exclusiva ao insistir que apenas ele é o caminho para Deus. Mas é uma “exclusividade” que tem um lado de “inclusividade”. Primeiro, ela exclui porque: Jesus é o único caminho. Todos os que não creem nele e não o seguem não estão salvos e não vão para o céu. Ou seja: ou você é salvo ou vai para o inferno. Dois grupos. Depois, é inclusiva porque: Abre brecha para todas as religiões, afirma que as pessoas boas estão salvas. Existe apenas uma montanha, mas vários caminhos. Essa visão defende que, se o coração de uma pessoa for bom e suas ações forem positivas, ela estará salva. [309]

O primeiro parágrafo dessa citação já daria uma réplica bastante longa. Está claro que Jesus se imaginou como o “instrumento de Deus para reconciliar”, mas não conseguir perceber que essa instrumentalidade não se resume apenas à indicação do caminho soa como um sintoma do pior tipo de cego. Ou seja, afirmar que, nessa conversa com Felipe e seus discípulos (Jo 14), o Mestre foi tacanho em explicar o “como, quando e a maneira como funciona o mecanismo de levar as pessoas a Deus” é torcer seu ensino. Ele não é apenas uma placa que indica as direções ou um manual de instruções com figuras no final do processo. Sua correspondência seria mais com um carro com motorista que conduz as pessoas ao Pai, e só os que estão nele e com ele podem chegar ao Pai. Não é porque só ele sabe o caminho, mas porque ele é o caminho.

Em seguida, é preciso admitir que a descrição da exclusividade que Bell faz está absolutamente certa: “todos os que não creem nele e não o seguem não estão salvos”. É exatamente o que o texto infere. Essa é a linguagem do Velho Pai João sobre os homens e seu relacionamento com Jesus; sem opiniões particulares, devaneios ou *Verum Grey*. Bell deveria ter parado por aí. Para ser honesto, é isso (e somente isso) que o texto diz. Entretanto, apesar disso, ele introduziu uma alienígena ideia de “inclusividade” ao texto. Tentar responder à pergunta sobre de onde ele tirou essa ideia traria à luz um novo vilão, bem mais sofisticado e rebuscado que os monstros da Idade Média, o qual teria o poder avassalador de

transformar o “certo” em “depende”; o “acerto”, em “quase”; e o “errado”, em “nem tanto”.

Essa “inclusividade”,[310] no final das contas, engole a exclusividade pretendida pelo Mestre. O processo de educação e tolerância, tão aclamado pelo pluralismo religioso,[311] termina em arbitrariedade e negação clara, direta, vilanesca e prejudicial das palavras do Mestre. Essa busca desconfiada por encontrar outra saída para as claras assertivas divinas quando nos parecem negativas é um subterfúgio tão antigo quanto a primeira tentação (Gn 3), mas, mesmo assim, continua fazendo moda.

João finaliza o pensamento com mais uma aplicação esclarecedora do que significa o estado de descrença (3.36). Em vez de fazer o contrário de “crer” usando “não crer” ou algo parecido, ele opta por demonstrar a incredulidade em andamento e, mais uma vez, o estado de não crença é descrito como uma expressão da má vontade humana, e seu contrário é “manter-se rebelde” ou desobediente, por isso a ira de Deus permanece sobre estes. Bell acerta nesse ponto ao dizer que, “se um homem apresentar esta decisão contra Cristo, ele morrerá em seus pecados (8.24)”.[312]

A atitude dos líderes religiosos da época de Jesus é o melhor exemplo de que a descrença não pode ser justificativa para considerar a crença desnecessária, como o universalismo no fim parece sugerir. Jesus estava explicando a verdade com o propósito de salvá-los (5.34). Eles estavam acostumados ao estudo das Escrituras, crendo que, por meio de sua instrução, eles poderiam ser salvos (5.39). Mas, apesar de elas testemunharem da salvação por meio do Cristo, eles não quiseram ir até Jesus para ter vida (5.40). Qual foi o problema? Não era a salvação que eles buscavam? Não era para a salvação que eles estudavam as Escrituras? A resposta é “sim” para todas as perguntas! Mas, apesar de todo o nado, eles morreram na praia. Eles simplesmente não quiseram Jesus e, assim, não quiseram ter vida, pelo menos não dessa maneira. Apesar das explicações claras do Mestre, da concordância de Jesus com as Escrituras e dos sinais que operou, eles não quiseram ir para ele e ter vida (5.40).

O Velho Pai João e sua exegese da incredulidade

Por diversas razões, o capítulo 6 é um divisor de águas na argumentação de João[313] e oferece uma contribuição ímpar para o assunto da incredulidade, apresentando-nos um embate entre o Senhor e alguns discípulos incrédulos. A cada novo movimento, é possível descobrir as características desses "discípulos temporários", incrédulos que arrogam fidelidade enquanto o discurso está aceitável às suas próprias conveniências. Também é possível perceber a confiança do Mestre na soberania divina e sua fidelidade em manter o escândalo da exclusividade do evangelho mesmo quando todos estão indo embora, sem culpar sua metodologia ou a dureza inata ao discurso da cruz pelo aparente insucesso de seu ministério.

Nesse momento do evangelho, Jesus está prestes a realizar o milagre da multiplicação dos pães (6.1-3), que é repetido em cada um dos evangelhos (Mt 14; Mc 6; Lc 9). Após despedir a multidão (6.15) e ter um tempo particular em oração, ele foi encontrar com seus discípulos andando por sobre as águas (Mt 14.23-36). O dia termina com a multidão sem saber o paradeiro de Jesus.

A história é recomeçada na manhã seguinte, com a multidão que havia sido alimentada no dia anterior, e mais uma vez estava com fome. Isso os motiva a procurar por Jesus (6.22-24). As primeiras palavras do Mestre diante dessa aparentemente bem-intencionada procura podem parecer grosseria, mas, quando o ciclo se fecha, no final desse episódio, fica claro o que estava em jogo. Jesus diz: "Em verdade, em verdade vos digo: vós me procurais não porque vistes sinais, mas porque comestes dos pães e vos fartastes" (6.26). Apesar de não ser prerrogativa nossa julgar intenções, desse diálogo podemos perceber que nem toda busca é louvável e aceita pelo Mestre.

O problema, parece, não foi o desejo pelo suprimento diário (Mt 6.11), mas a intensa projeção que essas coisas estavam tendo, e mais, o fato de Jesus ser apenas um meio para consegui-las; uma espécie de padeiro-mor, o Rei do pão (Jo 6.15). É por isso que Jesus os repreende dizendo: "trabalhai, não pela comida que perece, mas pela que subsiste para a vida eterna, a qual o Filho do

Homem vos dará; porque Deus, o Pai, o confirmou com o seu selo" (6.27). Dessa reprimenda, extraímos a primeira característica de um discípulo temporário: a grande atenção que eles depositam nas coisas dessa vida. O Mestre se torna um meio de conseguir boas coisas, algumas de fato legítimas, como parece ser o caso aqui, mas isso vai de encontro ao que os sinais diziam de Jesus (Jo 20.30, 31). E reduzir o Mestre a um doador de bênçãos é um insulto à sua grandeza. O desejo interesseiro de ter Jesus pelo que ele pode dar, e não pelo que ele é, desconsiderando a vida eterna, é contrapor-se ao ministério que Jesus veio realizar.

Depois da exortação do Mestre, a multidão tenta justificar seu comportamento alegando uma ignorância sobre os caminhos aceitáveis diante de Deus. "O que faremos para realizar as obras de Deus?" (6.28), ou seja, "o que faremos para realizar as obras que Deus requer dos homens?". Não sendo uma espécie de embromação, essas pessoas estão pensando em se tornar aceitáveis diante do Senhor Deus por seus méritos. Querem realizar as obras que Deus requer dos homens. Jesus, no entanto, reafirmou a necessidade única de "crer naquele que por ele foi enviado" (6.29). Mas esses incrédulos, ávidos por um tipo de sobrenaturalidade que lhes seja favorável, lembram que Moisés dera o maná e, por isso, era razoável que eles exigissem algo em troca da crença (6.30, 31).

É exatamente desse momento em diante que Jesus inicia seu movimento de expansão própria, para o "alto e avante". A partir de agora, o Mestre vai deixar, a cada fala, mais clara sua identidade, implicações e demandas da crença nele. Esse movimento de expansão se assemelha ao caminhar do sol no amanhecer até que o apogeu de seu calor chegue. Infelizmente, todavia, o texto não sugere que isso resultará na crença de parte das pessoas que o escutam. Pelo contrário, Jesus explica-lhes que o problema não está na carência de informação compartilhada a seu respeito. Ele diz para eles que, "embora me tenhais visto, não credes" (6.36). A questão não era saber mais um pouco para começar a crer. O problema era outro, e a informação não seria a solução para ela. A informação não produziria fé por si mesma.

Isso significa que, embora estejam juntos, numa sala, o melhor professor, ensinando a necessidade de fé em Cristo, e o aluno mais ávido por aprender, isso pode não significar nada no fim das contas. A salvação de alguém era, na época do Mestre, assim como o é na pós-modernidade, uma prerrogativa divina. E é assim que Jesus reage à incredulidade. Deus, o Pai, presenteou o Filho com algumas pessoas (6.37). Essas, sem exceção, irão ao Filho, que ficará com elas para sempre (6.44). Ele não irá perdê-las; elas creram e continuarão crendo até o fim (6.39). E o Filho as ressuscitará no último dia (6.40, 54). Está claro que "João defende que a parte da eleição divina é impossível para qualquer pessoa ser salva e receber vida eterna. Isso mostra que, antes da escolha humana para crer, resultando em salvação e vida eterna, é a divina eleição — capacitando alguns, mas, misteriosamente, não todos, que levará à crença e à confiança em Cristo". [314]

Jesus retira das circunstâncias e da informação a responsabilidade pela fé ou pela ausência dela. Auditório e auditor, professor e aluno, pastor e ovelha, pregador e perdido; nenhum deles pode ser o causador da fé de alguém. A salvação é uma questão sobre-humana.

Se é necessário haver um poder sobrenatural para que qualquer homem entenda e creia nas Palavras de Jesus, está pressuposto que todos os homens, independentemente da condição social, de sua história, do ambiente histórico em que vive, da habilidade ou da falta dela por parte de quem ensina, estão impossibilitados de responder por si mesmos favoravelmente ao convite de Jesus. "Homens podem sentir-se independentes. Eles pensam que vão ou que podem ir até Jesus inteiramente por sua própria vontade. Jesus nos assegura que isso, contudo, é uma total impossibilidade. Nenhum homem, definitivamente nenhum homem, pode ir até Jesus a não ser que o Pai o traga." [315]

Ed René precisa saber que não é suficiente afirmar uma soberania diminuta, como parece fazê-lo, ao dizer que: "a conclusão a que eu chego é que no céu só 'estará quem Deus quer que esteja'. Amém? (*sic*)". [316] A soberania ensinada pelo Mestre não condiz com essa descrição vaga. A soberania divina que se afirma

nas pessoas que são salvas também é vista no método como alguém é salvo. Os discípulos verdadeiros serão conquistados pelo Pai e atraídos ao Filho. Só esses terão sua incredulidade vencida. Eles crerão no Filho e estarão felizes e completos com ele (6.35, 53, 68, 69). No final das contas, alguns não irão crer e a razão é porque não foram enviados pelo Pai (6.65). O problema não é metodologia, ignorância ou falta de oportunidade, mas o fato de que o movimento de derrota da descrença pela crença não fora concedido pelo Pai (6.65). “Crença não é algo que uma pessoa possa gerar; antes, ela é dada por Deus. Aqueles que vêm a Jesus, aceitando e entendendo quem ele é, fazem isso porque Deus tem dado a eles o entendimento (veja Mt 16.16,17).” [317] Apesar de a fé vir pelo ouvir, nem sempre o ouvir fará alguém crer (6.36).

Nesse capítulo, o Senhor se apresenta como o enviado de Deus (6.32, 33), o Pão da Vida (6.35), o meio estabelecido por Deus para satisfazer os anseios mais profundos do homem. Mas os judeus reagem com murmuração às declarações de sua procedência “do Céu” (6.41, 42). Nesse momento, o Mestre está ensinando na sinagoga de Cafarnaum (6.59), não tão longe de Nazaré, lugar no qual se havia criado. Por isso a lembrança por parte dos judeus de que seu pai e sua mãe eram conhecidos de todos (6.42). Apesar disso, no entanto, Jesus não recua. Ele repete a mesma verdade: “eu sou o pão da vida” e acrescenta: “Este é o pão que desce do Céu, para que todo o que dele comer não pereça. (…) se alguém dele comer, viverá eternamente; e o pão que eu darei pela vida do mundo é a minha carne” (6.48-50). Mais uma vez, os judeus incrédulos disputam sobre a declaração de oferecer sua carne para ser comida (6.52).

A essa murmuração, o Mestre repete a declaração sobre o pão da vida, acrescentando a necessidade de participar também de seu Sangue. Ele choca os judeus mais uma vez quando diz: “se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós mesmos. (…) Assim como o Pai, que vive, me enviou, e igualmente eu vivo pelo Pai, também quem de mim se alimenta por mim viverá (6.53, 54, 56)”. Em outras palavras, Jesus está dizendo que a vida só é possível por meio dele e do que ele tem a oferecer. O ponto que ele não pode deixar

passar é o de que admiração é diferente de devoção e, em relação a ele, essa devoção significa recebê-lo e aceitá-lo como ele é.

Esse discurso que Jesus proferiu, mesmo para nós, brasileiros, com figuras de linguagem por todos os lados, parece, no mínimo, grotesco. Um homem que se apresenta como autoexistente e por isso capaz de doar vida a todos os que se ligarem a ele de dentro para fora, prometendo uma vida eterna e satisfação se tão somente for reconhecido e crido como o enviado de Deus?! Agora tente imaginar essas informações numa sociedade orgulhosa, religiosa e avessa a mudanças, como era na época do Mestre. Mesmo assim, Jesus não parece importar-se com as barreiras ou com os escândalos que seu discurso irá produzir. Não existia uma maneira menos escandalosa de dizer que ele era Deus entre os homens e o exclusivo portador de vida eterna.

Por isso, o Senhor não estava disposto a retroceder de seu programa de autorevelação. Diante do que ouviram, os judeus incrédulos, discípulos temporários ou por conveniência, “disseram: Duro é este discurso; quem o pode ouvir?” (6.60). Isso não significa que a compreensão fosse difícil.[318] Eles entenderam o que Jesus estava dizendo e isso se prova pela reação arredia que tiveram. Eles consideraram essas palavras um “tropeço” porque acharam difícil aceitá-las como verdade e se dispor a crer em Jesus. “A palavra era muito dura para ser crida.”[319]

O Velho Pai João comenta que “Jesus, sabendo por si mesmo que estavam murmurando a respeito de suas palavras, interpelou-os: Isto vos escandaliza? Que será, pois, se virdes o Filho do Homem subir para o lugar onde primeiro estava?” (6.61, 62). Essa declaração do Mestre se constitui o ponto máximo nesse “programa” de revelação, que se iniciara com a declaração sobre o pão da vida. Aqui Jesus afirmou sua preexistência absoluta e seu direito de retorno ao Céu, lugar no qual antes estivera. Ele arroga ter livre acesso à habitação divina, pincela sobre o mistério da encarnação e se coloca acima de tudo que fora criado. Em outras palavras, o Mestre nunca se diminuiu para caber no umbigo das pessoas que insistiam em olhar nessa direção. As circunstâncias e a audiência não escrevem o conteúdo de seu *curriculum vitae*. Ele não alterou o discurso ou as exigências porque alguns se sentiam

desconfortáveis com seus requerimentos. Suas convicções e assertivas deveriam servir-nos de modelo frente ao pavor pós-moderno que a incredulidade parece causar em alguns líderes atuais. Nunca se ganhou nem se ganhará da descrença por abdicar da necessidade da crer. O discurso de Jesus em João 6 é a prova mais clara disso.

A próxima cena desse embate relata as consequências desse sermão em dois compostos da grande multidão. Como tem acontecido ao final de cada exposição do evangelho, o auditório sempre se divide em dois. Muitos vão embora, ao mesmo tempo que se revela o que estava no coração dos Doze, que ouviram o mesmo "duro" discurso; a diferença é espantosa. "À vista disso, muitos dos seus discípulos o abandonaram e já não andavam com ele. Então, perguntou Jesus aos Doze: Porventura, quereis também vós outros retirar-vos?" (6.66, 67). A incredulidade é fato e talvez seu pior atributo seja a capacidade de se camuflar de devoção, vestindo uma camisa de admiração. João descreve um tipo de discípulo que segue o Mestre por motivos os mais variados possíveis: seus milagres, curiosidade, admiração, esperança de melhora, pão; todo esse emaranhado de razões não se mostra sustentável quando Jesus começa a mostrar o caminho do discipulado. Todos eles se desfazem quando Jesus revela sua pessoa e as respostas esperadas por essa nova revelação. É isso que está acontecendo neste capítulo. Tem muita gente disposta a segui-lo e, por fora, todos são iguais. O Mestre sabe que uma das maneiras de forçá-los à sinceridade é dando-lhes a si mesmo sem restrições, e exigindo o mesmo movimento do outro lado. Só os discípulos de verdade suportam isso. Os outros rapidamente mudarão a atitude e atacarão as palavras de Jesus, como estes fizeram (6.61), praticamente justificando seu abandono porque o Mestre pedia demais. Ou, como fazem na pós-modernidade, ousam remodelar o ensino de Jesus, para diminuir a dureza de suas palavras. Essa atitude continua a ser a mesma artimanha antiga para esconder a incredulidade presente.

Os discípulos verdadeiros não veem dureza em seu discurso. "Ora, os seus mandamentos não são penosos, porque todo o que é nascido de Deus vence o mundo" (1Jo 5.3, 4). A resposta de Pedro

frente ao desafio de Jesus vem em quatro etapas. Embora “para quem iremos?” apareça primeiro, essa declaração soa mais como razão porque eles permanecem, ou seja, consequência das outras três. Como se dissessem: “Não vamos com os outros porque não existe nenhuma outra pessoa que nos ofereça o que o Senhor nos tem oferecido”. A exclusividade de Jesus, que escandaliza os crentes incrédulos, é o tesouro do verdadeiro discípulo.

O líder dos apóstolos apresenta três motivos magníficos para não se arredar dos pés de seu Mestre. Em primeiro lugar, para eles, Jesus tem as palavras de vida eterna. Isso faz referência a tudo que foi dito até agora nesse sermão. Os apóstolos confirmam que esse discurso, embora seja duro para alguns incrédulos, é a genuína palavra de Deus. Em segundo lugar, eles compartilham que já chegaram ao ponto de saber e crer na identidade do Senhor. Jesus não está contando uma novidade absoluta. “As referências a crer e saber são dadas em grego no tempo perfeito, um ponto que salienta que os Doze permanecem nessa crença que abraçaram havia muito tempo.”[320] Em outras palavras, “Jesus é Deus entre os homens, e ele demanda tudo de seus discípulos!”. Nada de novo, afinal.

Por último, Pedro, falando por todos os discípulos, confessa que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus Bendito, o Revelador do Pai, o Escolhido Prometido, e assume para si todas as implicações dessa crença sem pestanejar. A fé de um discípulo verdadeiro não se apieda da incredulidade tentando tomar-lhe o lugar ou aceitando-a como irmã. Quanto mais o Mestre é exaltado, mesmo que pela dureza de seus discursos, e abandonado por admiradores, reduzindo o número de seus companheiros, mais a confiança do discípulo cresce, a reboque.

Lições da incredulidade

Incredulidade é incredulidade, não importam a raça, o lugar ou o momento histórico em que ocorra. Esse incidente pode oferecer-nos sabedoria na maneira como deveríamos encará-la. Em primeiro lugar, é preciso dizer que é uma maneira possível, e até comum, de reagir à mensagem de vida eterna. E o mensageiro, não importa quem seja, não pode mudar isso. Ele precisa ser fiel à

mensagem,[321] confiando que os resultados não dependem dele. O Mestre não entraria na moda pós-moderna da aceitação e da mudança de discurso por conta da impopularidade da mensagem. O plano diretor do Senhor foi colocar-se no lugar mais alto possível sem diminuir a si mesmo ou sua mensagem, mesmo diante de um auditório judeu incrédulo. Obviamente, Jesus não era adepto da filosofia de "chocar por chocar", e eu também não sou. Mas o escândalo da cruz não pode ser removido sem que a cruz seja lascada. Se ela choca, então que chocados sejam! (1Co 1.18; 2Co 4.3, 4).

Em segundo lugar, Jesus não se tornou refém da incredulidade. Ele se aumenta cada vez mais, exercendo seu ministério com fidelidade e compreendendo que alguns serão trazidos pelo Pai, e destes, nenhum se perderá. O Mestre sabe que a crença está ligada à soberania divina. Ele tem absoluta certeza de que o discípulo verdadeiro não tem para onde ir. Mandá-lo embora se mostraria inútil. Ele pode refazer a vida sem quase tudo, mas não sem Jesus. Ele ficará fora de casa, à porta, sob sol e chuva, até a morte. Jesus sabe que é necessário um milagre para sobrepujar a descrença. E que, uma vez isso acontecendo, embora o caminho seja estreito, não haverá retorno. A permanência dos discípulos nas palavras do Salvador funcionaria como uma marca d'água, uma lembrança presente de que a soberania do Pai em conduzir alguns ao Filho fora exercida.

A incredulidade pode apresentar-se de uma forma belicosa em seu tratamento para com as palavras do Mestre. Por não aceitarem o fato de que não serão aceitos pelo Pai a não ser pelo apertado caminho do Filho, os incrédulos tendem a esbravejar ou simplesmente "murmurar" contra os ditos do Mestre. Isso é a incredulidade tomando posição de batalha para se afirmar no Reino de Deus de qualquer jeito, mesmo à custa da coroa do Rei. Ao contrário disso, os discípulos verdadeiros mostram-se sempre flexíveis aos desejos de Jesus. Para estes, as declarações do Senhor nunca serão motivo de desprazer e escândalo. Para estes, Jesus nunca vai pedir demais.

Esse seria o conselho do Velho Pai João para o cristianismo brasileiro que exerce seu ministério na pós-modernidade. Incrédulos

não são vítimas coitadas da ignorância. São rebeldes ativos que não conseguem encarar o Senhor e sua cruz. Incredulidade não é coisa nova. Podem-se mudar os tempos e até as abordagens, mas o evangelho sempre será um escândalo para os que se perdem. E sempre haverá alguns que irão crer. Para esses, ele será o poder de Deus (Rm 1.16, 17). Confiando na soberania divina, sem contabilizar o sucesso pela quantidade, lembrando que os discípulos verdadeiros estarão ligados ao Mestre mesmo, que isso lhes custe tudo, Jesus anuncia sua exclusividade e o custo do discipulado, doe a quem doer. E é exatamente esse modelo que deveríamos seguir.

O ABC da Vida Eterna

“Fui ensinado que o pior dos cristãos é melhor que o melhor dos incrédulos! Mas acho que as coisas não são bem assim, meu irmão.”[322] Essa foi a conclusão de Ed René em uma de suas pregações sobre a amplitude da salvação em Cristo. Relembro com clareza que eu também aprendi assim. Segurei-me para não dizer “amém” quando o ouvi falar a respeito do poder do evangelho e da magnífica obra de Cristo por meio de quem Deus está reconciliando consigo o mundo.

Mas ele não parou por aí. E, depois, ouvi-lo tornou-se penoso para mim. Foi tão frustrante quanto perceber os cabos de sustentação de um truque de ilusão. Contive a vibração. Então, refleti: será que não existem diferenças essenciais entre os discípulos do Senhor e todos os demais? Será que não existem distinções ou distintivos entre alguém que carrega a Cruz e os que vivem para si? E, se existem, será que podem ser percebidas a olhos nus?

Ao final da mensagem, ele orou no Nome de Jesus e disse “amém”; mas eu não consegui confirmar o que ele pedia.

Talvez a conclusão de Kivitz seja o simples e tristonho somatório do momento crítico do evangelicalismo em que vivemos. Lembrei que o cristianismo brasileiro está tão aquém do que deveria ser e que, enquanto vemos espíritas entregando roupas e “sopão” aos pobres, carros com dizeres do tipo “com Jesus, eu sou mais que vencedor” cruzam os sinais vermelhos de maneira descarada. Os aglomerados cristãos não salgam nem iluminam a nação, que vai de mal a pior, apodrecendo na escuridão das trevas. O desabafo em tom crítico de René não foi dito a esmo. João Alexandre já havia transformado a disparidade entre o status cristão e sua *práxis* em música, quando cantou “enquanto se canta e se dança de olhos

fechados *tem gente morrendo de fome por todos os lados* o Deus que se canta nem sempre é o Deus que se vive / pois Deus se revela, se envolve, resolve e revive”.[323] A visão caótica do cristianismo brasileiro tem atrapalhado a percepção do Cristo vivendo em seus discípulos. Infelizmente, a observação da realidade nos induz a esse raciocínio. A ausência dos “melhores” cristãos nos projeta um padrão construído sobre os “melhores” incrédulos. Pura realidade!

Mas e se a realidade estiver corrompida? A realidade deveria dizer-nos o que é a verdade ou a verdade poderia mostrar-nos um problema na realidade? Obviamente, verdade e realidade precisam andar juntas. Uma se define e se expressa pela outra. Haver descompasso entre as duas significa não ter ponto de partida e, assim, não se chegar a lugar algum. Por onde começamos pode determinar aonde vamos chegar. Sendo a Escritura a Verdade final sobre Deus, sobre o homem e sobre o relacionamento entre os dois, ela deve julgar a realidade, e não o contrário. Ao mesmo tempo, aquilo que ela diz ser a verdade precisa expressar-se na realidade.

Quais seriam as expectativas divinas quanto aos seus discípulos e como a realidade deixou de corresponder à verdade seriam duas perguntas que valeriam o esforço de resposta. Ou melhor, como os cristãos, de modo geral, perderam seu status de “melhores” e se satisfizeram com a igualdade ou até mesmo com a decadência em relação aos incrédulos? A Primeira Carta de João será nossa lente para esmiuçar a realidade, e seu cânon, para julgá-la e corrigi-la.

Prolegômenos axiomáticos da cristandade; ou “as aparências enganam”

A miscigenação brasileira ultrapassou a raça e alcançou o credo. E, assim como aquela trazia à luz um elemento novo como produto dessa interação, o “filhote” da mescla de credos, ou incrédulos, produziu um sujeito chamado *Verum Grey*.[324] Os resultados não foram as várias opções dentro do espectro possível, mas as impossibilidades dentro do impossível. Distinções são coisas difíceis de encontrar na cristandade atual. Nossa época não só toma

a verdade como relativa e o inclusivismo no “bojo cristão” como a solução para a tolerância, como também franqueia o jeitinho brasileiro para o Céu. O Caminho está sendo interpretado como um aglomerado de veredas paralelas, todas levando ao mesmo lugar. A complexidade do assunto de *quem é salvo* acaba por justificar uma nociva remodelagem do *como alguém é salvo*. Esses muitos ventos contrários anunciam uma tempestade, e “*a fala de Deus escrita no papel*” é a única “biruta” que temos para indicar a direção da brisa.

A Primeira Carta de João tem um *background* espantosamente moderno. É impressionante constatar que, mesmo sendo tão próxima de sua fundação, a igreja, ainda na segunda metade do primeiro século, já se defrontava com cismas e heresias surgidos dentro de seu próprio seio (I Jo 2.19). Travava-se uma guerra intestinal, em que heróis e vilões dividiam o mesmo pão e o mesmo cálice. A sutileza da inverdade estava embotando o discernimento espiritual dos discípulos. O termo “irmão” enquadrava qualquer um que concordasse com algumas poucas verdades, mesmo que sua conduta enrouquecesse sua fala. O amor estava perdendo seus significado e referencial estabelecidos e exemplificados pelo Mestre. Foi em tom de denúncia que o apóstolo João escreveu sua Primeira Carta. Na atualidade, ouvimos a mesma acusação:

> A ideia de que a mensagem cristã deve ser mantida adaptável e ambígua parece especialmente atraente aos jovens que vivem em harmonia com a cultura e amam o espírito desta época e não podem suportar que a verdade bíblica autoritária seja aplicada com precisão como um corretivo para estilos de vida mundanos, mentes profanas e comportamento ímpio. E o veneno desta perspectiva está sendo injetado, cada vez mais, na igreja evangélica. [325]

Sempre houve luta pela verdade (Jd 3). No caso do apóstolo João, luta pela verdade como conceito e como corolário. O erro não estava apenas em acreditar na mentira, mas em desmentir a verdade com a vida. E nosso amigo *Verum Grey* dava as caras mais uma vez, alto e garboso, não tão perto e não tão longe de ambos os

lados, de maneira que tanto a verdade como a mentira o tinham como bom vizinho. Boice e Tenny disseram com acerto que “os problemas que João enfrentou são também os problemas da época em que vivemos, e os objetivos que ele estabeleceu para si são os objetivos que os cristãos de hoje também precisam ter (...)”.[326] Até porque “o erro, como a natureza humana, não varia muito através dos séculos; os rótulos é que mudam; as ilusões permanecem”.[327]

O ABC da vida eterna

A atualidade combina em muito com as dificuldades enfrentadas pelos cristãos do primeiro século no que diz respeito à ausência de certeza, conivência pecaminosa exercida por amor à tolerância e a supressão de quaisquer critérios pelos quais se torne possível abalizar os indivíduos ao cristianismo. João nos socorre com esses critérios. A carta foi escrita para que os discípulos pudessem ter certeza; certeza de que estavam dentro do cristianismo instituído pelo Mestre; certeza do que se deveria esperar de qualquer cristão; e, por fim, a certeza de que estavam crendo naquilo que, de fato, poderia conduzi-los à vida eterna. Se o objetivo do Evangelho de João é produzir fé em Jesus Cristo (Jo 20.30, 31), sua Primeira Carta procura conferir certeza da dádiva da vida eterna (1Jo 5.13). A verdade que nos veio por meio da vida e das palavras do Mestre deve julgar a realidade e pode conferir certeza. O fato de o assunto ser complicado não nos impede de termos exatidão sobre ele. O Velho Pai João[328] percebia a crueldade do ceticismo absoluto e lutou pela confiança na verdade.

João propõe submeter os discípulos a testes.[329] Na verdade, o autor dessa epístola tem plena convicção de que o encontro com Deus, o nascer do alto (Jo 3.1-15), causa mudanças profundas, radicais e eternas. Esperar as marcas desse encontro não é pedir demais. Como Washer certa vez ilustrou:

> Vamos imaginar que eu aparecesse atrasado e entrasse correndo aqui na plataforma. E todos os outros líderes estão zangados comigo: “Irmão Paul, você não considerou que lhe foi dada uma responsabilidade de falar aqui e você chega atrasado?”. E eu digo: “Irmãos, vocês têm que me perdoar!” “Por quê?” “Eu estava caminhando na rodovia… e meu pneu furou e eu estava trocando o pneu… enquanto isso, a porca da roda caiu e eu não estava prestando atenção, então eu corri para pegar a porca da roda. Assim que eu peguei, no meio da rodovia, levantei e vinha um caminhão de carga de 30 toneladas vindo a uns 200 km/h e me atropelou e é por isso que

> cheguei atrasado. (…) “Irmão Paul, é impossível que alguém tenha um encontro com algo tão grande e não tenha mudado de estado!” “O que é maior, Deus ou esse caminhão? Como é que tantas pessoas hoje professam haver tido um encontro com Jesus Cristo e, ainda assim, não são permanentemente transformadas? (*sic*).[330]

O próprio João experimentou tais mudanças como consequência de sua fé. O desejo de ser maior do que outros (Mc 9.38), a manipulação e o oportunismo para conseguir seu lugar no Reino do Mestre (Mc 10.35-41) se contrapõem à instrução de servir e dar a vida em benefício do outro (1Jo 3.17, 18). A impulsividade e a grosseria que lhe conferiram o apelido de “filho do trovão” (Mc 3.17; Lc 9.51-55) contrastam com o amor sacrificial (I Jo 3.16) ensinado por ele até o fim da vida. João foi mudado e acredita que essas mudanças se constituem um padrão, e não uma exceção. “A fé genuína pode ser confirmada não apenas pela exatidão de seu objeto (nesse caso, a convicção de que Jesus é o Cristo vindo em carne), mas também pela transformação que opera no indivíduo: cristãos genuínos aprendem a amar uns aos outros e a obedecer à verdade”.[331]

Eu posso quase ouvir a acusação de ser simplista demais e achar que algo sobrenatural como a salvação pode ser reduzido a uma simples questão de causa e efeito. Em minha defesa, não acho que a conversão se traduz numa equação simples em que todos os elementos são iguais para todos os convertidos. Reconheço a grande diferença entre minha própria experiência de conversão e a de Paulo ou Lewis. Mas algumas coisas precisam necessariamente ser iguais. Do contrário, se tudo for absolutamente diferente, não estaríamos falando de uma mesma experiência. Os testes estabelecidos por João só funcionam com todos os cristãos porque todos, e somente eles, podem ser aprovados.

A complexidade do assunto não nos deve conduzir à letargia em lançar juízo, primariamente sobre nós, e nos contentar com a ignorância nesse assunto. Afinal, a carta foi escrita para que “*saibam que vocês têm a vida eterna*” (1Jo 5.13, NVI), logo uma certeza é possível! E espero que o *Verum Grey* esteja com os dias

contados. Ou, pelo menos, sabemos que ele deve e pode ser morto. A dificuldade referente ao assunto pode ser mantida. Mas esse mistério não pode ser exagerado a ponto de abandonarmos as claras indicações de validade e aplicação dos testes que revelam as expectativas divinas quanto aos seus discípulos.

Como resumo, deve-se somar que a Carta foi escrita para que os leitores tivessem uma alegria completa (1.4); para que não pecassem e, caso isso acontecesse, que tivessem consciência de seu Advogado diante do Pai (2.1); para lembrar que os seus pecados haviam sido perdoados por causa do nome de Jesus (2.12) e que, pelo fato de que conheciam a verdade desde o início, haviam vencido o maligno, eram fortes e a Palavra estava neles (2.13, 14); para que soubessem que nenhuma mentira procedia da verdade (2.21); para esclarecer sobre os enganadores que se haviam infiltrado na igreja e a estavam dividindo por causa de seus falsos ensinos (2.26); e, por último, para lhes dar segurança de que, se criam no Filho de Deus, já tinham a vida eterna (5.13).

Todos os propósitos da carta estão, de alguma forma, vinculados aos fatos históricos e às suas respectivas interpretações. As informações a respeito do Filho de Deus afetam de forma positiva os fiéis, de maneira que podem ter alegria, tanto com o Pai como com seu Filho Jesus Cristo (1.3). São essas informações que o apóstolo compartilha e que, se aceitas como a realidade dos fatos, produzem comunhão sobrenatural com o Deus transcendente.

Os três grandes assuntos são expostos em forma de testes: o teste moral; o teste social e o teológico ou doutrinário. O primeiro submete os ditos cristãos, principalmente os falsos mestres, à relação de sua conduta com a santidade de Deus. “Deus é luz e nele não há treva alguma” (1.5). Corolário disso deve ser uma vida que procura andar nas pisadas do Mestre (2.3). Nuanças desse teste são repetidas ao longo de toda a carta (3.5, 9; 1.6). O teste social aborda a pungente contradição entre amar a Deus e odiar o irmão (2.7-11); amar o irmão que está ao nosso lado, aquele a quem se pode ver, é bem menos difícil que amar a Deus, que é invisível (4.20). O amor do cristão é interessado (3.11-18). Se Deus é amor e todo amor encontra nele sua fonte, qualquer pessoa que não ama não o conhece (4.7, 8). Por último, o teste doutrinário perpassa os

principais ensinos dentro do cristianismo genuíno, qualificando como anticristo e réprobo qualquer um que discordar passiva ou ativamente dessas verdades (2.18, 22; 4.3) e não crer na encarnação do Cristo, o Filho do Deus Vivo, e na obra de salvação por meio dele (2.23; 3.23; 5.6, 10, 13). Ser aprovado significa caminhar rumo à vitória sobre o mundo (5.5) e gozar, por fim, da vida eterna (5.13).

Ao estudarmos esta carta, estaremos lidando com filtros que poderão ajudar-nos a saber se, verdadeiramente, somos discípulos do Mestre e detentores da vida eterna, uma espécie de abecedário espiritual e eterno.[332] A Primeira Carta de João apresenta o ABC da Vida Eterna como uma peneira perene e imutável, drenando a energia virulenta de qualquer ideia pós-moderna de incerteza, incluindo o universalismo.

"A" de amor — *sine qua non*

O apóstolo elabora o teste do amor em três momentos distintos de sua Primeira Carta (1Jo 2.7-11; 3.11-18; 4.7-21), tendo cada um sua especificidade e contribuição para aplicação e aprofundamento do tema. Na primeira vez que o mandamento de amar aparece, está associado ao que foi dito alguns versos antes. O capítulo 1, depois da introdução (1.1-4), explica a maneira correta de se lidar com o pecado. Qualquer pecado ou transgressão se opõe à natureza do Deus, que é luz (1.5). A única maneira aceitável diante dele é concordar com sua avaliação de minhas atitudes e admitir minha culpa para ser perdoado (1.9). Ignorar sua existência (1.8) ou diminuir sua gravidade (1.6) não são caminhos aceitáveis diante do Senhor para o trato com a transgressão. A provisão para esse perdão nos veio do que Jesus fez na cruz, propiciando os pecados (2.2), e está fazendo agora, advogando por nossa admissão ao deleite divino (2.1).

Depois disso João relembra que a certeza de conhecer o Senhor repousa no fato de que "guardamos os seus mandamentos. Aquele que diz: Eu o conheço e não guarda os seus mandamentos é mentiroso, e nele não está a verdade (2.3, 4)". O teste do amor surge, pela primeira vez, como uma exemplificação de um

mandamento que precisa ser guardado. O “amor” fraternal nessa seção é explicado por seu antônimo “ódio”. João afirma que

> aquele que diz estar na luz e odeia seu irmão, até agora, está nas trevas. Aquele que ama a seu irmão permanece na luz, e nele não há nenhum tropeço. Aquele, porém, que odeia a seu irmão está nas trevas, e anda nas trevas, e não sabe para onde vai, porque as trevas lhe cegaram os olhos (2.9-11).

Nessa primeira vez, parece que João não concorda com o argumento emaranhado de que amor e ódio podem coexistir juntos dentro do coração do cristão sem haver sérias implicações eternas. Odiar o irmão, ou seja, não lhe dar amor, significa ainda estar nas trevas. O contrário disso, amar o irmão, indica que estamos na luz. João, com seu linguajar dualista peculiar, forma pares inseparáveis para explicar o que nunca poderia coexistir. Amor e luz, ódio e trevas. Sem penumbras, meio-termo ou *Verum Grey*. Preto no branco! Não amar significa odiar.

Se João optou por explicar o amor pelo ódio, tentaremos fazer o mesmo. A palavra ódio é a tradução da palavra grega *μισέω*. Dessa maneira, existem quarenta ocorrências de *μισέω* no Novo Testamento, das quais “13 estão nos Evangelhos Sinóticos, 12 em João e cinco em 1 João. As demais passagens estão divididas entre as Epístolas e Apocalipse. Assim como seu equivalente שָׂנֵא no AT, *μισέω* caminha pelo espectro de *amar menos*, *desprezar* e *odiar*”.[333] Ainda sobre isso, nota-seq que no, NT, “odiar (*miseō*) é frequentemente contrastado com amar (*ἀγαπάω*, *agapaō*; por exemplo, Mt 5.43; Rm 9.13; Hb 1.9; 1Jo 2.9-11; *φιλέω*, *phileō*; Jo 12.25; 15.19), e, em geral, implica separar-se daquilo que é odiado pela separação física (Lc 19.14) ou pela cessação de ações, pensamentos ou ideias (Ap 2.6)”.[334]

Logo, a palavra *μισέω* pode significar tanto a falta de amor como o desejo pela ruína de alguém, ou seja, pode existir ódio, tanto passivo como ativo. Existem tipos diferentes de ódio, assim como maneiras diferentes de odiar, da mesma forma que nem todo amor é do mesmo tipo e da mesma intensidade. O amor que eu dispenso aos meus filhos não é do mesmo tipo que dedico à minha esposa,

embora ambos ainda possam ser considerados amor. Mas essa variedade não significa que as pessoas possam esconder-se debaixo da letargia e da neutralidade, eximindo-se da responsabilidade de amar, por acharem que não fazer o mal é o mesmo que fazer o bem. Como se quando faltasse raiva pelo outro isso implicasse a presença de amor. O ódio pode caminhar desde um amar menos (Lc 14.26; Mt 10.37), recomendado pelo Mestre, até o desprezo e assassinato (1Jo 3.15), assim como Caim fez com Abel.

Assim como o amor pode ser expresso de várias maneiras e, ele mesmo, ser de muitos modos, da mesma forma o ódio pode ter um grande espectro e compreender muitas atitudes, e até a falta delas. A indiferença ou indisposição de se comprometer pelo bem dos irmãos de maneira ativa pode ser caracterizada como ódio, exatamente porque, embora não houvesse dolo para o mal, não houve desejo nem ação para o bem. Para o Senhor, não amar é o mesmo que odiar. Pode nem sempre ser um ódio doloso, mas, com certeza, culposo. A cura para o ódio é o amor. Quem se engaja para sempre amar, não será culpado por odiar. Quem odeia está sem direção, caminhando nas trevas (1Jo 2.11) e não pode arrogar ter comunhão com aquele que é luz e em quem não há treva nenhuma (1Jo 1.5). Não é sem razão que “aquele que ama o próximo tem cumprido a lei” (Rm 13.8b) e “tudo quanto quereis que os homens vos façam, fazei-o vós também a eles” resumem a esta é a Lei e os Profetas” (Mt 7.12).

No contexto brasileiro, onde a regra é tirar vantagem sobre tudo, o cristianismo deveria estar acostumado a perder em favor dos outros. Tantos novos ministérios começam pela simples necessidade de mais atenção sobre si, ou por não se conformar em fazer parte de um corpo, sem ser a cabeça. Tanta porfia e tanto litígio entre os cristãos indicam que alguns ainda estão nas trevas, sem saber para onde vão, completamente avessos ao que se espera de alguém que decidiu tomar a cruz (Mt 16.24). Tantas pessoas lotam prédios buscando receber e ter, sem imaginar que, por definição, o cristianismo é “outrocêntrico” (2Co 5.14, 15).

Parece ser um tipo atrofiado de amor que João tem em mente quando retorna ao assunto mais à frente em sua Carta (1Jo 3.11-

18). Caim, o primeiro homicida, aparece como seu primeiro guardião. Ele inventou um tipo de amor que se parecia com ódio; ou um tipo de ódio que se autodefinia como amor. João reitera o ensino, exemplificando essa atitute transviada de subverter o amor a um tipo de ódio.

> Porque a mensagem que ouvistes desde o princípio é esta: que nos amemos uns aos outros; não segundo Caim, que era do Maligno e assassinou o seu irmão; e por que o assassinou? Porque as suas obras eram más, e as de seu irmão, justas. (…) Todo aquele que odeia a seu irmão é assassino; ora, vós sabeis que todo assassino não tem a vida eterna permanente em si (1Jo 3.11, 12, 15).

Todo aquele que odeia está disposto a matar e não existe essa conversa de matar por amor. Assim como o amor sempre produz vida no final da história, mesmo que pela morte, o ódio sempre produz morte, mesmo que apareça apenas no final do enredo. Aquele que não ama permanece na morte (3.14). O que significa o mesmo que estar nas trevas (1.6; 2.9), não ter a posse da verdade (2.4), estar sem direção (2.11), ser mentiroso (2.4; 2.22) e pertencer ao diabo (3.8, 10); todos os qualitativos da vida sem Deus.

> O que odeia é um assassino em potencial. Esaú odiou seu irmão e planejou matá-lo (Gn 27.41). Absalão odiava seu irmão Amnom e veio a matá-lo (2Sm 13.22-28). Herodias odiava João e desejava matá-lo (Mc 6.14). Esse ponto foi ratificado pelo Senhor Jesus: “Ouvistes que foi dito aos antigos: não matarás”; e “quem matar estará sujeito a julgamento. Eu, porém, vos digo que todo aquele que, sem motivo, se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um insulto estará sujeito a julgamento do tribunal; e quem lhe chamar: Tolo, estará sujeito ao inferno de fogo” (Mt 5.21, 22).[335]

O amor faria o oposto do que Caim fez. O amor conseguiria alegrar-se com os dons de Abel, sem se chatear por não tê-los, ou desejá-los para si. O amor se alegraria com o sucesso alheio e

procuraria o mesmo para si, mas sem competição. O amor não se vingaria nos outros por suas próprias culpas. O amor desejaria e agiria para o bem do outro, vendo-se como contribuinte e parceiro, e não como competidor e adversário. Caim aparece como o primeiro exemplo de alguém que viveu odiando, mas maquiava seu coração para transparecer amor.

O amor foi definido e demonstrado na morte do Mestre e reclama, de todos os cristãos, que ajam exatamente com a mesma disposição de entrega voluntária de si mesmo aos outros. Ora "Cristo deu a sua vida por nós; e devemos dar a nossa vida pelos irmãos" (3.16). Isso significa que qualquer tipo de relacionamento com o outro só pode ser tido como amoroso na justa medida em que se aproxima dos moldes da cruz.

> Sem Cristo e a sua cruz, o mundo jamais teria conhecido o verdadeiro amor. É claro que todos os seres humanos experimentam certo grau ou qualidade de amor. Mas João está dizendo que apenas um ato de amor puro, não manchado por alguma nuança de segundos motivos, foi praticado na história do mundo, a saber, o amor de Deus que se deu a si mesmo em Cristo na cruz por pecadores que não o mereciam. É por isso que, se estamos procurando uma definição de amor, não devemos ir ao dicionário, mas ao Calvário.[336]

Stott foi arguto em sua afirmação. A Igreja brasileira precisa reafirmar a Cruz de Cristo como seu único dicionário se o assunto for amor, e lutar contra qualquer tentativa de neologismo nessa questão. Todo cristão ama, e não pode viver sem amar. E esse amor é muito mais que fazer o bem aparente sem ter o coração na ação (1Co 13.1-4). Ele precisa ser a resposta do coração, da alma e do entendimento ao que aconteceu no Calvário, juntando todo o ser em disposição inalienável pelo bem do outro e dividir o que não é nosso, com vistas a solucionar os problemas que nos foram dados por Deus, por meio do meu irmão. É dar sem achar que perdeu. É a recusa de ter, até que ao outro falte.[337]

No tempo em que o negócio da religião está "bombando" e as igrejas mais parecem empresas, e os pastores, homens de

negócios, é fácil responder à pergunta sobre o porquê do evangelicalismo no Brasil ter crescido tanto, mas impactado tão pouco a nação. Um cristianismo sem amor não consegue fazer muita coisa. Sem sacrifício e doação, a igreja mais parece uma fraternidade em que cada um cuida de sua própria vida. O Mestre ensinou que não seríamos reconhecidos por nossa inteligência, prosperidade, saúde, vestimenta, simplicidade, fidelidade, mansidão ou qualquer outra qualidade que possamos levantar, mas, sim, pelo amor (Jo 13.34, 35). O amor é que iria legitimar nosso discurso e invocar os povos para uma vida melhor ao lado do Grande Deus.

A situação parece mais confusa quando o teste do amor aparece pela última vez (1Jo 4.7-21). Confusa, porque a disparidade entre a descrição do cristão e a realidade do cristianismo brasileiro é estarrecedora. A palavra “amor” aparece 46 vezes nessa pequena carta, sendo que, em 33 delas, aparece no capítulo 4. Em toda a Bíblia, esse é o capítulo que mais fala de amor. Apesar de já ser a terceira aplicação desse teste, esse texto é o topo do assunto. Em 2.7-11, João ensinou que, no coração do cristão, não pode permanecer a raiz do ódio; em 3.11-18, ele explicou que um amor de verdade testemunha que houve outorga de vida eterna; mas agora o apóstolo vai mostrar os motivos para amar.

De maneira simples, o amor não é uma entre outras características que eu posso ter ou não ter, sem mudar o que eu sou. Na linguística, temos um conceito denominado “Imagem Acústica” (IA).[338] A IA se refere àquela figura que aparece na mente quando ouvimos um encadeamento de fonemas que condizem com seu referente. Numa sala de aula, por exemplo, se eu disser a palavra “flor”, os alunos imediatamente vão imaginar uma flor, cada um à sua maneira. Diferentes tamanhos, cores e formas, mas tudo pode ser chamado de flor. Algumas características determinantes precisam estar presentes em todas as imagens; do contrário, não será uma IA verdadeira. A mesma reação deveria acontecer ao se tentar descrever o cristão. Apesar de os cristãos se mostrarem muito diferentes em culturas e épocas distintas, o amor seria uma característica determinante de correspondência. Somente o que “ama é nascido de Deus e conhece a Deus” (1Jo 4.7, 8). Um cristão sem amor é um círculo quadrado, ou seja, uma completa

contradição de termos. Ele vai amar porque isso, e não qualquer outra coisa, o define como cristão. Ele vai amar porque Deus é amor (4.8). Ele vai amar porque foi objeto do supremo, perfeito, abnegado, poderoso, gracioso, voluntário e transformador amor de Deus (4.9-11). Ele vai amar porque essa é a linguagem que diz ao mundo que somos cristãos e que Deus está entre nós (4.12). Se as pessoas não encontrarem amor na Igreja, não encontrarão em nenhum outro lugar na face da terra.

Se só os que nasceram do alto podem amar dessa maneira, então, de fato, os cristãos de qualquer tipo estão numa situação melhor que qualquer incrédulo. Não no que eles são, mas no que podem oferecer. Eles têm condições de amar, de maneira imperfeita, mas, ainda assim, divina. Não foi o cristianismo que mudou ao longo do tempo, mas a maneira como as pessoas viviam e o definiam.

A aplicação dos testes não ignora a santificação como um processo em vez de um evento. Concordo alegremente com cada palavra que John Newton escreveu acerca de sua tensão interna em relação às mudanças operadas pelo Senhor em sua vida. “Eu sei que não sou o que deveria ser. Também não sou o que gostaria de ser. Muito menos sou como Deus quer que eu seja. Mas uma coisa é certa: eu não sou mais como eu era.”[339] Ainda somos obras inacabadas. Mas, se Deus começou seu trabalho em nós, depois do alicerce, o primeiro tijolo é o amor.

O “B” de Bíblia: a doutrina é importante

Os pós-modernistas de dentro da Igreja acabam por dançar sobre a linha divisória entre a certeza e a onisciência. Eles “parecem supor que, se não podemos saber tudo com perfeição, não podemos saber nada com certo grau de certeza”.[340] O Velho Pai João não somente acredita que seja possível encontrar e crer na verdade, mas que nossa relação com ela determina nossa condição espiritual. Contrariando a ideia de que o cristianismo surgiu como um aglomerado de vertentes das quais a tradicional e ortodoxa é apenas uma,[341] ele explica que o erro só poderia ser identificado por causa da comum, sólida, sabida e inalterável verdade. “Não vos

escrevi porque não saibais a verdade; antes, porque a sabeis, e porque mentira alguma jamais procede da verdade" (1Jo 2.21).

É importante esclarecer, mesmo que de forma sucinta, os principais pensamentos combatidos pelo apóstolo naquele tempo. Uma forte heresia, que, por enquanto, apenas sombreava a Igreja, seria chamada de gnosticismo no segundo século. Contudo, na época em que João escreveu sua primeira carta (provavelmente entre 85 e 95 d.C.), seus espasmos já eram manifestos, ainda que de maneira embrionária, daí, portanto, o claro tratamento do apóstolo sobre tais ensinos (1.1-4). De maneira geral, esses homens se achavam na vanguarda da espiritualidade. Haviam conquistado um tipo especial de conhecimento[342] que resultava na vida eterna. Ensinavam "que o homem é um espírito encarcerado na matéria, que precisa de conhecimento para saber como chegou a tal situação e como poderia escapar dela".[343] A matéria era irremediavelmente má, e o espírito, essencialmente bom. As implicações dessa compreensão eram nocivas para o cristianismo.

> Influenciados por esse tipo de raciocínio, esses falsos mestres viam Cristo como um tipo de espírito, talvez um espírito que tinha vindo sobre o homem Jesus durante uma parte do seu ministério (do seu batismo até sua crucificação; cf. 5.6-8). Eles recusavam, portanto, uma relação direta entre "Cristo" e o homem Jesus. Essa recusa conduzia à rejeição de Jesus de Nazaré como Cristo, o único Deus-homem.[344]

Dessa forma, sendo o espírito bom, e a carne, má, conforme ensinavam, o Filho de Deus nunca poderia fazer-se carne (Jo 1.14).[345] Esses falsos mestres também negavam a gravidade, a influência e até mesmo a presença do pecado em suas vidas (1.5-10). Com isso, desprezavam a atenção e o amor devidos aos irmãos. A fé que esses supostos mestres nutriam não poderia levá-los a lugar algum, muito menos conferir-lhes a vida eterna e, infelizmente, aqueles que se nutriam de seu ensino iriam partilhar do mesmo destino.

É exatamente contra isso que João está convocando os irmãos a se opor quando escreve: “quem é mentiroso senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Este é o mentiroso, o que nega o Pai e o Filho. Todo aquele que nega o Filho, esse não tem o Pai; aquele que confessa o Filho tem igualmente o Pai” (2.22, 23).

Talvez esse seja um dos desserviços no pensamento de Kivitz sobre uma salvação universal; não ponderar as consequências, desserviços e suas assertivas. Ignorar que ampliar universalmente os benefícios da cruz do Salvador, independentemente da resposta das pessoas, acaba por diminuir a obra do Mestre. A fé como um dom (Ef 2.8, 9) e a necessidade da bondade do Senhor para nos conduzir ao arrependimento (Rm 2.4) e nos desarraigar deste mundo perverso (Gl 1.4) precisam ser vistas dentro do grande pacote chamado salvação. Essa universalidade da salvação, mais do que convergir para a glória do Salvador, rouba-lhe a grandeza de ser o único caminho para o Céu e implica que a recusa em amá-lo não tem nenhuma importância no final.

O Velho Pai João afirma que os que discordam da revelação que Jesus fez de si mesmo não podem arrogar-se em um relacionamento com o Pai. O Pai resolveu mediar o relacionamento com os seres humanos por meio do Filho. Não existe ligação direta com o Pai. “Ninguém conhece o Filho senão o Pai; e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar.” E mais: “Ninguém vem ao Pai senão por mim” (Jo 14.6).

Mas, apesar disso, as implicações do ensino de Kivitz apontam noutra direção. Eu preciso explicar que, embora, numa avaliação superficial, um adepto do universalismo possa chegar ao Céu, seu ensino compromete a entrada de outras pessoas. Kivitz sabe o que salva o homem e, sendo sua crença real, estará nas moradas eternas. Mas imagine alguém avesso ao Senhor e à sua Palavra ouvindo sua instrução sobre a extensão da obra de Cristo e de como pode estar certo de que homens como Judas Iscariotes e Hitler estarão à mesa para a comunhão celeste.[346] Esse ouvinte seria deixado exatamente como está. Seus pecados ou erros, segundo sua própria avaliação, nem se comparam aos de Hitler ou Judas. Se Hitler e Judas entraram no Céu sem a necessidade de nenhuma mudança, por que homens aparentemente bem menos

nocivos precisariam de qualquer operação sobrenatural? E esse homem não seria confrontado por seus erros e compelido a olhar e confiar na provisão de Deus. Ele seria deixado sozinho com sua esperança universalista, morta antes de nascer, e estaria perdido para sempre. Nesse sentido, a avaliação de Fitzsimons está em total acerto: a heresia é crueldade.[347] Não somente diminui a grandeza do Senhor, como acaba roubando das pessoas a alegria que estava aguardando por elas. Causa um prejuízo imensurável e, algumas vezes, eterno.

Instrutores desse calibre, que atacam a figura do Mestre ao lhe desfigurar a natureza ou a obra, partilham os mesmos interesses do anticristo (2.18) e por isso podem ser considerados seus agentes precursores. Eles haviam dividido a vida junto com os cristãos, mas depois os haviam deixado para trás. Sua falta de permanência, tanto na verdade da comunidade como na comunidade da verdade, indicava que sua devoção nunca havia sido sincera (2.19). Saíram para que isso ficasse manifesto a todos.

O Velho Pai João recomenda cautela em absorver a mensagem de quem quer que seja. “Não deis crédito a qualquer espírito”, diz ele, “antes provai se os espíritos vêm de Deus” (4.1). E a razão é porque, como diz o ditado, “nem tudo que reluz é ouro!”. Existem muitos falsos mestres, completamente sem escrúpulos. Homens malvados, cheios de ganância e preguiça. Vendo nas ovelhas um meio para satisfazer as necessidades que eles próprios criaram. Sem nenhum amor que não seja por si. Como o Brasil está cheio desse tipo de mestre! Sem absolutamente nada para doar aos outros senão a oportunidade de receber dos outros para si mesmos, eles enganam os incautos, ora reduzindo o evangelho às bênçãos, ora encaixotando-o num conjunto de regras, eles simplesmente fecham “o reino dos céus, diante dos homens; nem entram, nem deixam entrar os que estavam entrando” (Mt 23.13). Mas isso seria tema para outro livro. Por ora, é preciso apenas reiterar a importância da sã doutrina (1Tm 4.16).

Obviamente, nem toda doutrina tem o mesmo peso. O modo como alguém é batizado, embora importante, não se equipara, em implicações, à soberania de Deus sobre toda a criação. Como dito em outro lugar, o próprio Pedro reconhecia que as cartas de Paulo

eram difíceis de compreender (2Pe 3.15, 16), ao mesmo tempo que considerava que essas dificuldades não permitiam interpretações as mais absurdas. Havia um limite permitido pela ortodoxia, ou seja, o que já era compreendido e sabido pelo fluxo normal da revelação progressiva ao longo da história não poderia ser contraditado por uma passagem obscura. As informações do Novo Testamento não apareceram num vácuo informativo. Pelo contrário, elas lançaram mais luz sobre as informações que foram dadas no Antigo Testamento, depois nos evangelhos e, em seguida, nas epístolas. [348]

A pessoa do Redentor e sua obra são uma dessas doutrinas que deveriam ser intocáveis. A afirmação de que os homens são salvos pela graça divina, nunca por méritos, por meio da fé como um dom de Deus, deveria ser a bandeira do cristianismo (Ef 2.8, 9). Isso pode parecer exclusivismo, mas é a verdade. Pode parecer arrogante, mas continua sendo a verdade.[349] Pode parecer antiquado nos dias pluralistas em que vivemos, mas isso não muda a verdade. Ora, "não há salvação em nenhum outro; porque abaixo do céu não existe outro nome, dado entre os homens, pelo qual importa que sejamos salvos" (At 4.12). E essa é a única verdade que realmente pode libertar (Jo 8.36). Spurgeon estava certo quanto ao perigo de esconder o inferno.

> Existe outra vida; o Senhor virá uma segunda vez; o julgamento chegará; a ira de Deus será revelada. Onde esta mensagem não é pregada, ouso dizer que o evangelho não é pregado. É absolutamente necessário à pregação do evangelho de Cristo que as pessoas sejam alertadas a respeito do que acontecerá se elas continuarem em seus pecados. Ô, ô, senhor cirurgião, o senhor é delicado demais para informar ao seu paciente que ele está doente! Espera curar os doentes sem eles tomarem conhecimento. Assim, o senhor os lisonjeia: e o que acontece? Eles riem do senhor e dançam sobre suas próprias covas. E finalmente morrem! Sua delicadeza é crueldade; suas lisonjas são veneno; o senhor é um assassino. Será que devemos manter as pessoas em um paraíso de mentira? Será que devemos adormecê-las em doces sonecas

> das quais apenas acordarão no inferno? Será que devemos tornar-nos colaboradores para sua condenação através de nossas agradáveis conversas? Em nome de Deus, não![350]

A letra "C" — "faça o que quiseres pois é tudo da lei"?

O teste do comportamento ou moral diz respeito às implicações práticas do relacionamento com Jesus e aparece pelo menos duas vezes na carta (1.5; 2.7; 3.4-10). Todo discípulo de Jesus continuará lutando contra o pecado por todos os dias de sua vida. O pecado é algo do passado somente no que diz respeito à sua tirania (Jo 8.34-36; Rm 6.14). A luta contra ele deve perpetuar-se sem roubar de nós a alegria ou esmagar-nos sob o peso da decepção; precisamos nos relacionar de maneira correta com ele. A pós-modernidade pode ter construído uma maneira relativista e cética de perceber as coisas, mas isso não significa que o Senhor tenha comprado essa ideia. Tudo que não reflete sua vontade ou lhe rouba a alegria de ser reconhecido e adorado continua a ser uma transgressão ou uma revisão humana dos limites e das perspectivas divinas, uma agressão à sua soberania (1Co 10.31).

> Ora, sabemos que o temos conhecido por isto: se guardamos os seus mandamentos. Aquele que diz: eu o conheço e não guarda os seus mandamentos é mentiroso e nele não está a verdade. (…) aquele que diz que permanece nele, esse deve também andar assim como ele andou (I Jo 2.3, 4, 6).

O Velho Pai João não está propondo um legalismo frio. A ideia do Mestre nunca foi juntar uma porção de regras que condicionassem seus discípulos a uma vida negativa, de maneira que fossem descritos como o grupo das proibições, conduzidos por um medo cego de Deus. Infelizmente, pela simples falta de instrução das Escrituras, duvido que encontremos mais legalistas que no movimento evangélico brasileiro. Regrinhas, oblações modernas, medo, culpa, ganância, métodos de conseguir favores divinos perfazem a maioria dos meios usados para descrever os

cristãos no Brasil. Algumas vezes, aqueles que alcançaram certa maturidade, e por isso independência, e são capazes de “discernir não somente o bem, mas também o mal” (Hb 5.14), acabam por ignorar a infantilidade dos outros e agem por si, desprezando os outros. Esses, tantas vezes, acabam abolindo as regras e ignorando que a vontade do Mestre nos foi revelada por meio de proposições claras de sua vontade, e que essas desobediências sustentadas por uma aparente liberdade podem demonstrar a escravidão aos exatos desejos próprios que o Mestre veio abolir. “Ele se manifestou para tirar os pecados” (3.5).

A tolerância ao pecado, primariamente o nosso, acaba por revelar nosso parentesco espiritual. Tratar os mandamentos do Mestre como se fossem simples sugestões ou torná-los convenientemente triviais, ou seja, não fazer dos desejos do Mestre os nossos e não tê-lo como modelo, implica que estamos jogando do lado errado. Tratar o pecado de forma trivial despreza a obra de Cristo. Todos os cristãos pecam e continuarão pecando até o final da vida. Assim como João, precisamos aprender a lidar com esse fato e extrair vantagem dessa condição. O Velho Pai João se beneficiava lembrando-se da provisão de Deus em Cristo, a “propiciação pelos nossos pecados” (2.1, 2). Cada pecado cometido era também confessado e perdoado (1.9). Assim o Cristo era lembrado, reconhecido e glorificado. Mas sem tornar as coisas fáceis ou banais, exatamente pelo custo que o pecado teve.

Nosso crescimento também significa em que grau obedecemos aos mandamentos do Mestre. O pecado como ação ou manifestação de nossa natureza precisa ser rebatido sempre e em cada confronto. Não pecar continua sendo importante para Deus (Rm 6.1).

> Sabeis que ele se manifestou para tirar os pecados, e nele não existe pecado. Todo aquele que permanece nele não vive pecando; todo aquele que vive pecando não o viu, nem o conheceu. (…) Aquele que pratica o pecado procede do diabo, porque o diabo vive pecando desde o princípio. Para isto se manifestou o filho de Deus: para destruir as obras do diabo (1Jo 3.5, 6, 8).

Ignorar a gravidade do pecado e desistir de lutar contra ele revelam desprezo para com a obra de Cristo (Gl 1.4). Também são atitudes que sugerem que talvez nunca o tenhamos conhecido de verdade, e que pertencemos ao diabo, pois partilhamos sua mesma postura e rebeldia contra Deus; o diabo não se importa com seu pecado. A ligação que o Velho Pai João faz entre o pecado e o diabo é impressionante! Assim como a santificação indica o grau de semelhança com Cristo (2.6), os desejos não mortificados que eclodem de nosso coração sem resistência alguma (Rm 8.12, 13) afirmam nossa parceria com o inimigo do Senhor. Como dito em outro lugar:

> De maneira cautelosa e insistente, o inimigo de nossas almas tenta machadar o nosso tronco. Precisamos estar com os nossos sentidos espirituais aguçados para identificarmos sua influência e poder sobre nossas vidas. Não é sem razão que uma simples ira mal resolvida abre espaço para a influência do diabo sobre nós (Ef 4.26, 27) (…) Que nenhum de nós ache que seus pecados são atos isolados. Que nenhum de nós se alie, mesmo que momentaneamente, aos poderes do inferno para satisfazer os desejos do diabo na sua fúria contra Deus e contra nós, seus discípulos, filhos e servos. Foi por isso que Jesus nos ensinou a orar “livra-nos do mal”, depois de “não nos deixes cair em tentação” (Mt 6.13). As duas coisas andam juntas.[351]

Em outras palavras, “mostra-me como andas, e eu te direi quem és”.

Conclusão

O que o evangelicalismo brasileiro “pereba” está fazendo, influenciado pelo pós-modernismo, é realocando os liames estabelecidos por Deus e sua Palavra para que caiba todo mundo no Céu e, por condescendência profana, derrubando com as próprias mãos as cercas que dividiam as ovelhas e os bodes, colocando todos dentro de um mesmo aprisco. Ignorando

completamente as claras assertivas divinas quanto ao que se espera dos discípulos, sob a bandeira da tolerância e da complexidade, minimizam a operação sobrenatural do Espírito na produção de vida (1Jo 4.13) e amor, tal qual se viu no desprendimento do Pai ao enviar seu Filho como uma oferta voluntária por inimigos (1Jo 4.9, 10). Sem amor, verdade e obediência, ninguém terá morada no Céu.

Proponho um movimento contrário. Proponho que o cristianismo brasileiro acabe, ele mesmo, com a autodefinição negativa e renasça pela aplicação absoluta e consciente do patamar divino. Que sejamos sal e luz; que amemos, perdoemos e paguemos o mal com o bem; que dividamos e vivamos a vida simples de um peregrino. Mas que não diminuamos a vontade do Senhor para nós, desfazendo, assim, do poder, para sermos tudo que ele planejou para nós (Jo 15; Ef 1; 2Pe 1.4), só porque alguns teimam em roer o osso da rebeldia. A vontade do Senhor permanece de pé: “segui a paz com todos e a santificação, sem a qual ninguém verá o Senhor” (Hb 12.14).

Mesmo que a pós-modernidade ofereça inúmeras oportunidades para salgar e luzir o mundo,

> a pior estratégia para ministrar o evangelho num clima assim é os cristãos imitarem a incerteza ou ecoarem o cinismo da perspectiva pós-moderna — e arrastarem a Bíblia e o evangelho para dentro dessa perspectiva. Em vez disso, precisamos afirmar, *de modo contrário* ao espírito desta época, que Deus falou com a maior clareza e autoridade, de modo definitivo, através de seu Filho (Hb 1.1-2). E temos, nas Escrituras, o registro infalível dessa mensagem (2Pe 1.19-21). [352]

O ABC da vida eterna proposto pelo Velho Pai João vai contra a abertura descarada que o universalismo brasileiro propõe, com especial atenção ao discurso de Ed René Kivitz. Não há nova moralidade, nem moralidade que seja nova. A Escritura ainda é a fala de Deus escrita no papel e, como tal, precisa ser o juiz último da realidade. As gerações passam, o moderno pode tornar-se pós-

moderno e depois virar outra coisa qualquer, mas a Palavra do Senhor permanece para sempre. Os cristãos sustentam a salvação somente por Cristo e a condenação eterna dos ímpios por uma simples razão: esse é o claro ensino da Bíblia. Nas palavras de Gerstner,

> nenhum conservador deseja ter regozijo com um tormento eterno. Isso é mais aterrador para ele do que para qualquer outro — talvez porque ele leve isso a sério e perceba que é inevitável esse destino para o ímpio. (…) Ele tem seu coração despedaçado em pensar que centenas de pessoas perecem diariamente, mesmo sabendo que isso nunca se aproximará de sua alma. Ele sustenta tenazmente essa doutrina por uma razão essencial: a Palavra de Deus a ensina. E, Deus ensinando isto, o inferno é verdadeiro, justo e bom.[353]

EXPIAÇÃO *OVELHUM*: cada um no seu quadrado

Talvez você esteja perguntando qual é a relação entre a expiação e o universalismo. Alguns vão achar que não é o momento de falar sobre a já debatida doutrina da expiação limitada. Também podem considerar contraproducente inserir essa questão nesse momento da argumentação. À primeira pergunta, eu responderia que as ligações não são tão obscuras quanto, a princípio, podem parecer. Embora esteja longe de minha mente concluir que o conceito de expiação ilimitada implica um universalismo de qualquer tipo, preciso dizer que talvez seja impossível construir um universalismo cristão, de qualquer tipo, sem atribuir um efeito universal à morte de Cristo. Às outras perguntas, eu responderia com um talvez. Alguns acharão produtivo perceber as relações entre um propósito definido para obra de Cristo e sua soberania em terminar o que começou.

O universalismo propõe que a obra de Cristo afetou todos os homens da mesma maneira. Por exemplo, o autor do livro best-seller (infelizmente) *O amor vence*, Rob Bell, ao olhar para a obra de Cristo na cruz, não poupa esforços para mostrar que sua morte foi em virtude de seu amor indistinto por todos os seres humanos, individualmente. Bell explica a morte de Jesus com muito amor, mas sem levar em consideração todos os outros atributos divinos. Segundo ele,

> nos primeiros mil anos da história da Igreja, a metáfora da vitória na batalha de Jesus vencendo a morte era o entendimento dominante sobre a crucificação. Depois, em outras épocas, novas interpretações foram mais enfatizadas. Isso é especialmente importante na medida em que muitos continuam a usar a metáfora do sacrifício no mundo moderno.

> Não há nada de errado em dizer coisas como “o sangue nunca perderá o seu poder” e “nada além do sangue poderá nos salvar”. São metáforas poderosas. Mas não vivemos mais em uma cultura em que as pessoas oferecem sacrifícios de animais aos deuses. O povo viveu desse modo por milhares de anos, e ainda há algumas tribos ao redor do planeta que mantêm essa prática. Mas a maioria das pessoas não vê mais as coisas assim. O que os primeiros cristãos fizeram foi olhar em torno e contar a história de Jesus de uma forma que seus ouvintes pudessem compreender.[354]

Mas, se foi apenas para mostrar amor, por que foi essa a maneira escolhida? Por que ele simplesmente não poderia ter escrito milagrosamente no céu, em linhas coloridas, que amava a humanidade? Por que seu amor foi visto de maneira tão peculiar na cruz do Calvário? E por que só se pode falar de salvação após a cruz? O evangelho é o tipo de informação que não ganha nada quando tentam acrescentar alguma coisa a ele. Na maioria das mensagens informativas, o acréscimo pode tornar o conteúdo maior, ou mais completo. Mas isso não acontece com o evangelho. Acrescentar qualquer coisa a ele torna-o menos do que ele é. Algo aconteceu na cruz, e isso precisa estar absolutamente claro, sem acréscimos ou decréscimos.

René também parece atrapalhar-se quando o assunto é o que Jesus fez na cruz. Evocando os conceitos de Barth sobre o assunto, ele aplica a obra de Cristo a toda a humanidade, sem distinção, independentemente do que os homens sejam, façam ou creiam. Ele explica:

> Assim como não exigiu resposta para você ser um com Adão (...) quando você nasceu, ou quando você chegou à chamada idade da razão, foi um pastor na sua casa dizer: “Olha, eu preciso dizer que você está em Adão. Você aceita Adão como seu destruidor? Você quer aceitar Adão como o cara que vai acabar com a sua vida? Que vai levar você à morte e vai levar você à caminhar a passos acelerados em direção à morte, sem ser capaz de resistir ao mal e vai degenerar você por dentro e por fora, da cabeça aos pés? Você

> quer aceitar Adão como seu maldito?" Alguém foi na sua casa e fez essa pergunta? Não, ninguém foi na sua casa fazer essa pergunta. Quando você se deu conta, você ja estava um com Adão. (…) Mas também o apóstolo Paulo não diz assim: "olha, portanto vá na casa dos outros e pergunte para eles se eles querem aceitar Jesus como salvador". O apóstolo não fala isso senhores e senhoras. Ele conseguiu. E isso é maravilhoso. Ele não fez nenhum comentário, não colocou nenhuma vírgula, não colocou nenhum "mas". Ele simplesmente falou: você é um com Adão e você é um com Cristo (*sic*).[355]

Tanto Bell como Kivitz implicam algumas realizações da cruz. O primeiro subtrai seu poder quando afirma que a linguagem do sacrifício foi apenas uma metáfora para que a mensagem do amor de Deus fosse compreendida por uma cultura acostumada a aplacar a ira dos deuses com sangue e que, portanto, essa metáfora caducou quando os homens já não mais raciocinam dessa maneira. Já seu parceiro brasileiro extrapola a realização da cruz ao lhe conferir aplicação ilimitada de seus benefícios, garantindo, assim, a reconciliação de todos os homens, independentemente de como respondam ao evangelho.

Com a ajuda do Velho Pai João, lutaremos nessas duas frentes: tentaremos recompor o pedaço vicário da cruz que Bell arrancou, ao mesmo tempo que levantaremos a bandeira da exclusividade que Kivitz parece solapar. Espero provar que a linguagem sacrificial utilizada para descrever a morte de Cristo não se constitui uma metáfora absoluta. Ou seja, a linguagem pode ter sido metafórica, mas a substituição foi tão real quanto a morte. Também olharemos os indicativos de exclusividade de propósito para essa morte sacrificial substitutiva.

Eu sei que qualquer tipo de restrição que façamos estará fora de moda e tende a ser criminalizada pelos amantes e defensores do pluralismo.[356] Mas, se nos dessem o microfone, eu diria como réplica que essa atitude de aparente tolerância, respeito e equivalência que a pós-modernidade propõe apenas mascara o que o pluralismo religioso realmente acaba por fazer. Como Barton corretamente ressaltou:

> precisamente como uma ideologia, o pluralismo envolve um *exercício de poder e uma delimitação de fronteiras.* Pluralismo é ele mesmo uma estratégia para dizer quem está dentro e quem está fora, por determinar o que é aceitável e o que é inaceitável, por identificar o que nós podemos e não podemos tolerar. Pluralismo, em outras palavras, é um caminho para definir quem "nós" somos contra "eles", que recusam aceitar a tolerância e a liberdade como nós temos entendido. Em resumo, estamos sendo confrontados com uma profunda ironia; o pluralismo produz "dualismos" por si mesmo! (grifos do autor) [357]

Qual é a relação de João com o pluralismo religioso de hoje? Absolutamente nenhuma. Embora nunca pense em qualquer tipo de violência para promover sua própria visão (18.36), o apóstolo reafirmou, sem receio algum, a exclusividade de Jesus e de sua obra como o caminho para o Pai (14.6). "João corretamente não deve ser descrito nem como um pluralista nem como um inclusivista, mas como um tipo particular de exclusivismo." [358]

Tentaremos contrapor a maneira como o Velho Pai João entendeu a obra de Cristo na cruz e, assim, confirmar seu amor gracioso e especial por alguns, derrubando a mirabolante visão universalista da obra de Jesus Cristo. Para o discípulo amado, seu Redentor efetivou uma expiação, de modo a garantir a salvação daqueles que decidiu salvar; amou-os até o ponto de dar sua vida por eles, tal como um heroico pastor se arrisca para garantir a vida de suas ovelhas. Comprou com seu sangue um povo específico que irá adorá-lo eternamente, e o universalismo não pode distorcer isso ao seu favor.

Expiação e sua necessidade

No vocabulário de João, o "sentido da ideia envolvida nessa palavra [expiação] é o processo da reunião de duas partes, para que formem uma unidade". [359] Existe uma necessidade de aproximação entre o Criador e suas criaturas caídas (Rm 3.10). Deus, diferente dos homens, enfrenta problemas sérios ao decidir perdoar. Quando os homens se perdoam estão, em absoluto,

repassando um movimento que começou com Deus, e não entre eles. Foi com essa relação em mente que o Senhor Jesus ensinou a orar em Mateus 6.12, quando disse: “E perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós temos perdoado nossos devedores”. A necessidade diária de perdão de nossa parte deve ser uma lembrança de que, ao perdoar, damos algo que já nos foi dado.

Esse raciocínio, no entanto, não funciona com Deus. A lógica do “dá porque te foi dado” não explica o perdão divino. Deus não precisa de perdão e, portanto, não precisa perdoar. Então, se, mesmo sem precisar, ele decidir perdoar, precisará resolver uma pendência que sua natureza justa exige, como, por exemplo, punir o pecador. A expiação surge nessa história como o meio criado por Deus para tornar seu perdão possível. Ela é necessária porque qualquer outro tipo de aproximação, excetuando esse caminho, tornaria o Deus Santo complacente com o pecado e, por isso, seria impossível. Portanto, a expiação é a conclusão lógica de um gracioso e soberano desejo divino por reconciliação.

Ela se faz necessária por causa da natureza do pecado. Stott escreveu, com razão, que

> cada pecado é uma quebra do que Jesus chamou de o primeiro e grande mandamento, não apenas o fracasso de amar a Deus com todo o nosso ser, mas também a recusa ativa de reconhecê-lo e obedecer-lhe como nosso Criador e Senhor. Rejeitamos a posição de dependência que o fato de sermos criados envolve, e procuramos ser independentes. Pior ainda, ousamos proclamar nossa autonomia, o mesmo que reivindicar a posição que somente Deus pode ocupar. O pecado não é um lapso lamentável de padrões convencionais; a sua essência é a hostilidade para com Deus (Rm 8.7), manifesta em rebeldia ativa contra ele. [360]

Naturalmente, Deus, por conta de sua santidade, reage às escolhas dos homens e necessariamente precisa puni-los, já que essas escolhas não são boas. Segue-se que o desejo de Deus por salvar alguém está indelevelmente imbricado com a punição do

pecador. Por causa de quem Deus é e de quem nós somos, só poderia haver vida se antes houvesse morte.

A ideia de uma expiação vicária tem sido proclamada ao longo de toda a história da redenção. As fraseologias “oferta pelo pecado” e “oferta pela transgressão”, que descrevem o meio de ser perdoado (Lv 4.20, 26, 31, 35; 5.10, 13, 16, 18; 6.7), indicavam que o pecador estava respondendo pelo seu pecado. O pecador fazia oferta por causa da sua transgressão. “O perdão de Yahweh sempre foi gratuito, mas nunca barato, já que sempre envolveu a entrega de uma vida em lugar de outra, com o benefício sendo apropriado mediante a fé”.[361]

No livro de Levítico (1.3, 4; 17.11; 10.17), o Legislador instruiu Israel a respeito do meio para ser aceito por ele. A fé do ofertante nesse meio de reconciliação por meio da propiciação era dramatizada na entrega de uma vítima inocente que seria sacrificada em seu lugar. Essa identificação com a vítima era simbolizada na imposição das mãos do ofertante sobre o animal que seria morto.[362] O velho Hogde explica esse processo nos seguintes termos:

> Lemos que levavam os pecados do ofensor; faziam expiação pelo pecado, ou seja, o cobriam da vista da justiça de Deus; declarava-se que seu propósito era assegurar o perdão, não através de seu arrependimento e reforma — isso era pressuposto antes de as ofertas serem trazidas —, mas através do derramamento de sangue, oferecendo alma por alma e vida por vida.[363]

Mesmo antes de a Lei Mosaica ser dada, o livro de Jó já relata que ele “levantava-se de madrugada e oferecia holocausto segundo o número de todos eles [seus filhos], pois dizia: Talvez tenham pecado os meus filhos contra Deus em seu coração e blasfemado contra Deus em seu coração (1.5)”. A substituição vicária já era reconhecida como o caminho proposto por Deus para uma reconciliação com ele e a morte era a penalidade em virtude da desobediência.

Os termos envolvidos nos sacrifícios acentuam a ideia de receber a penalidade de alguém em seu lugar.[364] A palavra כפר tem o significado de cobrir, passar em cima (em Gn 6.14, foi traduzida como “calafetar”). Quando usada no contexto de pecado e expiação, ela significa literalmente “passar piche em cima”, ou seja, “cobrir pecado; perdoar o pecado; expiar uma ofensa; fazer sacrifício pela ofensa; purificar”.[365] O obstáculo que inimiza as duas partes é “coberto” ou “ocultado”, possibilitando, assim, uma aproximação amigável.

Se a visão de expiação ou sacrifício vicário é anterior ao Antigo Testamento e sempre carregou consigo a ideia de que o pecado demanda que a justiça penalizasse o pecador com morte, a crítica de Bell de que essa analogia só foi utilizada para que Deus se fizesse entendido naquela cultura não pode ser sustentada. A morte como consequência do pecado fora explicada antes de haver diversidade e desvirtuamento da cultura (Gn 2.17). Bell esqueceu que acentuar o amor de Deus em detrimento de suas outras virtudes pode torná-lo descompassado e injusto. É isso que acontece quando a morte de Jesus é interpretada somente em termos de amor e não em termos de justo sacrifício feito por amor.

Paulo usa uma argumentação parecida para mostrar que morte e pecado sempre andaram juntos. Em Romanos 5.12-14, ele afirma que, mesmo sem a lei mosaica estar em vigor, o pecado estava presente e ativo, e isso só pode ser percebido por causa da morte. Mesmo os que não quebraram um claro mandamento, como Adão fez, foram punidos com uma sentença igual à dele. Como é possível afirmar isso? A morte reinou de Adão até Moisés. Ninguém sobreviveu, e morreram porque eram pecadores.

Assim como o pecado e a morte são problemas universais diante do único Deus, da mesma forma a solução estabelecida por ele deve ser vista como caracteristicamente supracultural, mesmo tendo sido revelada em uma cultura particular. Ela não pode ser encapsulada por uma cultura, nem pode ser modificada ao longo dos anos. A equação pecado gera morte é imutável, porque o pecado ainda continua a ser um crime passível de morte.

Ao tentar estabelecer a morte de Jesus como um ato de puro amor e nada mais, Bell não somente modifica a visão de Deus, que

justamente deve punir o pecador com morte, como também acrescenta uma virtude fantasiosa aos homens de terem o mérito de serem benquistos por Deus. Se a morte de Jesus foi apenas por amor, e não por uma necessidade justa da parte de Deus, ao mesmo tempo que a necessidade desesperadora do homem por justificação não foi satisfeita pela cruz, então tanto Deus é menor como o homem é maior do que realmente é.

A necessidade de expiação é fator primordial para o entendimento correto do sacrifício de Cristo. Não havia outra maneira de redimir o pecador. A absoluta necessidade do sacrifício expiatório de Jesus Cristo repousa sobre um atributo intrínseco e necessário da natureza divina, sua justiça. O homem estava com uma dívida que jamais poderia pagar. Ora, se Deus resolve salvar, a consequência lógica dessa decisão está no sacrifício vicário de seu Filho. “Portanto considere estabelecido que, sem satisfação, isto é, sem pagamento voluntário da dívida, Deus não poderia (...) deixar (...) o pecador alcançar a bem-aventurança (...).”[366] O sacrifício não pode ser um subterfúgio condicional para a salvação de alguns. Antes, é o resultado do plano redentor de Deus em salvar alguns. Se não havia outro meio a não ser a substituição, segue-se que ela, necessariamente, foi efetivada na salvação de muitos.

O objetivo da morte de Cristo não foi possibilitar a redenção, mas concretizá-la. É como segue: Deus, em seu conselho eterno, decidiu salvar; esses precisavam, para que houvesse reconciliação, que a dívida pelo furto da glória de Deus pelo pecador fosse paga, bem como uma substituição penal fosse realizada. Como consequência de decidir salvar alguns, a esses, Deus devota sua solução; não possibilitando, mas garantindo que seriam salvos de sua ira, admitindo em suas contas os benefícios do sacrifício de Cristo. Desse modo, a natureza da expiação já revela certa especificidade.

Em resumo, a expiação deve ser descrita como a obra de Deus em aproximar duas partes alienadas, ele e o homem, mediante uma substituição vicária. De maneira que Deus é satisfeito dos requisitos acordados por seu próprio Ser e seu propósito em relação à criação, e os benefícios desse sacrifício são atribuídos ao pecador. Essa interpretação da obra de Cristo não pode caducar.

Se a morte de Jesus aconteceu só para mostrar o amor de Deus por nós, e não para realizar mais alguma coisa, a implicação de Turner parece proceder sem embaraço algum:

> Se a cruz é meramente uma revelação do amor de Deus, e não um sacrifício de expiação, por que uma coisa como a salvação, para João, só poderia ser outorgada depois da cruz? (…) Se a cruz não realiza objetivamente nada para nós, como isso significa Jesus dando a vida por nós; e como significa a revelação do amor de Deus?”[367]

A expiação eletiva nas declarações do evangelista[368]

O uso joanino de *ὑπὲρ*

João faz uso dessa preposição em 16 situações diferentes (13 vezes em seu evangelho — 1.30; 6.51; 10.11,15; 11.4,50, 51, 52; 13.37, 38; 15.13; 17.19; 18.14; duas vezes em 1Jo 3.16; e uma vez em 3Jo 7). Em todas as vezes, *ὑπὲρ* aparece regida por genitivo, indicando uma especificidade semântica. Com o genitivo, seguido por expressões de sofrimento, morte, devoção particular, *ὑπὲρ* assume o significado de “por, em favor de, em vez de alguém”.[369] “Assim, *ὑπὲρ* normalmente enfatiza as bênçãos do sacrifício”.[370] Adams, em um trabalho primoroso, notou que, mesmo no grego clássico, a força semântica da substituição está presente, como “quando a luta for por nossa causa ou casa, como se alguém ficasse no lugar de outro para defendê-lo é que uso de *ὑπὲρ* aparece; então, quando alguém age em benefício de outrem, tomando a causa de outra pessoa como se fosse sua”.[371] Da mesma maneira, Louw e Nida reafirmam as mesmas conclusões quando escrevem que “*ὑπέρ* (com o genitivo) funciona como um marcador de um participante que é beneficiado por um evento ou em nome de quem um evento ocorre”.[372]

João 11.49, 50 trata da profecia dada por Deus pela boca do sumo sacerdote Caifás sobre a conspiração para matar Jesus. A despeito do instrumento utilizado como porta-voz, Deus anuncia os acontecimentos futuros e os interpreta em termos de substituição.

“Está claro que *ὑπὲρ* aqui denota substituição, não simplesmente benefício ou representação, desde que Caifás afirma que aconteceria uma morte ‘por todo o povo’ que asseguraria que ‘toda a nação’ não seria destruída.”[373] Os versos 51-53 registram a explicação do evangelista sobre essa substituição. Embora alguns tenham levantado a questão política dessa passagem,[374] é difícil sustentar essa interpretação simplesmente porque a profecia veio acompanhada da palavra interpretativa, que aponta noutra direção.

A profecia diz que a sua morte seria por Israel, bem como por aqueles que, estando em outros lugares, seriam reunidos aos primeiros, para formar o povo de Deus. A nação e os “filhos de Deus” espalhados seriam substituídos nessa morte.[375] Caifás expressou involuntariamente uma teologia profunda: o sofrimento de Cristo é vicário e redentivo.[376]

A analogia de Jesus como Cordeiro oferece outro indício de especificidade. Assim como os sacrifícios garantiam a expiação dos pecados de determinadas pessoas, tal foi a morte de Cristo. Assim como os sacrifícios no Antigo Testamento eram objetivos, focalizados e não aleatórios, assim na morte de Cristo.

No capítulo 53 do livro de Isaías, a profecia descreve a figura de um servo de Deus cuja finalidade da vida seria servir como substituto vicário pelos nossos pecados. A partir do verso 4, o autor descreve o servo como alguém que “está no lugar de outro”; e esse outro é especificado como “nós” (os judeus, de forma imediata).[377] “Essa estrofe do poema atesta o fato de que, apesar de nós não o termos reconhecido primeiro, os sofrimentos do Servo não foram por suas próprias faltas, como nos pensávamos, mas foram por causa dos nossos pecados, e produziu a nossa cura.”[378]

O texto sugere que aquilo que era feito com animais agora está sendo realizado por uma pessoa, e as verdades da substituição vicária são afirmadas com essa mudança. O sangue de animais não era suficiente para perdoar pecados humanos. Era impossível remover as iniquidades pelo sacrifício de seres inferiores e que não partilhassem a identidade humana, nem sua responsabilidade (Hb 10.4). Daí então a necessidade de haver alguém do mesmo “nível” que nós, ou seja, um homem fazer a expiação por homens.[379]

Em João 1.29, 36, Jesus é chamado de Cordeiro de Deus, indicando o que ele iria realizar ou o que Deus iria fazer através dele. Jesus era "o Salvador que iria efetuar a expiação pelos pecados do povo".[380] Deve-se ter em mente tudo que a figura do cordeiro evocava naquela cultura. Morris estabelece uma porção de relações que faziam parte da história e do pensamento judaico e que são associadas a Jesus por meio desse título,[381] como, por exemplo, o Cordeiro da Páscoa (Êx 12.46; 1Co 5.7); o Cordeiro levado ao matadouro (Is 53.7); o Servo Sofredor (Is 53); o manso Cordeiro (Jr 11.19) — todas associadas à ideia de sacrifício substitutivo.

Joaquim Jeremias, falando dos textos em que aparece a sentença "pelos muitos" (1Tm 2.6; Jo 6.51; Mc 14.24; 2Co 5.14, 15), diz que, "com essa expressão, Jesus diz que ele se considera como o Servo de Deus que marcha para a morte em representação vicária".[382] Se essa correspondência de identidade entre Jesus e o "Servo sofredor" pode ser admitida, segue-se, então, que uma expiação foi feita, garantindo, portanto, uma aproximação amigável de duas partes alienadas.

Sobre João 3.16, primeiramente deve-se dizer que nenhum ato de Deus pode ser feito sem estar envolvido esse seu atributo chamado amor. No entanto, em algumas situações, determinado atributo parece encenar como se fosse um monólogo; mas deve atentar-se para o fato de que isso é apenas aparente. É o caso da salvação, em que o amor de Deus é mais claramente percebido, e nem tanto sua justiça. Quando Deus manda pessoas para a morte eterna, o oposto acontece. Porém, todos os atributos divinos estão em comum acordo em todos os seus atos, quer percebamos quer não. Não existe problema em Deus desejar o bem de todo mundo (pessoas individuais) e amar essas pessoas como suas criaturas. Essas atitudes fazem parte de sua constituição.[383] Deus nunca poderá deixar de amar.

João diz que a salvação "não foi só para um grupo ou povo (...). A mensagem da salvação é deixada tão clara que não permite mais dúvidas, em uma linguagem que pessoas de todas as raças, culturas e épocas podem compreender (...)".[384] O amor de Deus

foi demonstrado no envio de seu Filho para abençoar a humanidade com vida. A “salvação não é restrita a uma raça, cor, ou classe, mas é herança de todo o que verdadeiramente crer”.[385] É dessa forma que Deus, tão fabulosamente, ama o mundo. O texto simplesmente está admitindo ou constatando dois fatos: o intenso amor divino e a bem-aventurança para aquele que crer.

Então, posso dizer que Deus ama todas as pessoas? Claro que sim. Esse é o ensino das Escrituras. Isso significa que ele ama a todas da mesma maneira? Sim e não! Ou seja, embora Deus ame todas as pessoas, nem sempre o amor que exerce é de igual tipo. Deus me ama assim como ama seu Filho, nosso Senhor, mas isso não quer dizer que esse amor seja igual em todas as suas perfeições. Da mesma forma, aqueles que são salvos são alvos de um amor especial, enquanto os outros recebem um amor diferente. [386]

O Salvador do *kosmos*

Em primeiro lugar, o *κόσμος* pode significar tudo que foi criado, ou seja, as coisas que foram levadas à existência pela obra criadora de Deus (Jo 17.5, 24). Esse conceito está intimamente relacionado à palavra “terra” — lugar de habitação dos homens (Jó 34.13; Mt 13.28). Também pode significar o “gênero humano” (Jo 12.19; 18.20); os que habitam sobre a terra, aqueles que são objetos do amor de Deus (Jo 3.16; 4.42). O significado também pode estar relacionado à vida sem redenção e dominada pelo pecado (Gl 1.4; Ef 2.2); e ao reino de Satanás (Jo 14.30).[387]

A palavra “mundo” também carrega um sentido negativo na maioria das ocorrências em João. Karen Jobes oferece uma boa tentativa de harmonização da questão:

> No evangelho de João, o mundo está sob o julgamento de Deus (João 9.39; 12.31) e está nas trevas e no pecado (1.5; 12.46). No entanto, João 3.16 nos diz: “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho único”. Se Deus ama o mundo, por que seus filhos não deveriam [1Jo 2.15]? João usa a palavra “mundo” (*κόσμος*) para se referir, não à criação natural, nem aos seres humanos como seres humanos, mas a

> todo o modo de vida resultante da queda da humanidade sob o poder do mal, seja organizado em instituições e estruturas de poder ou praticado por indivíduos.[388]

Em outras palavras, o "mundo", quando em uma acepção negativa, é aquilo que existe em oposição à verdade, à luz, a Cristo e ao próprio Deus. Como afirma Lieu, "na medida em que o mundo é capaz de responder (4.5), é personalizado se não estiver incorporado em homens e mulheres reais; porém, é mais do que a soma total de pessoas, ou mesmo daquelas que rejeitam a mensagem. Em sua totalidade, representa a esfera que está sob o domínio do maligno (5.9), e possui seu próprio caráter e poder inerentes, que chegam perto de colocá-la na antítese de Deus".

Logo, *κόσμος* não precisa necessariamente significar "todos os homens que habitam na terra, mas simplesmente o ser humano em geral".[389] Sendo assim, as expressões "Salvador do mundo" podem significar não a real salvação de todas as pessoas individualmente, mas uma grande resposta por parte dos habitantes do mundo (Jo 12.19).

Embora haja uma objeção cômoda no sentido de que as palavras devem, necessariamente, denotar o mesmo significado, esse raciocínio não passa nem sequer pela pragmática, não somente em nossa cultura, mas também no contexto em que as Escrituras foram redigidas.[390] Os textos acima provam a extensão do campo semântico da palavra em questão. Resumindo, nem sempre a palavra "mundo" quer dizer todas as pessoas individualmente. Há ocasiões em que essa palavra quer dizer "muitas pessoas" (Lc 2.1; Jo 1.20; 8.26; 12.19). "A palavra 'mundo' é, algumas vezes, empregada para significar menos que todos os homens, então não se pode argumentar que ela deve sempre significar todos os homens (…)."[391] O contexto imediato, o restante do material joanino, assim como a completude da Escritura, precisa validar qualquer interpretação universalista.

Normalmente se recorre à linguagem abrangente de João para defender uma aplicação indistinta da obra de Cristo na cruz. Os textos em que João fala de Jesus como o *ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*

(4.41,42; 1Jo 4.14) exemplificam essa situação. A explicação mais natural tem como forte fundamento a intenção de João ao redigir seus escritos. João pensava num mundo imbuído de Deus, no qual todas as culturas teriam representatividade cristã. A visão escatológica do Apocalipse confirma o desejo, não somente do apóstolo, mas também de Deus, de ser adorado por todos os povos (Ap 7.9).

Na cosmovisão judaica, só havia dois tipos de pessoas, ou melhor, duas raças em todo o mundo: judeus e gentios. Através da expiação de Cristo, Deus formou um novo povo, com novos valores e uma nova identidade, a qual tem por característica primária ser unidade pela fé em Cristo, independentemente de sua raça. Robertson afirma, sobre o ministério de Cristo em Samaria em João 4, que "ele certamente falou para os samaritanos durante estes dois dias (v. 22) que ele era o Messias, como tinha feito com a mulher (v. 26), explanando que tencionava ser o Salvador dos samaritanos bem como dos judeus".[392] É essa a ideia do texto,[393] Deus em Cristo está criando um novo povo, constituído de todas as partes do mundo, judeus e gentios. Cristo é o Salvador de ambos os constituintes. Logo, ele salva o mundo. Jesus, e "somente ele, salva todos quantos são finalmente salvos, em todo o mundo".[394]

Mas o que dizer de 1 João 2.2? Não está dito que Jesus morreu pelos nossos pecados e pelos do mundo todo?[395] Calvino acreditava que João fizera uso de uma linguagem hiperbólica e hipotética, com o propósito de conferir tranquilidade e confiança sobre a expiação dos pecados dos fiéis. Ele diz:

> *E não por nós somente.* Ele acrescenta isso por motivos de amplificação, a fim de que o fiel possa ter certeza de que a expiação feita por Cristo estende-se a todos que pela fé abraçam o evangelho. Aqui, uma questão pode ser levantada: como podem os pecados do mundo inteiro ter sido expiados? Eu passo por alto os sonhos dos fanáticos, que, sob esse pretexto, estendem a salvação a todos os réprobos, e até mesmo a Satanás. Uma coisa monstruosa como essa não demanda refutação. Aqueles que buscam evitar esse absurdo têm dito que Cristo sofreu suficientemente pelo mundo inteiro,

> mas eficientemente somente pelos eleitos. Essa solução tem geralmente prevalecido nas escolas. Embora eu concorde que o que tem sido dito é verdadeiro, ainda assim nego que seja adequado a essa passagem; pois o desejo de João não foi outro senão tornar esse benefício comum à igreja inteira. Então, na palavra *todos* ou *inteiro*, ele não inclui os réprobos, mas designa aqueles que creriam, assim como aqueles que estavam espalhados por várias partes do mundo. Pois, então, é, na verdade, evidente que a graça de Cristo é declarada ser a única verdadeira salvação do mundo.[396]

Embora não concorde com todos os comentários feitos por Calvino, não posso deixar de concluir que, entre esses "fanáticos" que sonham com a aplicação da obra de Cristo aos réprobos e até mesmo a Satanás, aos quais Calvino critica, devem ser inseridos Orígenes, Bell e Kivitz, muito embora o caminho percorrido para o universalismo seja diferente. Orígenes tinha a pressuposição do dualismo grego. Bell remove a ofensa do pecador e atribui vitória ao amor de Deus na cruz. Mas o amor do Deus de Bell acaba não sendo tão gracioso quanto o amoroso Deus da Bíblia. Já Kivitz inclui seus desejos nos desejos de Deus, e não o contrário, como ele tem afirmado,[397] e acaba prestando um desserviço, por deixar de retratar Deus como ele de fato é.

O problema de inferir um universalismo ou até uma expiação ilimitada nesse texto de 1 João 2.2 é que nenhum desses dois raciocínios não se mostra sólido quando submetido à teologia bíblica de João. Acredito que esses outros problemas interpretativos podem ser o simples resultado da influência de uma leitura sistemática da Bíblia. Reconheço o valor da teologia sistemática, mas, sem o devido respeito aos conceitos próprios de cada autor e a seus contextos particulares, acaba-se numa extração dos textos para adequá-los ao nosso sistema particular.

Se seguirmos a lógica de João desde o começo de sua carta, veremos que, depois de compartilhar a verídica história no que diz respeito ao Verbo da Vida, João inicia um tratamento pormenorizado sobre o pecado e sua relação com Deus e com os cristãos. Então, Deus é pura luz, completamente distante do pecado (1.5). Da

mesma forma, os que arrogam ter um relacionamento com ele precisam demonstrar a verdade dessa aclamação por terem um relacionamento correto com o pecado (1.6-10). O pecado deveria ser um acidente de percurso, não algo planejado e tolerado como normal. Esse é um dos motivos para João escrever (2.1). Mas, se, mesmo com todas as possibilidades de dizer não ao pecado, os irmãos pecarem, podem contar com a defesa de Jesus, o Advogado (2.2).

É nesse contexto que o assunto de propiciação aparece. O advogado que pleiteia nossa causa tem como argumento definitivo em prol de nossa aceitação, mesmo como recorrentes pecadores reclamando por perdão, o fato de ter oferecido a si mesmo para satisfazer os requerimentos acordados pelo Santo Criador, ou seja, morte e punição aos pecadores.

Esse texto não pode concordar com o entendimento de Bell sobre uma linguagem alegoricamente contextualizada de sacrifício para explicar a morte de Cristo. Claramente, João descreve o Filho como o meio cruento de Deus se tornar propício aos homens sem deixar de ser justo. Da mesma forma, João não compartilha a visão de Barth ou Kivitz de que a morte de Cristo beneficiaria a todos. O apóstolo está contradizendo alguns que não são irmãos, ao mesmo tempo que explica aos “filhinhos” a maneira correta de se lidar com o pecado.

Sua lógica é construída sobre a certeza de que existe exclusividade para os irmãos. Eles não devem pecar (2.1), mas, caso pequem, podem contar com um Advogado que permanece junto ao Pai, que tem como sua defesa em nosso benefício ser a satisfação que o pecado exigia (2.2). O “mundo” não pode significar todos os homens individualmente porque isso indicaria que sua defesa é feita por toda a humanidade, ou seja, que ele advogaria da mesma forma por todas as pessoas do mundo. Mas isso não pode ser verdade. Isso porque, apenas alguns versos antes (1.7, 8, 10) e outros depois (2.3-6), João desmente uma irmandade absoluta e independente da conduta e da crença. Em resumo, Jesus advoga por aqueles que procuram ter um relacionamento correto com o pecado, como resultado de saberem quem Deus é. Essa defesa por estes é aceita pelo Pai de maneira inconteste por causa do sacrifício

ou da propiciação que o Filho realizou para expiar os pecados destes por quem agora advoga e a quem defende.

Expiação x Práxis

A morte de Cristo e aqueles por quem ele morre estão em um vínculo inseparável, irrevogável e indelével. “Por certo, a expressão ‘por nós’, ainda que não quer dizer, em si, ‘em nosso lugar’; ela indica que a morte de Cristo ocorreu ‘em nosso favor’”.[398] Trata-se de um vínculo corporativo, realizado na morte de Cristo, no qual ele aproxima para junto do Pai aqueles a quem ele substitui. Da mesma forma, a informação bíblica aponta para a injúria cega de alguns contra Deus, por não crerem em seu Filho (Jo 3.36). “Se se insiste ainda que Cristo realmente morreu como um substituto de todos os homens, então devemos concluir que sua morte não foi um sacrifício suficiente, pois nem todos os homens são salvos do pecado e do julgamento!”[399]

A práxis mostra que, num futuro certo, um grande número de pessoas, mas não todas, estará adorando ao “digno Cordeiro que foi morto” (Ap 5.12). Apocalipse 5.9 relata a apresentação do Senhor vitorioso diante de todo Universo. No momento em que a revelação contida nesse livro, escrito de ambos os lados e selado com sete selos (1), não foi dignada a nenhum outro ser, o Cordeiro interrompe o choro do evangelista (4, 5), mostrando-se qualificado para tanto. À medida que o Senhor se aproxima do livro, tudo que não carrega em si status de Criador se prostra, reconhecendo a autoridade e a dignidade do Cordeiro. O evangelista esquece o choro para ouvir um cântico entoado pelos “quatro seres viventes” e os “vinte e quatro anciãos” (8, 9).

O teor da música é fabuloso; eles cantam a expiação eletiva: “Digno és de tomar o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste morto (*ἐσφάγης* — foste imolado) e com teu sangue compraste (*ἠγόρασας* — compraste no mercado)[400] para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação” (v. 9). A dignidade do Leão da tribo de Judá é avultada pela realização de sua morte. Seu sangue não possibilita nem influencia positivamente a salvação de alguns, mas os adquire por meio de um pagamento. Na visão de João, o primeiro

motivo pelo qual se adora e louva ao Senhor Jesus Cristo é porque ele comprou para si representantes de todas as etnias do mundo, e isso acontece porque sua morte vicária garantiu tal realização. Esses súditos, por quem Cristo morreu, já estão com suas dívidas pagas! Nas palavras de John Piper:

> Esses versos mostram que Jesus comprou um povo para ele mesmo proveniente de todas as tribos e línguas do mundo. Deus não planejou múltiplos salvadores para múltiplos povos. Ele planejou um Salvador para todos os povos. Seu sacrifício é válido em todas as culturas e, por meio dele, homens e mulheres podem fazer parte do seu reino.[401]

O tema da compra ou da redenção reaparece no capítulo 14 de Apocalipse. Enquanto a besta exerce seu domínio sobre o reino dos homens, 144 mil homens se mantêm castos e puros, mesmo vivendo em um ambiente perverso e perigoso como o daquele período. Estes, vivendo entre porcos, mantêm-se limpos diante de Deus. Existe uma razão para isso. Estes foram "comprados da terra (…) São eles os seguidores do Cordeiro por onde quer que vá. São os que foram redimidos dentre os homens, primícias para Deus e para o Cordeiro" (14.3, 4).

A expiação eletiva diz que a morte de Cristo teve um desígnio e um propósito específicos para com aqueles que Deus decidiu salvar, e estes não são todos. Certamente, foi para aqueles que desejou favorecer com salvação que ele efetivou a expiação. "O sangue de Cristo como o preço por nossa redenção passeia ao longo de todo Apocalipse. Esta é a razão por que Cristo é digno de 'tomar o livro e abrir os selos'. Ou seja, ele é merecedor de receber adoração e louvor (4.11) como o Pai."[402]

A expiação eletiva nas declarações de Jesus

A expiação *ovelhum*

Existe uma gama de textos que mostram que o Mestre tinha uma especificidade pretendida em suas ações. Dito de outra forma, o Evangelho de João parece sugerir que Jesus pensava em alguém,

em alguns, e não em todos, quando falava de sua obra e sacrifício. Em João 10.11, está explicado que a vida de Cristo foi dada por suas ovelhas; em 11.52, sua morte teria o propósito de unir os filhos de Deus, até os mais distantes; e, em 6.37,39, Jesus tem um povo que certamente virá a ele.

O capítulo 10 do Evangelho de João lembra um pouco as parábolas dos Sinóticos, embora seja completamente diferente em estilo. Uma ampla extensão dessa seção é dedicada à figura das ovelhas e do Bom Pastor, e do relacionamento existente entre ambos. Nesse texto, quatro ou cinco pessoas são descritas: (1) o ladrão, que não entra pela porta do aprisco; (2) o pastor, que entra pela porta; (3) as ovelhas, que são conhecidas pelo nome e dirigidas pelo pastor; (4) e um estranho. Jesus está atravessando um período de conflito, e seu ministério está chegando ao clímax. Ele sabe que pouco tempo lhe resta (7.33, 34) e que os fariseus já decretaram sua condenação (7.47-51). É, então, sob o fogo da obstinação (9.41), que o Mestre, lançando mão de uma figura do Antigo Testamento (Ez 34-37), começa a denunciar os chefes corruptos de Israel como pastores desqualificados do rebanho de Deus. [403]

Ezequiel 34 apresenta a situação das ovelhas com uma emotividade que quase faz lembrar o Mestre em Mateus 9 descrevendo a multidão como ovelhas sem a segurança e os cuidados de seu pastor. Deus diz:

> visto que as minhas ovelhas foram entregues à rapina e se tornaram pasto para todas as feras do campo, por não haver pastor, e que os meus pastores não procuram as minhas ovelhas, pois se apascentam a si mesmos e não apascentam as minhas ovelhas, [e por conta desta displicência no trato com as ovelhas o Senhor anuncia] porei termo no seu pastoreio. (Ez 34. 8,10).

Se essa referência se mostrar verdadeira, o próprio Deus iria cuidar de suas ovelhas e protegê-las, até que viesse “Davi” (Ez 37), que tomaria a dianteira desse ministério e estaria entre os homens cumprindo o que havia sido prometido: “Eis que eu mesmo procurarei as minhas ovelhas e as buscarei” (Ez 34.11).

No Evangelho de João, capítulo 10, podemos ver Deus cumprindo sua promessa. Nos versos 7 e 8 do capítulo 10 de João, Jesus se identifica como o Bom Pastor, inigualável entre todos os que vieram antes dele. Em seguida à sua identificação, o foco muda para as realizações desse "único pastor". A percepção de Dodd acerca dessa passagem é esclarecedora. Ele escreve que, "conforme as imagens do discurso, o heroico pastor sai ao encontro do lobo, e dá sua vida em defesa de seu rebanho. Isso fornece ao evangelista a afirmação mais clara e explícita que ele já se permitiu a respeito da Paixão de Cristo como um sacrifício voluntário e vicário de si mesmo".[404]

A luta do heroico pastor com o lobo garante a vida das ovelhas. A pintura dramática formada pela morte do pastor para assegurar a vida das ovelhas retrata a realização de Cristo em sua paixão. A substituição voluntária do pastor é uma figura do sacrifício de Cristo. As ovelhas são aquelas que não seguem o estranho, antes fogem dele (5); são conduzidas pela voz inconfundível do pastor (3, 4); elas seguem-no (5); e, mais ainda, elas tanto conhecem como são conhecidas por ele; por estas, que satisfazem esses requisitos, o pastor oferece voluntariamente sua vida. As ovelhas só podem viver porque o pastor as defendeu do lobo. A estas, e somente a estas, a vida eterna fica assegurada (10), e por isso ninguém pode arrebatá-las da mão do Pai, uma vez que são sua propriedade (28, 29). Carson explica o que significa a ligação entre ser o bom pastor e o dar a vida pelas ovelhas:

> Ele não arrisca simplesmente sua vida, ele a entrega, em harmonia com a vontade do Pai (vv. 17,18). Longe de ser acidental, a morte de Jesus é precisamente o que o qualifica para ser o bom pastor (…) As palavras "pelas [*hyper*] ovelhas" sugere sacrifício. Em João, a preposição, em si mesma ambígua, sempre ocorre em um contexto sacrificial (…) Ela, em nenhum dos casos, sugere uma morte com significado meramente exemplar; a morte, em cada um dos casos, é em favor de outra pessoa. O pastor não morre por suas ovelhas para servir de exemplo, atirando-se de um precipício, em grotesca e fútil demonstração, enquanto grita: "Veja o quanto eu

> te amo!". Não, a pressuposição é de que as ovelhas estão em perigo mortal; que o pastor, em defesa delas, perde sua vida; que elas, por sua morte, são salvas.[405]

Objetar que pessoas por quem Cristo morreu podem perecer no inferno é desmentir o ensino de Jesus sobre sua expiação *ovelhum*, assim como incorre no mesmo erro quem admite que todos têm o status de ovelha, como o universalismo faz. Em João 10, Jesus é visto como pastor de Deus por excelência, "o modelo ou pastor ideal (*ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, vv. 11, 14) que conhece, chama e lidera suas ovelhas e, acima de tudo, oferece sua vida por elas".[406]

O discurso sobre o pão da vida (Jo 6.25-59) também nos ajuda na noção de substituição. Terminando as explicações sobre a necessidade de estar ligado íntima e profundamente com o Mestre, o verso 48 retoma a menção do pão, mas dessa vez com uma explicação mais clara de seu significado e função. O pão vivo que desceu do céu não é o maná que eles conheciam (32). Porque, por mais abençoado e milagroso que pudesse ser, o primeiro "pão do céu" não tinha a habilidade de conceder vida eterna (49). Os antepassados já haviam experimentado esse tipo de alimento, mas todos morreram. Visto que se alimentar do maná não garantia vida perene, eles deveriam atentar a uma necessidade maior. Não adiantava ter simplesmente as necessidades físicas supridas (26, 27); anseios e necessidades mais profundas precisam ser satisfeitas.

O verdadeiro pão do céu é uma pessoa, não mais um objeto perecível, mas o próprio Cristo. No verso 51, Jesus retoma a afirmação do verso 35, identificando que o pão que ele daria pela vida do mundo seria sua carne. Jesus pressupõe que o mundo precisa de vida, que, por sua vez, poderá ser encontrada nele. O maná verdadeiro seria dado para beneficiar a humanidade, de uma forma geral, com vida. Hendriksen aponta que "o que Jesus está dizendo aqui é que ele dará a *si mesmo* como um sacrifício vicário pelo pecado; que *ofertará* sua natureza humana (corpo e alma) à morte eterna na cruz (...) [e ainda] Esse pão é oferecido 'pela vida do mundo'. Seu propósito é, portanto, que o mundo possa receber vida eterna".[407]

É improvável que Cristo estivesse pensando em todos os homens individualmente quando se referiu ao mundo, sendo que ele já havia falado em pessoas específicas que seriam atraídas pelo Pai (37) e que somente nestas a obra milagrosa da vida seria operada (47). Jonathan nos auxiliar com a a cadência lógica desse texto:

> A partir dessa passagem, o plano estabelecido pelo Pai e o Filho pode ser resumido assim: (1) o Pai dá ao Filho um grupo de pessoas; (2) o Filho desce do céu para fazer a vontade do Pai; (3) a vontade do Pai é que o Filho não perca nenhum deles, mas os ressuscite no último dia; (4) essas pessoas vão ao Filho, olhando para ele e crendo nele; (5) o Filho lhes dá a vida eterna; (6) o Filho os ressuscitará no último dia; (7) ninguém pode ir ao Filho, a menos que o Pai, que enviou o Filho, os atraia.[408]

Dessa forma, é a eleição que o Pai fez de um grupo específico que define quem vai ao Filho e é ressuscitado no último dia. Por causa da obra e da vontade do Pai, Jesus iria receber aqueles que lhe foram dados. E “o que ele não faria era falhar em reconhecer esses indivíduos como seus e aceitá-los em sua comunhão”.[409]

Considerações finais

O exclusivismo de João não parece concordar com a mente pluralista do momento. Se fizermos uma conflagração entre o ensino de Ed René, Bell e do apóstolo João, veremos que existe um exclusivismo nos escritos do discípulo amado que não pode ser negado. O dualismo sugere que a humanidade está em apenas um de dois lugares. A Primeira Carta explica que, embora seja relativamente complicado julgar “quem está onde”, essa complexidade não pode travestir-se de impossibilidade; existem alguns testes verificáveis para aqueles que estão na luz. Isso concorda com a visão de um Deus soberano que realiza a salvação de alguns, suas ovelhas, atraindo-as ao Bom Pastor, que deu voluntariamente sua vida por elas.

A morte de Jesus de Nazaré não aconteceu simplesmente para mostrar o amor de Deus, embora o amor de Deus não possa ser definido por nenhum outro momento na história senão esse. Sua morte na cruz foi uma substituição vicária para beneficiar graciosamente alguns, ou seja, a morte de Cristo foi específica na aplicação de suas bênçãos. A expiação eletiva perpassa tanto as declarações do evangelista sobre o evento “morte de Cristo” como as próprias declarações do Mestre.

A expiação, por efetivar a reconciliação, foi direcionada apenas para os que ele decidiu salvar; sendo que somente estes foram aproximados de Deus. Vimos que um sacrifício dessa natureza era consequência lógica da decisão de Deus em salvar alguns e, por isso, Cristo, como “Cordeiro de Deus”, supriu essa necessidade.

Jesus não morreu por todos os homens, apesar de todos precisarem. Não expiou o pecado de todos, muito embora pudesse fazê-lo. Ele morreu para ratificar o objetivo divino de redimir alguns, e não todos. Estes se encontram perdidos ao redor do mundo, mas, pela graça de Deus, serão atraídos e inseridos em seu aprisco. Diferente do que Ed René tem ensinado, a resposta correta, inteligível e verificável que os homens dão ao evangelho condiciona o desfrute de sua bênção.

As figuras escolhidas pelo Mestre para ilustrar sua morte, principalmente a do Bom Pastor em João 10, apontam para a objetividade de sua intenção. Elas demonstram o propósito de Cristo em beneficiar alguns doando vida. De igual modo, a opção pelo uso da preposição *ὑπὲρ* pelo evangelista clareia sobre as realizações de sua morte e a aplicação das bem-aventuranças corolários desta.

Concluímos, pois, que a graça de Deus se mostrou salvadora a todos os homens. No entanto, os escritos de João se coadunam com uma expiação eletiva. Foi o intento do Criador salvar somente alguns, mesmo que, em sua validade, dignidade, suficiência e aplicabilidade, o sacrifício de Cristo pudesse resolver o problema de toda a humanidade; de cada indivíduo, sem exceção. Mesmo que ele como Criador não tenha prazer em contemplar sua criação em um estado tão deplorável, Deus, em sabedoria e graça, por razões

que não somente desconhecemos, como também, por nossa mente finita, são incompreensíveis, não quis agir de outra forma.

Talvez alguns achem que esse capítulo termina com mais problemas do que começa. Mas, em vez de pensarmos se a verdade causa problemas para ser aceita, deveríamos perguntar se é a verdade de Deus. E, admitindo nossa limitação, desequilíbrio e inadequação para julgar as ações do Criador, reconhecermos em adoração que a vontade de Deus é sempre boa, agradável e perfeita (Rm 12.2), a despeito de minhas impressões. A atitude esperada por suas ovelhas será tão somente gratidão por tão grande salvação. Gratidão que será demonstrada numa vida santa e amorosa para com ele; nosso grande e Bom Pastor.

Conclusão

O universalismo e seu efeito dominó

Na Idade Média, Dante Alighieri decidiu escrever sobre o fogo eterno que os ímpios terão de curtir e parece que, depois disso, o inferno nunca mais foi o mesmo. Em *A divina comédia*, o inferno tem divisões conforme a transgressão de cada pecador.[410] Utilizando-se de imagens vívidas e descrições surreais, Dante escreveu sobre o sofrimento eterno dos homens, dando voz às suas reclamações, e talvez pela quantidade de horror e pela predisposição humana de ser ensinado por qualquer pessoa, menos por Deus, ele, sem saber, acabou impulsionando os homens a olhar e pensar sobre esse tema com certa descrença, embaraço e até mesmo repulsa.[411] O inferno tornou-se cruel, um exagero claro de sofrimento despropositado, talvez apenas uma metáfora da vida sem Deus, o mal pelo mal, o exemplo do que acontece quando a justiça se transforma em injustiça.[412]

"É muito interessante que as declarações mais importantes com respeito a esse assunto venham da boca do próprio Cristo."[413] As declarações do Mestre já foram analisadas mais detalhadamente em outros trabalhos mais específicos.[414] E já ficou provado que Jesus ensinou um inferno real de tormentos eternos e cônscios para os que não entrassem pela porta estreita e que essa compreensão tem a história em seu favor.[415] Mas, mesmo que Dante esteja errado sobre a descrição absurda do horror, ele acertou quanto tentou imaginar que o lugar falado por Cristo certamente seria terrível. A ideia do inferno nos evangelhos pode ser sumarizada assim:

> a palavra *hades* aparece apenas quatro vezes (Mt 16.18; 11.23 par.; Lc 10.15; 16.23) e *geenna* onze vezes (Mc 9.43, 45,

> 47; Mt 5.22, 29-30; 10.28; 18.9; 23.15, 33; Lc 12.5). Para complementar esse assunto, os evangelhos empregam imagens que estão presentes na literatura judaica desse período. Duas das mais comuns são “escuridão” (1 Enoque 103.7; 1QS4.11-14) e “fogo” (Is 66.24; Dt 32.22; 4 Esdras 7.36, 61…). Por meio do ensino de Jesus, o conceito do inferno é usado consistentemente para se referir ao lugar de punição e sofrimento preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25.41; Lc 8.31), como também para o povo que rejeita Deus. Da mesma forma, todos os que rejeitam Jesus (Mt 11.20-24 par. Lc 10.12-15; cf. também Mt 8.8-12 par. Lc 7.6-9 com 13.28,29; Mt 22.1-14; 25.41-46) e os profetas (Mt 23.31-33; Lc 16.29-31) colherão isso como sua recompensa. Também, todos os que são culpados de hipocrisia (Mt 23.15,33), linguagem e motivos odiosos (Mt 5.22), infidelidade (Mt 24.45-51 par. Lc 12.41-46), não arrependidos (Mt 5.29,30; 18.8-9 par. Mc 9.43-47) e desobediência (Mt 5.22; 7.19; 13.40, 42, 50; 25.30; Jo 15.6) estão passíveis de julgamento. (…) Finalmente, parece claro que Jesus ensinou que o inferno envolveria uma punição eterna e consciente.[416]

No final das contas, os universalistas precisam lidar com a razão mais fundamental pela qual o inferno tem sido ensinado, defendido e pregado pelos seguidores de Jesus ao longo da história; o próprio Mestre falou abertamente sobre o inferno em linguagem vívida e clara. Infelizmente, alguns promotores do universalismo, em confronto direto com as palavras de Jesus, simplesmente ignoram seu ensino sem constrangimento algum. Outros, mais elaborados, determinam que essas palavras não podem ser contadas como autênticas, mas que seriam adesões posteriores de escritores tardios. Por fim, alguns outros, mais atrevidos que os demais, meramente ignoram que os ensinos de Jesus tenham qualquer relevância na manutenção do inferno à mensagem do cristianismo. Para estes, Jesus apresentava ideias de seu tempo e de sua cultura, mas não pode ser levado a sério em questões de cunho eterno e definitivo. Em outras palavras, ele errou quanto à realidade do inferno.

Levando Jesus a sério, existe uma razão para sustentar a permanência do inferno exatamente como foi desenhado por seu Criador. Se o inferno que Jesus ensinou tem o propósito de estabelecer uma punição justa, segue-se que extraí-lo significa aleijar sua mensagem. Se a linguagem usada pelo Mestre para falar sobre ele, exatamente por ser grave, indica a profunda gravidade do pecado, qualquer tentativa de modificá-lo para torná-lo mais digerível pela afamada compaixão humana pós-moderna significa ofender o Senhor.

A punição do pecado ensinada no aniquilacionismo e no universalismo não faz jus à gravidade do pecado. Essa é uma das primeiras peças a cair. Todas as vezes que diminuímos a gravidade e a intensidade do pecado, acabamos por diminuir a santidade de Deus e, mesmo a contragosto, turvamos a beleza de sua graça. O coração que mais se admira com a graça de Deus é o mesmo que mais se enoja com seu pecado. Algumas coisas boas, muito boas e excelentemente boas se explicam por outras ruins, muito ruins e terrivelmente ruins. A relação entre o pecado e a graça de Deus é o maior exemplo dessa verdade. Como dito em outro livro:

> Só existe uma utilidade no pecado: ele ressalta a graça de Deus! Esse sempre foi o plano do Senhor Deus em permitir o pecado: que, por seu poder soberano, ele excedesse a nossa desgraça com a sua graça, até ao ponto em que a melhor das decisões divinas fosse explicada pela pior escolha humana; e o que há de mais terrível em nós esclarecesse o que de mais bonito existe em Deus; e que o motivo das nossas desventuras motivasse a revelação das virtudes divinas; e a fonte e explicação de tudo o que é mau ajudasse na compreensão da causa de tudo o que é bom.[417]

Acredito que exista uma vinculação parecida entre o inferno e o Céu. Eles são os polos do mundo espiritual e, de alguma forma, um e outro se definem por serem exatamente opostos. O Céu é o destino final de todos os que buscaram ao Senhor durante a vida. O inferno, por sua vez, é o ponto mais distante possível entre Deus e os homens, e a última parada daqueles que não quiseram o Criador

por toda a vida. Todos recebem depois da morte o que desejaram por toda a vida. Modificar o inferno, ou por esvaziá-lo ou por encurtá-lo, acaba solapando o glorioso valor divino que ficará estampado no Céu. Essa também é a crítica de Piper:

> O inferno é uma realidade terrível. Falar levemente sobre ele só mostra que não conseguimos compreender seu horror. Eu sei que não existe ninguém que tenha exagerado os terrores do inferno. E nós dificilmente poderemos ultrapassar as terríveis imagens que Jesus usou. Nós só podemos tremer. Por quê? Porque os infinitos horrores do inferno foram planejados por Deus para serem uma vívida demonstração do infinito valor da glória de Deus a qual os pecadores têm desmerecido.[418]

Paulo fez uma explicação da cruz como uma demonstração pública do peso da glória divina e o que a ofensa a esse Deus glorioso justamente demandava. Mais um exemplo em que algo terrível é usado para explicar algo glorioso. Em sua Carta aos Romanos, depois de defender uma pecaminosidade e uma condenação universais (Rm 1-3), o apóstolo dos gentios olha a história humana e a justificação pela fé prometida na Lei e nos Profetas (Rm 3.21) e infere que, sem a cruz de Cristo, algo estaria faltando. O apóstolo dos gentios defende que a morte de Jesus resolveu um dilema divino: acabou com qualquer dúvida no que diz respeito à gravidade do pecado e à pureza da justiça de Deus. Paulo recorre a três palavras para descrever as realizações do Gólgota. A cruz de Jesus Cristo foi a redenção, a propiciação e a demonstração da justiça divina (Rm 3.24). Isso significa que, no Calvário, Deus nos libertou e comprou, aplacou sua justa ira e mostrou sua justiça. A explicação para essa última realização da cruz nos ajuda a entender o que tocar no inferno acaba por fazer.

Paulo diz que a morte de Jesus foi "*para manifestar a sua justiça, por ter Deus, em sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos; tendo em vista a manifestação da sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus"* (Rm 3.25, 26). A punição do pecado em um inferno eterno é uma questão de justiça, assim

como o foi moer seu Filho na cruz (Is 53.4-11). Foi exatamente o que Deus fez em Cristo. Todos os pecados cometidos no passado exigiam de Deus que ele agisse contra o ofensor conforme sua justa natureza. Isso não havia acontecido no passado. Mesmo as grandes intervenções divinas para juízo ainda deixavam a desejar nesse pormenor. Elas não passavam uma imagem clara do valor divino e do desrespeito dos pecadores para com esse Deus.

Nesse texto de Romanos, Paulo faz um contraste entre dois momentos na história da redenção. O primeiro é composto pelo passado, os pecados cometidos e a tolerância de Deus; e, no outro, temos o tempo presente, o sangue e a manifestação de sua justiça. Essa comparação é feita para compelir o leitor a uma vida humilde e obediente para com esse justo e amoroso Salvador (Rm 3.27, 28), e também para explicar, em uma linguagem clara, qual é a perspectiva do Deus ofendido sobre as transgressões dos homens. "Em que sentido pode-se dizer que a morte de Jesus demonstra a justiça de Deus? Ela o faz por destacar a impossibilidade de simplesmente passar por cima do pecado."[419] Deus precisava punir o pecado correta, justa e proporcionalmente ao que a ofensa demandava, e a cruz fez isso. "Todo o plano de redenção, desde a sua concepção na Mente Divina, objetivou ser uma exibição da justiça divina."[420] Ele matou seu Filho,[421] o Ser mais glorioso e valioso em todo o universo, para que ficasse claro o peso de sua glória e a gravidade de nossa ofensa. Na cruz, Deus finalmente disse ao homem, de uma vez por todas, sem linguagem dúbia ou indiretas, que ele não está disposto a brincar com as recusas em reconhecer sua glória e não admitirá que ninguém faça isso sem sofrer eternamente as consequências.

Edwards conseguia ver isso quando escreveu:

> Rebelião contra a autoridade de Deus e contenda contra sua majestade, contra a qual todo pecado se indispôs, é uma maldade infinita, porque carrega o agravante infinito de ser cometido contra o ser mais infinitamente excelente e gloriosamente majestoso e a mais absoluta autoridade. Um pecado contra um ser excelente é, sem dúvida, maior do que contra um ser de menor excelência; e, portanto, pecados contra

> um ser infinito em majestade, autoridade e excelência devem ter um agravante infinito, e devem merecer uma punição infinita ao invés de finita, a qual só pode ser realizada apenas por uma punição infinita em duração.[422]

Tanto a intensidade como a duração da punição são severas porque o pecado é algo realmente grave sob a perspectiva divina. A eternidade da punição está relacionada a quem Deus é e a quem somos nós. A natureza infinita de Deus requer que haja uma punição em um mesmo grau. As críticas lançadas sobre o inferno eterno serão todas resolvidas se nossos olhos se mantiverem nas belezas e perfeições divinas, e não na realização e na felicidade humanas. Se o homem for entronizado nessa discursão, então a justiça divina será transformada em crueldade, e os defensores de um inferno eterno se tornarão sádicos. E as alternativas de contorno serão as várias formas de aniquilacionismo[423] e universalismo contemporâneos.

Foi nessa direção que as críticas de Pinnock sobre a coexistência da alegria do Céu e as desventuras do inferno seguiram. Para ele, a punição eterna seria como se "o povo assistisse a um gato preso em um micro-ondas contorcendo-se em agonia enquanto se deleita nisso".[424] Ou, nas palavras de Colwell, "falar de um inferno como uma punição sem fim é ofensivo, obsceno e blasfemo".[425] Não é difícil perceber que toda a argumentação gira em torno do que seria melhor para o homem, e não do que seria mais aparelhado com a natureza divina. Mesmo Donald Guthrie, ao falar do ensino bíblico sobre uma punição eterna, salienta que "não há como negar que um problema moral agudo é levantado pela ideia de um tormento sem fim para os ímpios".[426]

Todavia, acredito que a pergunta tem sido feita de maneira invertida. Não se deveria perguntar qual é o problema de existir um inferno eterno para punir pecados, mas o que aconteceria se não houvesse uma punição dessa natureza. A existência de tormentos eternos não gera um problema moral de desproporcionalidade ou despropósito de punição; pelo contrário, o inferno de Jesus Cristo, eterno e definitivo, resolve o problema moral que a ofensa humana à

glória divina gerou. Por causa do pecado, o inferno tem sua existência assegurada, e seria estranho se fosse diferente. O Céu nunca precisaria ser aberto aos pecadores, mas não se pode dizer a mesma coisa do inferno. Poderia até haver um Céu sem seres humanos, mas não poderia haver um inferno sem pecadores. O Céu não é a regra para os pecadores, muito pelo contrário. Mas o inferno deveria ser a habitação de todos nós. Como Davidson expressou:

> a manifestação da glória do ser divino é o fim principal de todas as coisas que Deus faz. Sem inferno (…) este programa de glorificação divina seria reduzido. Graças ao inferno, Deus é glorificado muito mais profundamente e compreensivelmente do que caso as coisas fossem diferentes. (…) a glória de Deus é o objetivo da existência e punição do ímpio.[427]

Deus precisa punir o pecador, e essa punição precisa ser abalizada pela natureza divina e pela gravidade da ofensa cometida contra o Santo. A infinitude do valor divino demanda uma penalidade infinita e eterna. Um inferno intenso, mas temporário, [428] não resolveria a questão. “Um Deus que sentencia seres humanos à punição eterna torna terrivelmente claro que a felicidade humana não é, no final das contas, o que tem mais valor para ele. Ele pode existir confortavelmente sem isso.”[429] Mas o mesmo não pode ser dito sobre o valor de sua glória. O motivo de cada movimento divino é a manifestação de sua magnificente glória, e tudo está em sintonia com isso, inclusive a punição eterna do incrédulo.

Essa constatação pode parecer desconfortável para a pós-modernidade, mas é a verdade quando o Senhor Deus é o centro do Universo. Bell, em sua entrevista à *Veja*, afirmou que a “salvação universal é a melhor saída, a melhor história”.[430] Mas essa conclusão tem como pressuposto que o fim fundamental de todo o Universo é a felicidade do homem, e que Deus, servo da humanidade, está disposto a fazer qualquer coisa para tornar toda a humanidade feliz. Deus, no entanto, é e deve ser o personagem

mais importante do Universo, não o homem. É ele quem deve estar feliz no final dessa história.

Os proponentes do universalismo deveriam ter pelo menos a curiosidade de perguntar: “Mas e se o protagonista dessa história não for o homem? E se o supremo bem do Universo for o que é bom para o Supremo Deus?”. Se toda a história humana, assim como toda a ação humana, tiver como único propósito manifestar as perfeições divinas em diversos e diferentes níveis, então o inferno tem seu lugar como o capítulo no qual a justiça de Deus e a gravidade do pecado são reveladas, mesmo que não tenha um final feliz para a humanidade. “O inferno tornará claro para todo observador o que a natureza do ímpio realmente é, e o que o mal merece como consequência.” [431]

O efeito curativo da punição

Alguns sugerem que os sofrimentos do inferno vão conduzir os condenados a um arrependimento definitivo, mesmo que isso leve algum tempo. [432] Mas o inferno não é reformador de nada, e essa ideia não pode ser suportada pela informação bíblica. Jesus falou, por exemplo, de um pecado que não encontraria perdão “*nem neste mundo nem no porvir”* (Mt 12.32). Da mesma forma, ele disse de Judas que seria melhor ele nunca ter nascido: “*O Filho do Homem vai, como está escrito a seu respeito, mas ai daquele por intermédio de quem o Filho do Homem está sendo traído! Melhor lhe fora nunca haver nascido!”* (Mt 26.24). Se Judas estivesse destinado a uma eventual glória futura, como o universalismo sugere, a declaração de Jesus não faria sentido algum. E, se sua vida aqui na terra estivesse fadada ao fracasso e à miséria e, depois da morte, ela fosse extinta, como afirma o aniquilacionismo, não ter nascido seria a melhor opção para ele. A maneira como o Mestre falou, no entanto, “parece muito mais como se Jesus dissesse que o futuro de Judas é tão terrível que ele vai lamentar ter sido trazido à existência”. [433]

O Apocalipse conta a história das pragas que serão enviadas no futuro para punir os que habitam na terra e como os homens

maus reagirão a elas. Uma frase estranha e impressionante se repete ao final de cada flagelo. João diz:

> os outros homens, aqueles que não foram mortos por esses flagelos, não se arrependeram das obras das suas mãos (…) com efeito os homens se queimaram com o intenso calor, e blasfemaram o nome de Deus, que tem autoridade sobre os flagelos, e nem se arrependeram para lhe darem glória. (…) e blasfemaram o Deus do céu por causa das angústias e das úlceras que sofriam; e não se arrependeram de suas obras. (…) também desabou do céu sobre os homens grande saraivada, com pedras que pesavam cerca de um talento; e, por causa do flagelo da chuva de pedras, os homens blasfemaram de Deus, porquanto o flagelo era sobremodo grande (Ap 9.20; 16.8, 11, 21).

Talvez tenha sido desse texto que Dante tirou parte de suas ideias para escrever sua *Comédia.* O extremo horror que essas imagens evocam talvez não encontre paralelo em qualquer outra das descrições de punição que a Bíblia oferece. Mas a reação dos homens frente ao castigo divino é o que, com certeza, mais me impressiona. A despeito de toda sobrenaturalidade envolvida no evento e da dor que os flagelos ocasionam, os homens mantêm-se implacáveis em sua indisposição de viver para o Deus que se assenta no trono e que agora os pune por seus pecados. Eles nem sequer refletem sobre a causa dos flagelos; pelo contrário, veem na punição mais um motivo, ou o maior deles, para blasfemar contra o Senhor Deus.

O sofrimento, por si mesmo, não transforma o coração de ninguém. No inferno, os homens ainda continuarão sendo pecadores e permanecerão em seus pecados por toda a eternidade. A dor funcionará como combustível para permanecer no caminho de revolta contra Deus. A justiça aplicada na punição eterna é de caráter retributivo, e não curativo. Mesmo em momentos de grande angústia, como o que o livro de Apocalipse descreve, e mesmo quando sabem pelo que eles sofrem e quem lhes inflige o castigo,

os incrédulos não se arrependem. Pelo contrário, eles se voltam em ofensiva e descarada blasfêmia contra o Criador.

Está absolutamente fora de moda afirmar que o inferno não tenha um propósito positivo para o homem. O que move o Senhor a punir os pecadores é diferente do que o move a disciplinar seus filhos (Hb 12.6), mesmo que haja dor em ambos os movimentos. Quando o século 19 decidiu atribuir uma função justa ao inferno, "conforme a sua imagem e semelhança", alguns decidiram esvaziar os infernos e outros condicionar a existência dos condenados. A questão não é se o inferno tem ou não um propósito, mas se nos adequaremos a ele. O comentário de Packer sobre o aniquilacionismo pode ser proveitoso nesse momento:

> Historicamente, essas são opiniões do século passado. O século 19 foi uma era de audaciosos desafios a suposições antigas, sonhos audaciosos de fazer as coisasmelhores, e empreendimentos audaciosos, tanto intelectuais como tecnológicos, para realizá-los. O ensinamento cristão histórico sobre o inferno era posto em questão à luz da convicção utilitarista e progressista de que a retribuição em si, sem qualquer perspectiva de alguma coisa ou alguém ser melhorado por ela, não é justificativa suficiente para a punição, desconsiderando o castigo eterno.[434]

Uma das considerações mais importantes dessas posições mais recentes no que diz respeito à punição eterna é a falta de coerência com que tratam o Céu em relação ao inferno. Se olharmos as declarações de João a respeito da vida eterna que o justo desfruta pela fé, não encontraremos muitas pessoas que ousarão pensar que o Mestre quiz dizer que o Céu tem seus dias contados. Nos discursos do Senhor, "vida eterna" tem seu antônimo assegurado pelas palavras "perecer" (Jo 3.16; 10.28), "condenado" (3.18; 5.24,28), "morrer" (5.24) e "morte" (6.50). O contraste está estabelecido de maneira clara e coerente; tudo que caracteriza a "vida eterna" tem seu correspondente negativo na "morte eterna", [435] e a eternidade é uma dessas características. "Se a salvação e

a bem-aventurança consciente são eternas, então a perdição e o tormento consciente também devem ser.”[436]

Bem antes de as remodelagens da punição eterna se tornarem moda na pós-modernidade, Moses Stuart já mencionava as implicações de reinterpretar as claras assertivas do Mestre que definiam o castigo dos ímpios como eterno, definitivo e aterrorizante:

> O resultado parece ser coeso, filosófico e exegeticamente certo. (…) Eles podem, pela própria natureza da antítese, acabar com qualquer espaço para dúvida racional sobre a maneira como deveriam ser interpretadas as declarações dos autores sagrados. Ou nós temos que admitir a eternidade da miséria do inferno, ou acabar com a eternidade da alegria do Céu.[437]

Esta é uma decisão que precisa ser tomada caso se deseje manter a devida coerência com a Escritura Sagrada: sancionar a eternidade do tormento consciente do inferno ou vetar a eterna beleza e alegria consciente do Céu. Essa é a maneira como Deus finalmente lida com o mal. Ele não o extingue, mas o usa e o julga. O inferno permanece como uma lembrança eterna do ilimitado valor da glória de Deus e o resultado terrível de viver longe do apreço por seu amor.

O inferno faz parte do evangelho

Em tempo de crise de identidade, é cada vez mais difícil explicar o que é o cristianismo,[438] e o conceito inserido na palavra “evangelho” encontra-se em apuros ainda maiores. Os problemas são multiplicados várias vezes pelo ativo ambiente pluralista e por sua tentativa de destruição em massa dos conceitos que a ortodoxia sustentou ao longo da história. Falar sobre salvação e perdição eterna no contexto atual é uma atividade quase hercúlea, exatamente porque todo mundo tem seu próprio conceito em relação a esses conceitos e aposta na igualdade de seu valor frente aos muitos outros, inclusive o bíblico. Clareza e precisão sobre o conteúdo da mensagem que ainda *é o poder de Deus para a*

salvação de todo o que crer (Rm 1.16, 17) mostram-se mais urgentes que nunca.

A eventual salvação de todos, que o universalismo ensina, não significa realmente, para muitos deles, o que Jesus prometeu como a vida eterna e todos os qualificativos do ensino do Senhor. Packer confirmou essa dificuldade quando apontou que, dentro do universalismo, o conceito de salvação pode ser encontrado em diferentes percepções. A mais abrangente delas significa que, depois da morte, alguém vai compartilhar a bênção bíblica da salvação e os elementos que a acompanham. “Isso corresponde às fantasias e aos sonhos de Hollywood a respeito da alegria futura para todos depois da partida.” [439]

Os mesmos desmantelos aparecem quando o assunto é o evangelho. E é exatamente porque as implicações de uma crença em um evangelho estranho ao pensamento de Jesus redundarão em implicações eternas que o momento atual requer que os seguidores de Cristo consigam contrapor a mensagem salvadora do Senhor a tudo o mais, sustentando, com toda a ousadia, os elementos da mensagem do Mestre. Como é Jesus quem assina o ensino sobre a punição eterna, será de grande valia observar as ocorrências da palavra “evangelho” nos Evangelhos e reconhecer que o inferno eterno está incrustado na mensagem que salva o pecador.

O substantivo *εὐαγγέλιον* aparece no livro de Marcos oito vezes (1.1, 14 e 15; 8.35; 10.29; 13.10; 14.9; 16.15). Essa palavra oferece um resumo de tudo o que será contado a partir de então (1.1). De certa forma, a história de Jesus Cristo é o conteúdo e a própria mensagem do evangelho. Não ter o evangelho significa não ter Cristo (8.35, 36), e isso equivale a perder a alma. O valor do evangelho está acima do mundo inteiro, ou seja, o evangelho é algo pelo qual vale a pena perder tudo (10.29). Essa mensagem a respeito de Jesus deve ser comunicada ao mundo inteiro, e os discípulos do Senhor são responsáveis por isso (14.9; 16.15).

A ocorrência mais esclarecedora da palavra “evangelho” no Evangelho de Marcos está em 1.14,15. “*Depois de João ter sido preso, foi Jesus para a Galileia, pregando o evangelho de Deus, dizendo: o tempo está cumprido, e o Reino de Deus está próximo;*

arrependei-vos e crede no evangelho.” Depois de João ser preso, diz-se que Jesus continuou a pregação do evangelho. Essa mensagem tinha quatro ingredientes que resumiam tudo o que Deus estava fazendo por meio de Jesus Cristo. O fato de estar sendo proclamada dizia respeito ao cumprimento das promessas feitas no passado, às esperanças sobre a vinda do Reino de Deus que se estavam tornando realidade em Cristo,[440] e essa mensagem exigia uma resposta por parte dos ouvintes, um comprometimento demonstrado pelo arrependimento e a crença nesse evangelho.

> A relação entre os Evangelhos e o “evangelho” é por demais rica para que seja definida de maneira tão simplista como normalmente se faz. Todos estão relacionados a Jesus, promessas, reino, futuro, poder e proclamação. O evangelho é a proclamação da história do Filho de Deus, Jesus de Nazaré, o qual veio no poder do Espírito pregar e estabelecer o governo de Deus, seu Reino, como o cumprimento das promessas feitas por Deus no passado, redimindo os homens de seus pecados, iniciando uma nova criação e conduzindo a história ao seu próprio objetivo.[441]

Normalmente recorre-se à pregação apostólica para definir o que seja o evangelho, mas isso acaba retirando parte de sua inteireza, ou seja, esquecendo que os apóstolos explicaram um conceito já existente e utilizado pelo Salvador e que existem quatro livros no Novo Testamento que foram, desde muito cedo,[442] chamados evangelhos.

O Evangelho de João não utiliza a palavra *εὐαγγέλιον* nem uma vez sequer, mas seu conceito está associado à vida eterna. As características que normalmente compõem a vida no Reino que o evangelho promete nos Sinóticos aparecem sob o termo “vida eterna” em João. No capítulo 3 desse evangelho, “nascer do alto” e “entrar no Reino” são expressões intercambiáveis para o que o ensino de Jesus promete, caso seja crido. Ter Jesus é ter a vida eterna, assim como foi dito nos Evangelhos Sinóticos.

Se o evangelho for entendido como tudo o que de maior estava acontecendo na Pessoa e na Obra de Jesus Cristo, então a

renúncia ou a passividade ao que ele veio fazer e oferecer implicam uma penalidade. Quando os homens não abraçam a mensagem do Reino e por isso não se arrependem de suas obras más (Mc 1.14, 15; e Jo 3.16, 19), é certo que estão descartando a solução estabelecida por Deus para acabar com o problema do pecado e da ignorância (Mc 1), bem como da rebelião e da incredulidade (Jo 3). Retirar o inferno da mensagem do evangelho, de novo eu digo, ou por esvaziá-lo ou por encurtá-lo, retira a penalidade que o pecado exige e a boa notícia que se constrói sobre ela. Jesus demonstrou que haverá implicações eternas para os dissidentes do propósito de Deus e que ele trazia uma boa notícia que, se crida, reverteria o mal anunciado.

Quando se retira o inferno eterno do evangelho, deve-se perguntar do que o Salvador veio salvar e por que isso é importante se não haverá condenação. Com essa apresentação manca do evangelho, os homens tornam-se mais do que só desgraçados; tornam-se desgraçados melhores. E são iludidos em achar que o Céu os aguarda porque eles, afinal, não são tão ruins assim. Esses mesmos homens acabam se surpreendendo com seu suposto valor, procurando por uma coisa que eles inventaram para si mesmos e que, por isso, acham que existe.

O inferno faz parte do evangelho porque este só existe como boa notícia porque antes existe uma terrível má notícia. O inferno faz parte do evangelho porque explica a gravidade do pecado pela indescritível desgraça de sua penalidade. O inferno faz parte do evangelho porque esse é o único poder capaz de evitar a ida para aquele. O inferno faz parte do evangelho porque os homens redimidos nunca dariam o real valor ao Céu se não soubessem o que os aguardava, ou seja, a glória da graça divina seria diminuída em esplendor, porque as tristezas merecidas da vida sem Deus acabam por acrescentar alegria à vida feita possível pela graciosa iniciativa divina. O inferno faz parte do evangelho porque Jesus o embutiu em sua mensagem quando requereu uma resposta positiva dos ouvintes e anunciou que o julgamento já aguardava os que a recusassem.

Não existem razões em Deus para modificar ou extinguir o inferno, mas os homens têm inventado e escrito milhares de páginas

sobre motivos pelos quais ele deveria ser excluído da mensagem cristã. E os homens que seguem esses erros acabam projetando seus gostos na religião e criando deuses e mensagens conforme as próprias preferências, sem saber que, no final, isso lhes custará toda a existência. Fitzsimons, argutamente, demonstrou que, em determinado ponto, a aparente e louvável beleza de discordar, inclusive de Deus, resguarda certa crueldade quando é passada e ensinada adiante como se fosse verdade. Ele escreve:

> O que acontece com alguém que segue um ensino herético? (…) As vítimas desses ensinos têm sido encorajadas a escapar do mundo e de sua condição humana dentro de alguma forma de voo da morte ou usando a religião para embasar e isolarem-se em seu egocentrismo por amar e ser amadas. Nós estamos suscetíveis aos ensinos heréticos porque, de uma forma ou de outra, eles nutrem ou refletem o caminho que nós gostaríamos de ter, e não o caminho providenciado por Deus, que é infinitamente melhor para nós. E, como eles nos mandam para as ruelas cegas da indulgência própria e da fuga da vida, as heresias alcovitam o que tem de mais desprezível da tendência do coração humano.[443]

Blanchard fez um excelente trabalho ao escrever *Whatever Happened to Hell?*. Após estudar a informação bíblica utilizada por Deus para descrever a punição eterna, ele ofereceu uma excelente e concisa definição do inferno:

> De acordo com a Palavra de Deus, o inferno é um lugar real. É o aterro de Deus, onde o desperdício e a humanidade indesejada é lançada. É o poço escuro, uma prisão sem companhia e conforto de qualquer tipo. No inferno, os ímpios são moídos pela acusação da própria consciência, a vergonha e o desprezo. Eles serão banidos de tudo o que é bom e privados de qualquer bênção que poderiam ter. Eles estarão em indescritível tormento e agonia, em prantos de raiva frenéticos. E eles serão expostos à clara ira e espantoso fogo do Deus Santo.[444]

Obviamente, existem outros grandes problemas que a pressuposição universalista traz consigo. Como se não bastasse a remodelagem da mensagem do evangelho que o universalismo propõe, mesmo a contragosto, dois grandes problemas estão indelevelmente unidos ao seu ensino: uma hermenêutica destrutiva e o embotamento do avanço missionário.

Em linguagem simples, os proponentes do universalismo acabam esfolando a Escritura para caber todo mundo. A hermenêutica universalista ousa ir além do que a Escritura abertamente ensina porque não se sente confortável com as exigências da verdade. Todo mundo sabe que não se muda a cor do céu usando óculos coloridos. Mas, quando se atribui outra fonte de autoridade que não seja a fala de Deus escrita no papel, comete-se sabotagem à autoridade e à suficiência das Escrituras. Não são os sentidos, as descobertas, as ideias dos outros ou as minhas que dizem como as coisas são. Não é ter um conceito diferente do de Deus a respeito de como deveria ser o futuro dos perdidos que fará com que o futuro termine ou comece diferente daquele que Deus desenhou.

Parece uma consideração simplista dos efeitos nocivos da crença universalista, mas, quando Bell clama pela empatia humana e afirma que a salvação universal é o melhor final e que, "portanto, por que não torcer por ela?", e mais adiante ele joga com o espírito de tolerância a qualquer custo dizendo: "Acreditar nisso é um dever de qualquer pessoa boa, decente, com um coração no peito",[445] ele acaba por permitir que as pessoas pensem diferente de Deus quando não se sentirem confortáveis com as determinações divinas, e que isso não lhes acarretará problema algum no presente ou no futuro. O homem e seus gostos pessoais tornam-se suficientes e autoritativos, ou seja, eles tomam o lugar que deveria pertencer à Bíblia, e fazem isso para a sua própria destruição.

Assim, essa visão demonstra ter uma arrogante, porém velada, percepção a respeito de Deus: a de que ele, para ser realmente Deus, tem de se conformar às nossas expectativas e perspectivas. Essa é uma das características que o universalismo partilha com a teologia feminista; tenta redefinir Deus conforme nossos próprios termos e ideias, em vez de aceitá-lo como ele

mesmo tem-se revelado nas Escrituras Sagradas. Tal visão ensina, por seu próprio exemplo, que as pessoas devem aproximar-se da Bíblia como se fosse apenas um livro sagrado que pode e deve passar por constantes remodelagens e adaptações. Como toda heresia, as concessões, os ataques e as mudanças têm um início hermenêutico. Assim, a aparição de pressupostos corrosivos em relação à Escritura e à maneira de interpretá-la sempre é o primeiro passo e, por minarem o alicerce, qualquer coisa que construírem em cima dele estará destinada à própria ruína e à desgraça de seus moradores.

Por que Paulo estava devendo?

O universalismo também acaba com o esforço evangelístico e com todo o empenho pela obra missionária. A mensagem do evangelho deve ser pregada a todas as nações até os confins da terra (Mt 28.18-20; Mc 16.15; Lc 24.47) exatamente porque, sem a confiança consciente na obra de Cristo, os homens estão *nulla salutis*, ou seja, sem salvação (At 4.12; 1Jo 5.11, 12). Essa compreensão bíblica perpassa a ortodoxia histórica do cristianismo. Do contrário, se a obra de Cristo abraça aqueles que se encontram sinceramente em outras religiões adorando ídolos, e se sua eficiência independe da aceitação consciente da mensagem, isto é, tanto os que ignoraram e rejeitaram o evangelho como aqueles que nunca ouviram falar da existência de um salvador, mesmo assim receberão a salvação eterna prometida em Cristo,[446] então a mensagem do evangelho acaba por se tornar facultativa e obsoleta.

Clark Pinnock, por exemplo, acredita que é possível pessoas de outras religiões serem salvas sem conhecer a Cristo. Ele afirma que “não precisamos pensar que a igreja seja como a arca da salvação, deixando todos os outros no inferno; em vez disso, podemos escolher testemunhar da completa salvação que veio ao mundo através de Cristo”.[447] Embora pareça muito educado, esse tipo de raciocínio desdenha do apreço e das exclusividades devidos a Cristo e à sua mensagem (At 4.12), ignora o plano redentor de Deus em restaurar todas as coisas em Cristo, e em Cristo somente, para sua glória (Ef 1.9-10), e quase reputa por nada todo o esforço

empreendido e o sangue derramado para que o Reino avançasse por meio da pregação e da crença no evangelho do Filho de Deus. Para essa última implicação, Kantzer está coberto de razão ao concluir que o universalismo, independente de seus muitos caminhos, insinua que a conversão e a salvação não são senão termos vazios que descrevem uma realidade apenas presente, e que a pregação de Jesus e de seus apóstolos deveria ser classificada como ou inadequada ou imoral. Nas palavras dele:

> se os pregadores não sabiam que todos no final seriam salvos, sua pregação foi inadequada (e os universalistas de hoje são mais espertos que Cristo); e se eles sabiam disto e ocultaram, então eles usaram um blefe para induzir as pessoas a entrarem no Reino. Usando o medo, sua pregação foi imoral (e os pregadores universalistas de hoje podem ser mais justos que Cristo).[448]

Teologia ruim sempre machuca as pessoas e atrapalha o progresso do Reino. O ensino universalista denigre o alto ideal que o Mestre delegou à sua Igreja (Mt 28.18-20; Mc 16.15; Lc 24.47). Gostaria muito de poder fazer uma mesa-redonda com Paulo, Carey, Brained, um representante dos irmãos morávios, Natan Saints, Adoniran Judson, John Paton, Bruce Nichols, Olson e Aline Adams. Nela, eu pediria ao apóstolo Paulo que explicasse o porquê de uma vida tão agitada se, no final, todos teriam o mesmo destino. É impossível conceber uma resposta que não tenha palavras como “débito”, “graça”, “salvação só por Cristo”, “necessidade de ouvir”. Mas, infelizmente, o universalismo transforma os heróis do cristianismo em bobos infantes que dedicaram suas vidas para fazer com que um triângulo tivesse três lados, ou com que a Terra girasse em torno do Sol.

Nada pode estar mais longe da verdade do que supor que os missionários do passado e do presente tenham essa tacanha compreensão no que diz respeito à mensagem que proclamam. Pelo contrário, mesmo calados, suas vidas e mortes depõem de que em seus corações eles acreditaram que lhes fora confiada a única mensagem que poderia livrar os homens da ira vindoura, ou seja, de

que o evangelho era o milagre de Deus para a salvação de todo o que cresse (At 15.26; Rm 1.16,17). É nesse viés que Paulo justifica seu desejo de ir para Roma. Ele compartilha:

> Porque não quero, irmãos, que ignoreis que, muitas vezes me propus ir ter convosco (no que tenho sido, até agora, impedido), para conseguir igualmente entre vós algum fruto, como também entre os outros gentios. Pois sou devedor tanto a gregos como a bárbaros, tanto a sábios como a ignorantes; pois isso, quanto está em mim estou pronto a anunciar o evangelho também a vós outros, em Roma. (Rm 1.13-15).

A Carta aos Romanos é, sem dúvida, o escrito mais missionário do apóstolo. Digo isso porque o tema de missões, que aparece como algo secundário em outras cartas (1Ts 1; Fp 4), aqui está presente ainda em forma de motivação para escrever, ou seja, anterior à composição da carta. Um dos objetivos de Paulo ao escrever é compartilhar o desejo de chegar à Espanha para pregar o evangelho aos que ainda não ouviram (Rm 15.18-21; 16.22-29). Ele está disposto a se gastar em prol da anunciação do evangelho exatamente porque, entre os outros fatores que o compeliam a isso, [449] estava a profunda compreensão de débito. Isso não significa que ele se via como alguém precisando pagar o favor de Deus. Graça não se paga! Quando ele se define como “devedor tanto a gregos como a bárbaros”, ou seja, em uma situação de dívida para com todos os tipos de pessoas, parece tirar Deus dessa negociação e indicar que o pagamento deveria ser feito a todas as pessoas, “sábios e ignorantes, gregos e bárbaros”, e, a menos que houvesse pagamento de sua parte, ele estaria em dívida para com elas. “Por causa de sua comissão apostólica, Paulo se considera em débito como todo o mundo gentílico até que lhes pregue o evangelho.” [450]

Até esse ponto da carta, o evangelho é o assunto de que Paulo tem falado (1.1-4) e está claro que sua ida para Roma está associada ao desejo de colher algum fruto pela pregação desse

mesmo evangelho entre eles (1.11-15). Parece que, a menos que lhes entregasse o que havia recebido de Deus, estaria privando os outros do que o Grande Deus queria lhes entregar por meio dele, ou seja, o evangelho (1.4,5). Paulo era o correio para a mensagem divina prometida pelos profetas nas Sagradas Escrituras (1.2), não seu destino final. Sem compartilhar a mensagem do evangelho, Paulo estaria cometendo duplo crime: apropriar-se de algo que não lhe pertencia (pecado contra o mundo) e trair aquele que lhe confiara uma mensagem para que fosse entregue (o Grande Deus). Sem pregar o evangelho, o apóstolo estaria cometendo crime de traição contra o remetente e crime de roubo contra os destinatários.

O apóstolo entendia com clareza que o evangelho era o *poder de Deus para a salvação de todo o que crer* (1.16). E que os homens sem essa informação especial da parte de Deus estariam perdidos em seus pecados (10.12-15). Os últimos versos de Romanos são uma doxologia em que Paulo levanta um louvor ao grande Deus, que, em relação aos irmãos gentios de Roma,

> é poderoso para vos confirmar segundo o meu evangelho e a pregação de Jesus Cristo, conforme a revelação do mistério guardado em silêncio nos tempos eternos, e que, agora, se tornou manifesto e foi dado a conhecer por meio das Escrituras proféticas, segundo o mandamento do Deus eterno, para a obediência por fé, entre todas as nações, ao Deus único e sábio seja dada glória, por meio de Jesus Cristo, pelos séculos dos séculos. Amém! (Rm 16.25-27)

Nesse texto, Paulo anuncia a sintonia do plano divino ao longo da história quando louva o Grande Deus porque o que agora se descortina em Cristo está de acordo com as “Escrituras proféticas”. Com o mesmo pensamento com que ele abriu a carta (1.1-7), ele a conclui. Deus estava conduzindo a história para um clímax por meio de seu Filho. Tudo o que veio antes apontava para

ele, e tudo depois dele é afetado por meio dele para a glória de seu Pai (Ef 1.9-11).

Ao mesmo tempo, o apóstolo não ignora que o evangelho e a pregação de Jesus Cristo foram guardados “em silêncio nos tempos eternos” e foram revelados agora, para conduzir os gentios “para a obediência pela fé, entre todas as nações”. Paulo está convidando os cristãos a louvar a Deus por causa da revelação do evangelho e da realização do plano salvifico de Deus, o mistério divino “guardado em silêncio na história humana, agora feito manifesto em e através de Cristo Jesus”.[451] Com a vinda do Mestre, o tempo de ignorância (At 17.30, 31) havia chegado ao fim. O Grande Deus permitiu que as nações andassem em seus caminhos por muito tempo, mas, com o advento de Cristo, ele “*notifica aos homens que todos, em toda parte, se arrependam*” (At 17.30, 31).

Admitir salvação eterna à parte do conhecimento e da crença conscientes em Cristo é ignorar a situação de rebeldia dos povos em atividade efervescente para suprimir a verdade de Deus e instaurar a injustiça (Rm 1.18-27), assim como desrespeita o movimento de Deus de elevar Cristo como único meio de perdão e ordenar que todas as nações olhem para ele.[452] Nas sábias palavras de Piper:

> o que faz do mandamento para que as nações obedeçam pela fé um mistério é, certamente, a ordem para terem fé em Jesus, o Messias de Israel, e dessa forma fazerem parte do povo de Deus e feitos herdeiros de Abraão (Ef 2.19-3.6) (…) Esse é o mistério escondido pelos séculos — que todas as nações foram comissionadas a obedecer ao mandamento de confiar no Messias de Israel e serem salvas por meio dele.[453]

Dessa forma, o movimento de Deus para ser adorado em toda a terra acontece por intermédio da proclamação e da crença no

evangelho de Jesus Cristo, e não à parte dele. Mais uma vez, Piper resume essa questão assim:

> Antes de sua vinda, a fé salvadora repousava na misericórdia e no perdão de Deus demonstrados em eventos como o êxodo, as ofertas de sacrifícios e as promessas proféticas de Isaias 53. Jesus não era conhecido pessoalmente pelo nome. O mistério de que as nações podem plenamente ser incluídas por meio da pregação no seu nome estava mantido em segredo por séculos.
>
> Esses eram tempos de ignorância. Deus deixou que as nações andassem em seus próprios caminhos. Mas "agora" (…) algo novo aconteceu. O Filho de Deus apareceu. Ele revelou o Pai. Ele expiou os pecados. Ele ressuscitou dos mortos. Sua autoridade universal como Juiz foi vindicada. E a mensagem de sua obra salvadora deve ser anunciada para todos os povos. Essa curva na história da redenção é para a glória de Jesus Cristo. Isso coloca Jesus no centro do plano redentor de Deus. Portanto, está de acordo com seu propósito que Cristo seja sustentado como único e necessário foco da fé salvadora. Sem o conhecimento dele, ninguém tem condições de saber se será salvo.[454]

As maldades, as injustiças e os erros do universalismo são maquiados por sua educação e confluência com a mentalidade pós-moderna. Maldade, porque rouba das pessoas os elementos ativos da vida com Deus, tais como arrependimento, alegria de ter o Salvador como seu, o descanso na soberania divina e a santificação como o resultado de nascer do alto. Injustiça, porque sua mensagem abrangente não faz jus ao que tem acontecido ao longo da história da Igreja: homens e mulheres têm morrido longe de casa para entregar a única mensagem que pode salvar os incrédulos, e esses foram os heróis da fé. Mas, no universalismo, o máximo que lhes sobra é serem como Dom Quixote de La Mancha. Erros, porque, de um jeito ou de outro, por rebeldia ou tolice, de maneira ativa ou passiva, seus proponentes ultrapassam os claros ensinos

do Livro Santo e modificam os objetivos da vinda do Filho de Deus ao mundo, distorcendo os efeitos de seu sacrifício e os reclames de sua mensagem. O universalismo não traz nenhuma glória a Deus e, por isso, não pode ser nem aceito nem tolerado como uma perspectiva cristã válida.

Mesmo que o mundo inteiro mude de direção e as descobertas e expertises humanas estejam em alta, o cristianismo precisa sustentar que Deus enviou seu Filho ao mundo para vivermos por meio dele (Jo 3.16-18). E que ele é o caminho, a verdade e a vida, o único meio de se chegar ao Pai (Jo 14.6). Que não há salvação em nenhum outro (At 4.12), porque ele é a propiciação por nossos pecados (I Jo 2.1,2). Que a graça que se manifestou salvadora a todos os homens é a mesma graça que educa esses mesmos homens a viver de maneira sensata, justa e piedosa (Tt 2.11-15), e que a si mesmo se purifica todo o que nele tem essa esperança assim como ele é puro (I Jo 3.3). Que essa lembrança da absoluta exclusividade de ter Cristo para a salvação nos conduza a uma absoluta disponibilidade para o serviço em prol do Rei do Reino de Deus (At 20.24). Que essa verdade gloriosa sobre o valor e a dignidade devidos a Cristo não seja desmentida por uma vida egoísta em busca de qualquer outra coisa menos que o Reino de Deus (Mt 6.33). Que o amor do glorioso e único Salvador nos constranja profundamente e nos indique como viver nossos próximos cem anos (2Co 5.14, 15).

Bibliografia selecionada

AKIN, Daniel L. *1, 2, 3 New American Commentary: an exegetical and theological exposition of Holy Scripture*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.

ALBUQUERQUE, T. C. e BRANDÃO, B. *Sequidão de estio*: uma reflexão sobre o pecado e seus males. Fortaleza: Linho Fino, 2014.

BAUCKHAM, Richard. *The Testimony of the Beloved Disciple: narrative, history, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

BAUCKHAM, R. e MOSSER, Carl. *The Gospel of John and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

BALZ, H. e SCHNEIDER, G. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, vv. 1 e 3.

BEASLEY-MURRAY, G. R. *John*. Dallas: Word, Incorporated, 1999, v. 36.

BEAUCHEMIN, G. e REICHARD, D. S. *Hope Beyond Hell: the righteous purpose of God's judgment*. Texas: Malista Press, 2010.

BELL, Rob. *O amor vence*. Rio de Janeiro: Sextante, 2012.

BENTON, J. *Como pode um Deus de amor mandar pessoas para o inferno*. São Paulo: Editora Fiel, 1997.

BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas, 1992.

BLANCHARD, J. *Whatever Happened to Hell?* Wheaton: Crossway, 1995.

BURNFIELD, D. *Patristic Universalism*: an alternative to the traditional view of divine judgment. Boca Ranton: Universal-Publishers, 2013.

BROWN, Raymond E. *The Gospel According to John, I-XII*. Nova York: Doubleday & Company, 1986.

CAMERON, Nigel M. de S. *Universalism and the Doctrine of Hell*. Grand Rapids: Baker, 1992.

CARSON, D. A., MOO, D. J. e MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARSON, Donald, A. *A difícil doutrina do amor de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

_____ . *O Deus amordaçado*. São Paulo: Shedd Publicações, 2013.

_____. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

CARSON, H. M. *The Biblical Doctrine of Eternal Punishment*. Carey Conference Paper, 1978.

CESARÉRIA, Eusébio de. *História eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

CHAN, F. e SPRINKLE, P. *Erasing Hell*. Colorado Spring: David Cook, 2011.

CHAN, Francis. *Crazy Love*. Colorado Spring: David Cook, 2008.

CHESTERTON, G.K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

CROCKETT, William. *Four Views on Hell*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

D'COSTA, Gavin. *Theology and Religious Pluralism*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

DEMAREST, Bruce. *The Cross and The Salvation: the doctrine of salvation*.Wheaton: Crossway, 1996.

ERICKSON, Millard J. *et al.* (eds.). *Reclaiming the Center*: confronting evangelical accommodation in postmodern times. Wheaton, IL: Crossway Books, 2004.

FERNANDEZ-ARMESTO, Felipe. *Verdade*: uma história. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FERREIRA, Franklin. *A igreja cristã na história*: das origens aos dias atuais. São Paulo: Vida Nova, 2013.

FITZMYER, Joseph. *Romans*: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven/Londres: Yale University Press, 2008.

FITZSIMONS, C. A. *The Cruelty of Heresy*: an affirmation of Christian Orthodoxy. Londres: SPCK, 1994.

FRANGIOTTI, Roque. *Cristãos, judeus, pagãos*: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

FUDGE, E. W. e PETERSON, R. A. *Two Views of Hell*: a biblical & theological dialogue. Illinois: InterVarsity Press, 2000.

GERSTNER, John. H. *Repent or Perish.* Ligonier: Soli Deo Gloria Publications, 1990.

GIBSON, Jonathan. *Do Céu Cristo veio buscá-la*: a expiação definida na perspectiva histórica, bíblica, teológica e pastoral. São Paulo: Editora Fiel. (Kindle Edition).

GRANCONATO, Marcos. *Eles falaram sobre o inferno*. São Paulo: Arte Editorial, 2012.

GREE, J. B. *et al. Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.

GREGG, Steve. *All you want to Know About Hell*: three christian views of God's final solution to the problem of sin. Nashville: Thomas Nelson, 2013.

GRENTZ, Stanley J. *Pós-Modernismo*: um guia para entender a filosofia de nosso tempo. São Paulo: Vida Nova, 2008.

_____. *Renewing the Center*: Evangelical Theology in a Post-Theological Era. Grand Rapids: Baker, 2006.

HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. 8 ed. Concórdia: Porto Alegre, 2014.

HARRIS, Murray John. *Prepositions and Theology in the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2012.

HAYKIN, Michael A. G. *Redescobrindo os pais da igreja*: quem eles eram e como moldaram a igreja. São Paulo: Editora Fiel, 2012.

HICK, J. e HEBBLETHWAIT, B. *Christianity and Other Religions*. Oxford: One World Publications, 2001.

HOUSE, P. R. e THORNBURY, Gregory A. *Who Will be Saved? Defending the biblical understanding go God, Salvation and evangelism*. Wheaton: Crossway, 2000.

KANTZER, K. S. e HENRY, C. F. H. *Evangelical Affirmations*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

KELLY, J. N. D. *Patrística*: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KOSSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

KÖSTENBERGER, Andreas, J. *A Theology of John´s Gospel and Letters*. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

_____ e KRUGER, M. J. *A heresia da ortodoxia*: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do Cristianismo primitivo. São Paulo: Vida Nova, 2014.

_____ e BOCK, Darrell, L. CHATRAW, J. D. *Truth in a Culture of Doubt*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2014.

JOBES, Karen. *1, 2, & 3 John*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014.

LADD, George. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2002.

LAW, Robert. *The Tests of Life: a study of the first epistle of St. John*. Edinburgh: T & T Clark, 1909.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval II*. São Paulo: Edusc, 2002.

LEWIS, C.S. *O grande abismo*. São Paulo: Editora Vida, 2009.

LOPES, Augustus N. *Interpretando a Primeira Carta de João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

LOUW, J. P. e NIDA, Eugene, A. *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains* (electronic ed. of the 2nd edition). Nova York: United Bible Societies, 1996.

MACARTHUR, John. *A guerra pela verdade*. São Paulo: Editora Fiel, 2008.

MACDONALD, Gregory. *The Evangelical Universalist*. Oregon: Cascade Books, 2012.

MADUREIRA, Jonas. *Inteligência humilhada*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MANGUM, D. *et al.* (eds.). *Lexham Theological Wordbook*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2014.

MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

MORESHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MORGAN, Chris. *Jonathan Edwards & Hell*. Geanies House: Mentor, 2004.

MORGAN, Christopher W. e PETERSON, R. A. (eds.). *Hell under Fire*. Grand Rapids: Zondervan, 2004.

MORRIS, Leon. *The Gospel According John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

_____. *The Apostolic Preaching of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011.

OKHOLM, Dennis L. e PHILLIPS, Timothy R. (eds.). *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

OLSON, Roger E. *História da teologia cristã*: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Editora Vida, 2001.

ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012.

PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã*: uma história do desenvolvimento da doutrina: o surgimento da tradição católica 100-600. São Paulo: Shedd Publicações, 2014.

PETERSON, Robert A. *Hell on Trial*: the case for eternal punishment. Phillipsburg: P&R, 1995.

PIPER, J. e TAYLOR, Justin. *A supremacia de Cristo em um mundo pós-moderno*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

PIPER, John. *Jesus: the only way to God*: must you hear the gospel to be saved? Grand Rapids: Baker Books, 2010.

PORTER, Stanley e CROSS, A. R. (eds.). *Semper Reformandum*: studies in honor of Clark H. Pinnock. Carlisle: Paternoster, 2003.

PORTER, Stanley E. e STOVELL, Beth M. (eds.). *Biblical Hermeneutics*: five views. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2012.

POWYS, David J. *Hell*: a hard look at a hard question. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1997.

QUEIRUGA, A. T. *Creio em Deus Pai*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

_____ . *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Fin del Cristianismo Premoderno*: retos hacia un nuevo horizonte. Polígono de Raos: Sal Terrae, 2000.

_____ . *La Resurreiccion*: experiencia originaria e interpretacion actual. SJ, Mexico: Cátedra Eusebio Francisco Kino, 2005.

REALCE, Giovanni. *História da filosofia*: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

SANDAY, W. e HEADLAM, A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1905.

SHEDD, W. G. T. *The Doctrine of Endless Punishment*. Vestavia Hill: Solid Ground, 1971.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SPINELLI, Miguel. *Helenização dos sentidos*: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III e IV. Porto Alegre: Edipucrs.

STOTT. *A Cruz de Cristo*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

STRACHAN, O. e SWEENEY, D. *Jonathan Edwards on the Heaven and Hell*. Chicago: Moody Publishers, 2010.

STRANGE, D. *The Possibility of Salvation Among the Unevangelized*: an analysis of inclusivism in recent evangelical theology. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2002.

TIESSEN, T. L., *Who Can be Saved?*: reassessing Salvation in Christ and World Religions. Downers Grove: InterVarsity, 2004.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2000.

TOON, Peter. *Heaven and Hell*: a biblical and theological overview. Nova York: Thomas Nelson, 1986.

WALKER, D. P. *The Decline of Hell*: seventheenth-century discussions of eternal torment. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

WILKINSON, Loren. "A hermenêutica e a reação pós-moderna contra a verdade". In DYCK, Elmer (org.). *Hermenêutica*: uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica. São Paulo: Shedd Publicações, 2012.

---

[1] *Teologia sistemática*, vol. 1, Paulus/Academia Cristã, 2009, p. 37.

[2] Para saber mais sobre a tese de que Paulo se utiliza de um interlocutor imaginário para construir o discurso de Romanos, cf. *O poder de Deus para a salvação*, de Augustus Nicodemus, Edições Vida Nova, 2019.

[3] *Patrística*, Edições Vida Nova, 1994, p. 17.

[4] *Contra as heresias*, Paulus, 1995, p. 427-28.

[5] KÖSTENBERGER, A. J. e KRUGER, M. J. *A heresia da ortodoxia*: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 17.

[6] Trecho adaptado do Hino Nacional Brasileiro, escrito por Joaquim Osório Duque-Estrada.

[7] MACARTHUR, John F. *A guerra pela verdade*: lutando por certeza numa época de engano. São Paulo: Editora Fiel, 2008, p. 40.

[8] Ibidem, pp. 53, 54.

[9] A maior parte do que se seguirá foi apresentada pelo dr. Bauckham em um artigo de mesmo título, em setembro de 1978, no periódico *Themelios* 4.2. Eu simplesmente tentei cobrir a lacuna da data de apresentação até o momento atual e acrescentei bibliografia recente, particularmente os contextos brasileiro e sul-americano.

[10] Para mais detalhes, ver FROOM, L. E. *The Condicionalist Faith of four Fathers*. Washington: Review and Herald, 1965, 1966.

[11] Credo de Atanásio; Quarto Concílio de Latrão, cânone 1; Confissão de Augsburgo, capítulo 17; Segunda Confissão Helvética, capítulo 26; Confissão de Westminster, capítulo 33; Confissão de Dordrecht, art. 18.

[12] Já em 1914, H. R. Mackintosh podia escrever: “Se nesse momento um plebiscito franco e confidencial dos ministros de fala inglesa fosse realizado, com certeza uma maioria considerável seria partidária do universalismo. Eles podem até ter dúvida se isso é um dogma, mas eles desejam isso pelo menos como esperança” (*Studies in Christian Eschatology, VII, Universal Restoration, The Expositor*, 8th series 8. 1914, pp. 130ss.

[13] Aqui estão alguns exemplos de teólogos ingleses do século 20 que são favoráveis ao aniquilacionismo: GORE, C., *The Religion of the Church*. Oxford: Mowbray, 1916, pp. 91ss; TEMPLE, W., *Christus Veritas.* Londres: Macmillan, 1924, p. 209; QUICK, O. C. *Doctrines of the Creed*. Londres: Nisbet, 1933, pp. 257ss; SIMON, U. *The End is Not Yet*. Welwyn: Nisbet, 1964, pp. 206ss; CAIRD, G. B. *The Revelation of St. John the Divine*. Londres: A. and C. Black, 1966, pp. 186ss, 260; WENHAM, J. W. *The Goodness of God*. Londres: IVP, 1974, capítulo 2. O Pacto de Lausanne (capítulo 3) fala de uma “separação eterna de Deus”. O aniquilacionismo não é uma opinião possível para os teólogos católicos romanos desde que foi formalmente condenado pelo Concílio de Latrão (1513). No século 21, Clark Pinnock, E.W. Fudge e, notavelmente, John Stott.

[14] O universalismo de Clemente não é tão claro quanto o de Orígenes. Veja BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford: Clarendon Press, 1913, p. 147; FORD, W.E.G. *Clement of Alexandria’s Treatment of the Problem of Evil*. Oxford: OUP, 1971, pp. 40, 72ss.

[15] BIGG, op. cit., pp. 273-80, 343-51. De acordo com CHADWICK, H. (*Early Christian Thought and The Classical Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 119), a salvação universal foi muito mais sua esperança que uma certeza comprovada sua.

[16] Críticos posteriores de Orígenes acusaram-no de negar a segurança final do agraciado. Ver AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, 21:17.

[17] Ver *Fédon*, Platão.

[18] Apesar da semelhança geral entre o entendimento de Orígenes em relação ao inferno e o da igreja medieval e da doutrina católica romana acerca do purgatório (ambos pensam num sofrimento curativo depois da morte), eles diferem de forma significativa, porque este último vê o destino final do homem decidido na morte. O purgatório não oferece muitas oportunidades de arrependimento e fé depois da morte. Ele apenas purifica todos os que se arrependeram e creram durante sua vida terrena.

[19] PLUMPTRE, E. H. *The Spirits in Prison*. Londres: Isbister, 1983, pp. 138-40.

[20] BIGG, op. cit., p. 343; PLUMPTRE, *op. cit.*, pp. 140ss.

[21] PLUMPTRE, op. cit., p. 141.

[22] BIGG, op. cit., p. 341.

[23] *A cidade de Deus* 21:11.7-11.

[24] LECKIE, J. H. *The World to Come and Final Destiny*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1992, pp. 260-63.

[25] WILLIAMS, G. H. *The Radical Reformation*. Londres: Weindenfeld and Nicholson, 1962, pp. 202, 246, 252, 843. O universalismo anabatista foi condenado no capítulo 17 da Confissão de Ausburgo e nos Artigos Ingleses de 1553.

[26] HILL, C. *The World Upside Down*. Londres: Temple, 1972, pp. 140-43.

[27] WALKER, D. P. *The Decline of Hell*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964, pp. 11-18.

[28] De forma notável, J. W. Peterson e F. C. Oetinger. Peterson aprendeu seu universalismo com a visionária inglesa Jane Lead. Sobre Peterson v. Walker, *op. cit.*, cap. 14.

[29] LECKIE, op. cit., pp. 267ss. Outro universalista inglês do século 18 foi o bispo Thomas Newton; PLUMPTRE, *op. cit.*, pp. 203-05. Alguns escritores universalistas esquecidos dos séculos 17 e 18 estão listados na bibliografia de Erza Abbot anexada em ALGER, W. R. *A Critical History of the Doctrine of a Future Life*. Nova York: W.J. Widdleton, 1878. Para Joseph Priestley e o universalismo unitariano, veja ROWELL, *Hell and the Victorians*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

[30] WALKER, op. cit., pp. 1-7. Essa ideia remonta a Orígenes.

[31] *The Christian Faith*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1928.

[32] Isso foi ensinado por Tertuliano, Cipriano, Agostinho, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino e Robert Bellarmino. Referências podem ser encontradas em Walker, *op. cit.*, p. 29.

[33] WALKER, op. cit., pp. 29-32.

[34] Note que C. S. Lewis, um apologista competente e moderno do inferno, responde a esse argumento de Schleiermacher negando que o céu e o inferno coexistam "em um tempo unilinear". *The Problem of Pain*. Londres: Bles., 1940, pp. 114ss. Ele não argumenta, como alguns teólogos anteriores, que a pena do que é punido justamente seria descabida.

[35] MACKINTOSH, op. cit., p. 134, n. 1, pode citar apenas Alexander Schweizer.

[36] ROWELL, op. cit.

[37] PLUMPTRE, op. cit., p. viii.

[38] Publicado posteriormente sob o título Eternal Hope, 1878.

[39] ROWELL, op. cit., pp. 116-23.

[40] Ibid., pp. 138-47.

[41] Ibid., cap. 9.

[42] S. T. Coleridge acreditava que a salvação universal poderia ser uma possibilidade que excederia a pecaminosidade do pecado, mas não deveria ser presumida. Ibid., pp. 67ss.

[43] A afirmação clássica dessa ideia de "probidade estendida" veio de E. H. Plumptre, *The Spirits in Prison*; o sermão do qual veio essa obra foi pregado em 1871. A evidência veio de 1 Pedro 3.18-20 e da doutrina tradicional da descida de Cristo ao inferno; mas 1 Pedro 3.18-20 pode ser interpretado de outras maneiras. Veja DALTON, W. J. *Christ's Proclamation to the Spirits*: A Study of 1 Peter 3:18-4:6; Anacleta Bíblica 23, Roma: Pontifical Biblical Institute, 1965. Para uma defesa da ideia tradicional da descida de Cristo ao inferno, ver ALBUQUERQUE, T. C. "O background de Prima Petri como chave interpretativa para o descensus: o que Agostinho não viu". Disponível em: http://www.academia.edu/6606783/O_Background_de_Prima_Petri_como_chave_para_a_interpretação_do_Descensus_o_que_Agostinho_não_viu. Para a popularização da ideia de "probidade estendida", ver J. Orr, *The Christian*

View of God and the World. Edinburgh: A. Elliot, 1893, p. 394. Para uma aplicação da linguística ao texto de 1 Pedro 3, ver ALBUQUERQUE, Tiago. *Hermenêutica*: fundamentos, linguística e Testamento. Eusébio, CE: Peregrino, 2018.

[44] ROWELL, op. cit., pp. 129-33.

[45] Tentativas para mostrar que os textos do Novo Testamento referem-se a um inferno temporário seguido de uma salvação final podem ser encontradas em MICHAELIS, W. *Versohnang des Alls*. Berlim: Siloah-Verlag, 1950; RISSI, M. *The Future of the World*. Londres: SCM Press, 1972.

[46] STREETER, B.H. *Immortality*. Londres: Macmillan, 1917.

[47] Ibid., p. 212.

[48] Uma elaboração semelhante pode ser vista em *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.

[49] HICK, J. *Death, and Eternal Life*. London: Collins. 1976. A defesa de Hick não é convincente porque ele não leva em conta todos os ditos dos Sinóticos relacionados ao julgamento final. Enquanto pode ser plausível dizer que a imagética do inferno pertence à redação de Mateus, as ameaças de condenação eterna não podem ser eliminadas das palavras autênticas de Cristo, mesmo seguindo-se um rigoroso critério de autenticidade.

[50] *Church Dogmatics* IV/3. Edinburgh: T. and T. Clark, 1961, p. 477.

[51] Ibid., p. 478; II/12. Edinburgh: T. and T. Clark, 1957, p. 418. Para uma crítica da posição sobre eleição final e universalismo de dois pontos de vista diferentes, ver HICK, J., op. cit., pp. 259-61; BERKOUWER, G. C. *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*. Londres: Paternoster, 1956, cap. 10.

[52] *Eternal Hope*. Edinburgh: Lutterworth, 1954, capítulo 17; *Dogmatics* III. Londres: Lutterworth, 1962, capítulo 10. Para uma abordagem semelhante do problema, ver BERKOUWER, G. C. The *Return of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972, pp. 390-419.

[53] *Eternal Hope*, op. cit., p. 183.

[54] *In the End God*. Londres: Collins, 1968. A tese de Robinson acerca do universalismo como uma necessidade do amor divino foi exposta em “Universalism — Is it Heretical?”, *SJT 2* (1949), pp. 139-55, à qual T. F. Torrance respondeu em “Universalism or Election?”, *SJT* 2 (1949), pp. 310-18.

[55] *In the End God*, op. cit., p. 130.

[56] *Death and Eternal Life*, op. cit., pp. 247-50.

[57] Ibidem, pp. 250-59.

[58] *Evil and the God of Love*. Londres: Macmillan, 1977, pp. 341-45; *God and the Universe of Faiths*. Londres: Collins, 1978, pp. 70-74.

[59] *Death and Eternal Life*, op. cit., capítulo 20.

[60] Hick admite isso; ibid., p. 420.

[61] BARCLAY, W., *William Barclay: A Spiritual Autobiography*. Grand Rapids: Publishing Company, 1977, p. 65.

[62] Idem.

[63] Ibidem., p. 66.

[64] Principalmente Rob Bell, em seu livro: *O amor vence*. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2012.

[65] BARCLAY, *William*, op. cit., p. 66.

[66] *Veja*, 28 de novembro de 2012, p. 19.

[67] Ibidem, p. 22.

[68] Idem, p. 22.

[69] Disponível em http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/12697/1/duque.pdf. Acesso em jan. 2015. Para o processo de abertura da possibilidade de salvação fora da Igreja Romana, ver http://en.wikipedia.org/wiki/Extra_Ecclesiam_nulla_salus. Ver também o resumo feito por Albert Mohler, "Modern Theology: The Disappearance". In MORGAN, Christopher W. e PETERSON, R. A. (eds.). *Hell under Fire*. Grand Rapids: Zondervan, 2004, pp. 16-41.

[70] É possível assistir a toda a série em https://www.youtube.com/playlist?list=PLBwL-VeM4mgswHi-UJfUqmugQwWcnfhF1.

[71] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=jp8Rc0ilzbc. Acesso em ago. 2014.

[72] Francisco Rodrigues de Araujo Filho é graduado em História pela Universidade Federal do Ceará, bacharel em Direito pela UNIGRANDE e pós-graduado em Teologia Bíblica Expositiva pelo SIBIMA.

[73] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios.* São Paulo: Paulus, 2012, pp. 268-69.

[74] O sentido do termo pré-histórico não é entendido nesta pesquisa no sentido tradicional da história dos homens no tempo e no espaço, antes da invenção da escrita. Antes, o termo é ressignificado com uma perspectiva transcendental “das realidades superiores e invisíveis”, conforme pode ser depreendido do nosso informante Orígenes.

[75] WALKER, W. *História da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 2006, p. 112.

[76] Ver os apontamentos oferecidos em MORGAN, Christopher W. e PETERSON, R. A. (eds.). *Hell under Fire*. Grand Rapids: Zondervan, 2004; e em PETERSON, Robert A., *Hell on Trial: the Case for Eternal Punishment*. Phillipsburg: P&R, 1995.

[77] MORESHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 157.

[78] MATOS, Alderi Souza de. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 51.

[79] ORÍGENES, *op. cit.*, p. 109.

[80] Ibidem, p. 186.

[81] BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1992, p. 67.

[82] KELLY, J.N.D. *Patrística*: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 136.

[83] GONZÁLEZ, Justo L. *E até aos confins da terra*: uma história ilustrada do cristianismo. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 131.

[84] ORÍGENES, op. cit., p. 180.

[85] Idem.

[86] Idem.

[87] Ibidem, p. 110.

[88] Idem, p. 110.

[89] Ibidem, p. 181.

[90] ORÍGENES, op. cit., p. 122.

[91] Ibidem, p. 99.

[92] Idem.

[93] Idem.

[94] Ibidem, p. 124.
[95] Idem.

[96] Idem.
[97] Idem.
[98] WALKER, W., op. cit., p. 112.
[99] ORÍGENES, op. cit., p. 269.
[100] Ibidem, p. 268.
[101] Idem.

[102] Idem.
[103] Ibidem, p. 269.
[104] MORESHINI, Claudio, op. cit., p. 157.
[105] Idem.
[106] ORÍGENES, op. cit., p. 181.
[107] Idem.
[108] Idem.
[109] Ibidem, p. 182.
[110] Ibidem, pp. 182-83.
[111] No contexto diversificado das criaturas caídas, o homem, entre todas as criaturas racionais, é “o ser animado mais fraco e frágil; superiores são os que se encontram no céu ou acima do céu”.
[112] ORÍGENES, op. cit., pp. 185-86.
[113] Ibidem, p. 185.
[114] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios.* São Paulo: Paulus, 2012, p. 186.
[115] Idem.
[116] SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos*: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III e IV. Porto Alegre: EdiPuc-RS, 2002, p. 88.
[117] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 187.

[118] Idem.

[119] Ibidem, p. 188.

[120] Ibidem, p. 269.

[121] KELLY, J.N.D. *Patrística*: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 135.

[122] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 188.

[123] Ibidem, p. 108.

[124] Ibidem, p. 109.

[125] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 110-11.

[126] Ibidem, p. 278.

[127] Ibidem, p. 269.

[128] Ibidem, p. 178.

[129] Ibidem, p. 272.

[130] Ibidem, p. 273.

[131] Ibidem, p. 195.

[132] Ibidem, p. 108.

[133] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 195-96.

[134] ORÍGENES, op. cit., pp. 234-35.

[135] TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 2000, p. 80.

[136] BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1992, p. 69.

[137] Orígenes, *op.cit.*, p. 193.

[138] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 195.

[139] Ibidem, p. 198.

[140] Ibidem, p. 193.

[141] Ibidem, p. 154.

[142] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 156.

[143] Idem.

[144] Idem.

[145] Ibidem, pp. 156-57.

[146] BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1992, p. 68.

[147] WALKER, W. *História da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 2006, p. 113.

[148] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 281.

[149] MORESHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 168.

[150] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 112.

[151] Ibidem, p. 279.

[152] Além dos pressupostos filosóficos, Orígenes baseia esse argumento em Gênesis 18.27.

[153] Orígenes, *op. cit.*, p. 279.

[154] Ibidem, p. 279.

[155] ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 274-75.

[156] Ibidem, p. 276.

[157] SIMONETTI, 1985, apud MORESHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, pp. 170-71.

[158] *Homily on Luke 16.6* (Tradução de Michael A.G. Haykin) apud HAYKIN, Michael A.G. *Redescobrindo os pais da igreja*: quem eles eram e como moldaram a igreja. São Paulo: Editora Fiel, 2012, p. 87.

[159] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 56.

[160] Ibidem, p. 297.

[161] Ibidem, pp. 198-99.

[162] Ibidem, p. 255.

[163] Ibidem, p. 107.

[164] Idem.

[165] Ibidem, p. 109.

[166] Ibidem, p. 110.

[167] Idem.

[168] Apesar de ter sido casado, sua manifestação frente à vida conjugal se coadunava com esse pensamento. Para ele, “o casamento (dizia) corresponde ao último grau no afastamento da vida paradisíaca, por isso nosso tratado (*Sobre a virgindade*) sugere àqueles que partem para Cristo de abandonar primeiro o casamento. SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos*: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III e IV. Porto Alegre: EdiPuc-RS, 2002, p. 365.

[169] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese.* São Paulo; Paulus, 2011, pp. 300-1.

[170] Ibidem, p. 120.

[171] Ibidem, p. 281.

[172] Ibidem, pp. 208-9.

[173] Ibidem, p. 208.

[174] Ibidem, pp. 300-1.

[175] Ibidem, p. 116.

[176] Idem.

[177] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 116.

[178] Ibidem, p. 115.

[179] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, pp. 305-6.

[180] Ibidem, p. 115.

[181] Ibidem, p. 306.

[182] Ibidem, p. 117.

[183] Idem.

[184] MORESHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 625.

[185] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 117.

[186] MORESHINI, op.cit., p.608

[187] O documento "A alma e a ressurreição" é estruturado em um conjunto de perguntas e respostas que Gregório de Nissa faz à "mestra", a partir de suas próprias inquietações ou a partir de questões levantadas, a fim de responder, de forma consistente, a quem fizesse objeções às doutrinas defendidas. Nesta parte do livro, as inquietações de Gregório são sobre a questão do inferno, ou seja, se é um lugar para onde as almas de alguns vão para ser punidos, ou se reside em uma condição de vida.

[188] NISSA, op. cit., p. 212.

[189] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese.* São Paulo: Paulus, 2011, p. 213.

[190] Ibidem, p. 226.

[191] Ibidem, pp. 215-16.

[192] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese.* São Paulo: Paulus, 2011, p. 215.

[193] Ibidem, p. 221.

[194] Ibidem, p. 227.

[195] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. Paulus: São Paulo, 2011, pp. 221-22.

[196] Ibidem, pp. 227-28.

[197] SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 28.

[198] LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval II*. São Paulo: Edusc, 2002, p. 247.

[199] MORESHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 608.

[200] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 236.

[201] Idem.

[202] Ibidem, p. 235.

[203] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 337.

[204] Ibidem, p. 334.

[205] Ibidem, p. 238.

[206] Ibidem, p. 278.

[207] Ibidem, p. 271.

[208]Ibidem, pp. 271-72.

[209] Ibidem, p. 278.

[210] Ibidem, p. 328.

[211] BERKHOF, Louis. *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1992, p. 151.

[212] *Or. Cath.* 10 apud SANTIDRÍAN, Pedro R. *Breve dicionário de pensadores cristãos.* São Paulo: Editora Santuário, 2000, p. 251.

[213] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese.* São Paulo: Paulus, 2011, p. 358.

[214] MORESHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Edições Loyala, 2008, p. 637.

[215] NISSA, op. cit., p. 309.

[216] MORESCHINE, op. cit., p. 637.

[217] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 273.

[218] Ibidem, p. 274.

[219] Idem.

[220] Idem.

[221] Ibidem, p. 280.

[222] Ibidem, p. 311.

[223] Ibidem, p. 312.

[224] Ibidem, pp. 311-12.

[225] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese.* São Paulo: Paulus, 2011, p. 310.

[226] Ibidem, p. 336.

[227] Idem.

[228] Ibidem, p. 338.

[229] Idem.

[230] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese.* São Paulo: Paulus, 2011, p. 340.

[231] Idem.

[232] Idem.

[233] Ibidem, p. 342.

[234] NISSA, Gregório de*. A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 345.

[235] Idem.

[236] Ibidem, p. 346.

[237] Ibidem, p. 342.

[238] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 346.

[239] KELLY, J.N.D. *Patrística*: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 139.

[240] PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã*: uma história do desenvolvimento da doutrina: o surgimento da tradição católica 100-600. Shedd Publicações, 2014, p. 162.

[241] NISSA, op. cit., p. 348.

[242] NISSA, Gregório de*. A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, pp. 353-54.

[243] Ibidem, pp. 359-60.

[244] Ibidem, p. 360.

[245] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 370.

[246] Ibidem, p. 370.

[247] Ibidem, p. 372.

[248] Idem.

[249] Idem.

[250] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, pp. 371-72.

[251] Ibidem, p. 371.

[252] Ibidem, p. 262.

[253] NISSA, Gregório de. *A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese*. São Paulo: Paulus, 2011, pp. 259-60.

[254] *O cristianismo através dos séculos*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

[255] Ibidem, p. 154.

[256] MADUREIRA, Jonas. *Inteligência humilhada*. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 119 (grifo nosso).

[257] *Veja*, 28 de novembro de 2012, p. 22.

[258] Kivitz, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=pnw7siKR5_o. Acesso em 30 jun. 2014.

[259] MADUREIRA, op. cit., pp. 125-26.

[260] Para uma proposta de divisão interna do universalismo de acordo com os pressupostos, ver HART, Trevor, *Universalism: two distinct types;* in CAMERON, Nigel M. de S., *Universalism and the Doctrine of Hell;* Grand Rapids: Baker; 1992.

[261] BEOUGHER, T. K., *Are All Doomed to be saved? The rise of Modern Universalism*, p. 5.

[262] HICK, J. *Death and Eternal Life*. Londres: Collins, 1976. Ver também do mesmo autor, *God has Many Names*. Filadélfia: Westminster Press, 1982; e *The Second Christianity*, Londres: SCM, 1983.

[263] WRIGHT, N.T. *Universalism and the World-Wide Community*; *Churchman* 89 (July-September 1975), p. 200.

[264] PACKER, J. L. *All Men Won't Be Saved*; Eternity 16, (November 1965), p. 16.

[265] GRENZ, Stanley J., *Pós-Modernismo*: um guia para entender a filosofia do nosso tempo. São Paulo: Vida Nova, 2008, p.63.

[266] Osborne, em sua *Espiral*, afirma que "o objetivo da hermenêutica evangélica e bem simples: descobrir o significado a intenção do Autor/autor".

(São Paulo: Vida Nova, p. 29).

[267] GADAMER, H. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 415.

[268] CULLER, J., in DICK, E. *Hermenêutica*: uma abordagem multidisciplinar da leitura bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 137.

[269] ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2012, pp. XVIII, XXII.

[270] CULLER, J., op. cit., p. 35.

[271] Rorty in SALINAS D., SAMUEL, E. *Pós-modernidade*: novos desafios à fé cristã. São Paulo: ABU, 2002, pp. 27, 28.

[272] BARCLAY, William. *La Sociedade Permissiva*: um enfoque ético cristiano. La Aurora, 1976, p. 34.

[273] GRENZ, *Pós-modernismo*, p. 64.

[274] GRENZ, Stanley. *Renewing the Center*: Evangelical Theology in a Post-Theological Era. Grand Rapids: Baker, 2006.

[275] CARSON, Donald A. "Domesticating the Gospel: A Review of Stanley J. Grenz's", *Renewing the Center"*, *SBJT* 6/4 (Winter 2002), pp. 82-97.

[276] ERICKSON, Millard J. *et al.* (eds.). *Reclaiming the Center*: confronting evangelical accommodation in postmodern times. Wheaton, IL/Crossway Books, 2004, p. 34.

[277] Ibidem, p. 179.

[278] ROCHA, Alessandro. *Ecumenismo para o século XXI*: subsídios teológicos para a vocação ecumênica de todo cristão. São Paulo: Fonte Editorial, 2011, p. 98.

[279] Ibidem*.,* p. 94.

[280] QUEIRUGA, A. T. *Creio em Deus Pai*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993, p. 17.

[281] WALKER, D. P. *The Decline of Hell*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964.

[282] LEWIS, C.S. *O grande abismo*. São Paulo: Vida, 2009, pp. 138, 139.

[283] MACDONALD, Gregory. *The Evangelical Universalist*. Oregon: Cascade Books, 2012.

[284] Ver CAMPOS, Heber C. *O Ser de Deus e seus atributos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, cap. 21.

[285] Kivitz, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=pnw7siKR5_o. Acesso em 30 jun. 2014.

[286] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=kEaieG1-Kxs&list=PLBwL-VeM4mgswHi-UJfUqmugQwWcnfhF1. Acesso em dez. de 2014.

[287] BARTH, K., *Church Dogmatics*, IV, Pt. I, trans. G. W. Bromiley-Edinburgh: T & T Clark, 1956, p. 295.

[288] McDERMOTT, G. R. *Grandes teólogos*: uma síntese do pensamento teológico em 21 séculos de igreja. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 196.

[289] Esse chamado "argumento moral" foi o que empurrou Stott para o condicionalismo: "[...] bem, emocionalmente, eu acho esse conceito [tormento eterno] intolerável e não consigo compreender como as pessoas podem viver com isso sem terem seus sentimentos cauterizados ou quebrarem-se debaixo da pressão" (STOTT, J. *Essentials: a Liberal-Evangelical Dialogue*. Inter Varsity Press, 1988).

[290] PIPER, John. *Jesus: the only way to God: must you hear the gospel to be saved?* Grand Rapids: Baker Books, 2010, p. 52.

[291] BEOUGHER, op. cit., p. 8.

[292] Disponível em http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/islamismo/popup_ascensao/popup.html . Acesso em jan. de 2015.

[293] QUEIRUGA, A. T. *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 27.

[294] No *Guia introdutório para narcóticos anônimos*, diz-se que "nossa compreensão de um Poder Superior fica a nosso critério. Ninguém vai decidir por nós. Podemos escolher o grupo, o programa, ou podemos chamá-lo de Deus. A única diretriz sugerida é que esse Poder seja amoroso, cuidadoso e maior do que nós. Não precisamos ser religiosos para aceitarmos esta idéia. O importante é abrirmos nossas mentes para acreditar nela. Podemos ter dificuldades, mas, mantendo a mente aberta, mais cedo ou mais tarde, encontraremos a ajuda necessária". Disponível em http://www.na.org/admin/include/spaw2/uploads/pdf/ips/br/BR1200.pdf. Acesso em abr. de 2015.

[295] TIESSEN, T. L., *Who Can be Saved?*: reassessing Salvation in Christ and World Religions. Downers Grove: InterVarsity, 2004, p. 385. Uma leitura significativa pode ser encontrada em HOUSE, P. R. e THORNBURY, Gregory A. *Who Will be Saved?*: defending the biblical understanding of God, Salvation and Evangelism. Wheaton: Crossway, 2000.

[296] Afinal, não são os sãos que precisam de médicos, mas, sim, os doentes. Ver também Hebreus 3.12 e o "perverso coração de incredulidade que vos afaste do Deus Vivo…".

[297] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=vdyWdjJUnl4. Acesso em fev. 2015.

[298] BARCLAY, W. *As oras da carne e o fruto do espírito*. São Paulo: Vida Nova, 1988, pp. 27-29.

[299] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=R5qZYyyr9-U. Acesso em fev. 2015.

[300] Disponível em http://pt.wikiquote.org/wiki/Joseph_Goebbels. Acesso em mar. 2015.

[301] Olhar os dados alarmantes em: http://igay.ig.com.br/2014-03-09/rejeitados-por-religioes-tradicionais-gays-buscam-as-igrejas-inclusivas.html; http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/04/120329_igrejas_tolerancia_gays_lgb.shtml; Também para a ligação com o feminismo político, ver: http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1384797997_ARQUIVO_FatimaWeissdeJesus.pdf. Acesso em mar. 2015.

[302] BOCK, Darrell, *Jesus segundo as Escrituras*. São Paulo: Shedd, 2006, p. 391.

[303] Ver a resposta escatológica de Cristo aos ortodoxos operadores de milagres que grassavam da imoralidade em Mateus 7.21-23.

[304] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=BMPmbK5L4LQ. Acesso em mar. 2015.

[305] LADD, George E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2002, pp. 256-57.

[306] BEASLEY-MURRAY, G. R. *John*. Dallas: Word, Incorporated., 1999, pp. 51-52.

[307] CARSON, Donald. A. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 208.

[308] LADD, op. cit., p. 214.

[309] BELL, R. *O amor vence*. Rio de Janeiro: Sextante, 2012, pp. 131-132.

[310] Essa ideia pode ser resumida nas palavras de Pinnock: “Nós não precisamos pensar que a igreja é a arca da salvação, deixando todos os outros no inferno; podemos pensar simplesmente que foram escolhidas algumas testemunhas da salvação completa que veio ao mundo por meio de Cristo”.

[311] QUEIRUGA, A., *Dialogos de las Religiones*: y autocomprension cristiana. Santander: Sal Terrae, 2005.

[312] BELL, op. cit., p. 214.

[313] É exatamente depois desse discurso que a perseguição vai tomar proporções severas e Jesus vai evitar a popularidade da Judeia (Jo 7.1) e procurar ter um tempo de discipulado particular com seus discípulos.

[314] KÖSTENBERGER, Andreas, J. *A Theology of John’s Gospel and Letters*. Grand Rapids: Zondervan, 2009, p. 459.

[315] MORRIS, L. *The Gospel According John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, p. 372.

[316] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=pnw7siKR5_o. Acesso em dez. 2014.

[317] BOCK, *Jesus*, p. 426.

[318] Ver o uso da mesma palavra em 6.45 e Judas 15.

[319] BOCK, op. cit., p. 425.

[320] Ibidem, p. 426.

[321] Paulo expressa essa mesma compreensão quando escreve: “Graças, porém, a Deus, que, em Cristo, sempre nos conduz em triunfo e, por meio de nós, manifesta em todo lugar a fragrância do seu conhecimento. Porque nós somos para com Deus o bom perfume de Cristo, tanto nos que são salvos como nos que se perdem. Para com estes, cheiro de morte para morte; para com aqueles, aroma de vida para a vida” (2Co 2.14-16).

[322] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=9citt0DKqQc&list=PLzooreIZ1alLWw_JglnUTcIU1VMNLFPKB. Acesso em

dez. 2014.

[323] ALEXANDRE, João, *Em nome da justiça*.

[324] Verdade cinza. Esse termo tenta ilustrar a tentativa pós-moderna de relativizar a verdade a qualquer custo, mesmo aquelas que se descrevem como reveladas, como é o caso da Bíblia Sagrada.

[325] MACARTHUR. *A guerra pela verdade*: lutando por certeza numa época de engano. São Paulo: Editora Fiel, 2008, p. 11.

[326] BOICE, J. M. *As Epístolas de João*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006, p. 11.

[327] TENNY, Merrill C. *O Novo Testamento*: sua origem e análise. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 388.

[328] Ele se coloca nessa posição várias vezes ao longo de suas cartas quando os chama "filhinhos" (2.1, 12, 14, 18, 26; 3.7, 18; 4.4; 5.21).

[329] LAW, Robert. *The Tests of Life: a study of the first epistle of St. John*. Edinburgh: T & T Clark, 1909.

[330] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=N5lw809gB94. Acesso em ago. 2013.

[331] CARSON, D.A. *et al. Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 508.

[332] O teste moral corresponderia à letra "A" de amor; a letra "B" representaria o teste doutrinário e seria a inicial de "Biblia"; e o teste de comportamento e suas múltiplas facetas estariam representados pela letra "C". "A" de amor, "B" de Bíblia e "C" de comportamento; assim, temos o ABC da Vida Eterna.

[333] BALZ, H. e SCHNEIDER, G. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, v. 2, p. 431.

[334] ROBINSON, A. "Abhorrence". D. Mangum, D. R. Brown, R. Klippenstein e R. Hurst (eds.). *Lexham Theological Wordbook*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2014.

[335] LOPES, Augustus. N. *Interpretando a Primeira Carta de João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 100.

[336] STOTT, John. *A Cruz de Cristo*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 191.

[337] Ver a excelente música de Asaph Borba, "*Melhor é dar*".

[338] SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 80.

[339] Trecho da poesia *I Am*, de John Newton.

[340] MACARTHUR, op. cit., p. 51.

[341] KÖSTENBERGER, A. J. e KRUGER, M. J. *A heresia da ortodoxia*: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo. São Paulo: Vida Nova, 2014; KÖSTENBERGER, A. *et al. Truth in a Culture of Doubt*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2014.

[342] Por isso o nome *gnosis*, conhecimento. TENNY, M. *Pictorial Encyclopedia of the Bible; Vol. 2*. Grand Rapids: Zondervan, 1976, p. 736.

[343] LOPES, op. cit., p. 20.

[344] AKIN, Daniel L., 1, 2, 3 *John, New American Commentary*: an exegetical and theological exposition of Holy Scripture. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001, p. 29.

[345] "Mais especificamente, um ramo do gnosticismo conhecido como docetismo (do vocábulo *dokew* [dokeo], "parecer") aplicava o mesmo raciocínio com o objetivo de rejeitar a encarnação. O docetismo indagava: como um ser espiritual, "Cristo" ou o "Filho de Deus", que, por definição, é bom, pode tornar-se carne, que, por definição, é má?" (CARSON et al., p. 502).

[346]. Disponível em http://ibab.com.br/mensagens/mensagem/lugar-a-mesa. Acesso em fev. 2015. Ver também BURNFIELD, D., *Patristic Universalism*: an alternative to the traditional view of divine judgment. Boca Ranton: Universal-Publishers, 2013, p. 225.

[347] FITZSIMONS, C. A. *The Cruelty of Heresy: an affirmation of Christian Orthodoxy*. Londres: SPCK, 1994.

[348] Contrariando a maioria dos eruditos que colocam algumas cartas do NT em um período anterior aos evangelhos, concordo com a argumentação de Robert Thomas, *Harmonia dos Evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2001; e PINTO, Carlos Osvaldo. *Foco e desenvolvimento do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

[349] Veja a reviravolta que deu a frase "não tenho nenhum irmão católico!", dita pelo pastor Marcos Granconato. Disponível em

http://igrejaredencao.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1471:nao-tenho-nenhum-irmao-catolico&catid=17:pastoral&Itemid=114#.VOy6eEI-Ci4. Acesso em fev. 2015.

[350] Disponível em http://www.spurgeon.org/sermons/1849.htm. Acesso em jan. 2015.

[351] ALBUQUERQUE, Tiago, e BRANDÃO, Bruno. *Sequidão de estio*: uma reflexão sobre o pecado e seus males. Fortaleza: Linho Fino, 2014, pp. 148-51.

[352] MACARTHUR, op. cit., pp. 53-54.

[353] GERSTNER, J. H. *Repent or Perish*. Ligonier: Soli Deo Gloria Publications, 1990, p. 31.

[354] BELL, Rob. *O amor vence*. Rio de Janeiro: Sextante, 2012, p. 111.

[355] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=c79WZgHp1uk&list=PLBwL-VeM4mgswHi-UJfUqmugQwWcnfhF1&index=10. Acesso em dez. 2014.

[356] CARSON, Donald. A. *O Deus amordaçado*. São Paulo: Shedd Publicações, 2013.

[357] BARTON, S. G. *Johannine Dualism and Contemporary Pluralism*. In BAUCKHAM, R. e MOSSER, Carl. *The Gospel of John and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 17.

[358] VOLF, Miroslav, *Johannine Dualism and Contemporary Pluralism*; BAUCKHAM, R. & MOSSER, Carl. *The Gospel of John and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 35.

[359] DOUGLAS, J. D. (org.). *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Edições Vida Nova, v. 1, 1996, p. 578.

[360] STOTT, John, R.W. *A Cruz de Cristo*. São Paulo: Editora Vida, 2000, p. 80.

[361] PINTO, Carlos, O. *Foco e desenvolvimento no Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2006, p. 93.

[362] Falando sobre a imposição das mãos, Hodge assinala que essa prática era usada “ao substituir alguém por outro ou transferir a responsabilidade de uma para outro. Esse era o sentido da imposição das

mãos sobre a cabeça da vítima". HODGE, C. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 860.

[363] Ibidem, p. 858.

[364] Some-se a isso a estreita relação que sacrifício tem com sangue no Antigo Testamento. O DITNT diz que, "quando se menciona sangue no AT, o pensamento predominante é o derramamento do sangue (ou literalmente ou por qualquer outro meio de se terminar a vida), e quando o sangue é ligado a sacrifício ou propiciação, pensa-se em morte da vítima, e não na liberação de sua vida. (…) Os escritores não veem nesse aspecto tensão alguma com a justiça. Na realidade, estas coisas são vistas como parte integrante da estrutura moral da vida, que, por sua vez, deriva de Javé" (COENEN, L. e BROWN, C. (ed.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2000, v. I, p. 1956.

[365] DAVIDSON, B., *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Michigan: Zondervan, 1970, p. 390. Ver também *BDB*.

[366] ANSELMO, Santo. *Cur Deus Homo*: por que Deus se fez homem. São Paulo: Novo Século, 2003, pp. 74, 75.

[367] TURNER, Max. *Atonement and the Death of Jesus in John*: some questions to Bultmann and Forestell*;* EQ 62. 1990, p. 115, 116.

[368] Refiro-me às ocasiões em que o evangelista interpreta discursos, declarações e acontecimentos da obra do Mestre.

[369] BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*: University Chicago Press, Chicago, 1952.

[370] COOK, W. R. *The Theology of John*. Chicago: Moody Press, 1979, p. 81.

[371] ADAMS, J. A. *The Greek Prepositions, Studied from their Original Meaning, as Designations of Space*. Nova York: D. Appleton and Company, 1885, prepositions 110.

[372] LOUW, J. P. e NIDA, E. A. *Greek-English lexicon of the New Testament*: based on semantic domains (versão eletrônica), vol. 1, Nova York: United Bible Societies, 1996, pp. 801-802.

[373] HARRIS, M. J. *Prepositions and Theology in the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. 212.

[374] MATEOS, Juan e BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João*. São Paulo: Paulus, 1999.

[375] HENDRIKSEN, William. *O Evangelho de João*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 529.

[376] HARRIS, op. cit., p. 212.

[377] Mas não só os judeus. Veja Isaías 42.1, 2, 6; 49.6, estabelece bênçãos para outras nações também.

[378] OSWALT, J. N. *The Book of Isaiah: chapters 40-66*. NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998, p. 384.

[379] Ver o excelente tratamento de Isaías 53 à luz do Novo Testamento em BOCK, Darrell e GLASER, M. (eds.). *The Gospel According to Isaiah 53*: encountering the suffering servant in Jewish and Christian Theology. Grand Rapids: Kregel Academy, 2012.

[380] LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Hagnos, 2002, p. 234.

[381] "Existem algumas poucas referências de caráter geral, mas a grande maioria se refere às ofertas de sacrifício. O AT canônico e a LXX usa o substantivo 96 vezes e, dessas, não menos de 85 ocorrências se referem à oferta de cordeiro ou cordeiros em sacrifício (71 se referindo às ofertas queimadas). Some-se a isso a referência sobre tirar o pecado do mundo e eu não consigo ver como a referência a sacrifício pode ser excluída" (MORRIS, *The Apostolic Preaching of the Cross;* Grand Rapids: Eerdmans, 1965, pp. 129-43).

[382] JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica & Paulus, 2004, p. 415.

[383] CAMPOS, H. C. *O Ser de Deus e seus atributos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 384.

[384] BRUCE, F. F. *João*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 87.

[385] TENNY, Merrill C. *John: the Gospel of Belief: an analytic study of the text*. Michigan: Eerdmans, 1980, p. 90.

[386] CARSON, D.A. *A difícil doutrina do amor de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

[387] BALZ, H. e SCHNEIDER, G. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, v. 2, p. 309.

[388] JOBES, Karen, H. *1, 2, & 3 John*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014, p. 114.

[389] LADD, op. cit., p. 211.

[390] Veja essa seletividade de ideias no vídeo de Ed Rene. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=c79WZgHp1uk&list=PLBwL-VeM4mgswHi-JfUqmugQwWcnfhF1&index=10. Acesso em nov. 2014.

[391] OWEN, John. *Por Quem Cristo Morreu?* São Paulo: PES, 1986, p. 60.

[392] ROBERTSON, A. T. *Word Pictures in the New Testament*. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1932, v. V, p. 72.

[393] Veja a mesma ideia em Efésios 3.1ss.

[394] ROBERTSON, A. T., op. cit., p. 70.

[395] MARSHALL, I. H. *For All, For All Died my Savior;* in PORTER, S. & CROSS, A. R., Ed. *Semper Reformandum*: studies in honor of Clark H. Pinnock. Carlisle: Paternoster, 2003, pp. 322-46.

[396] CALVINO apud LIMA, Leandro Antônio de. "Calvino ensinou a expiação limitada?", *Fides Resformata*, São Paulo: Editora Mackenzie, n. 1, v. IX, 2004, p. 96.

[397] Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=pnw7siKR5_o. Acesso em 30 jun. 2014.

[398] MURRAY, J. *Redenção consumada e aplicada*. São Paulo: Cultura Cristã, 1993, p. 214.

[399] OWEN, op. cit. p. 44. Jesus Cristo em sua morte fez um sacrifício expiatório, de maneira a refletir que a intenção de Deus não era possibilitar a salvação, mas torná-la real. Sobre isso, "os reformadores alegam que se a morte de Cristo de fato pagou os pecados de todos que já viveram, então não sobra pena para *ninguém*, seguindo-se necessariamente que todos serão salvos sem exceção. Pois Deus não poderia condenar à punição eterna alguém cujos pecados já foram pagos: isso seria exigir pagamento dobrado, sendo, portanto, injusto". GRUDEM, Wayne A. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

[400] "Adquirir mediante pagamento". Pode também referir-se à compra de escravos. Ver NICOLL, W. R., Edit. *The Expositor's Greek Testament*, v. V. Michigan: Eerdmans Publishing, 1951, p. 386.

[401] PIPER, John. *Jesus: the only way to God*: must you hear the gospel to be saved? Grand Rapids: Baker Books, 2010, p. 57.

[402] ROBERTSON, A. T., op. cit., v. VI, p. 336.

[403] CARSON, op. cit., p. 382ss.

[404] DODD, C.H. *A interpretação do quarto evangelho*. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 466. É impressionante que Dodd consiga explicar com tanta clareza o relacionamento exclusivo entre o pastor e o seu rebanho e, ao mesmo tempo, ser universalista. Para uma introdução aos proponentes do universalismo, ver o artigo de Gary Gilley em https://evangelio.wordpress.com/2009/09/05/vida-despus-de-la-muerte-4-parte/.

[405] CARSON, op. cit., p. 387.

[406] HARRIS, Murray J. *John (Exegetical Guide to the Greek New Testament)* (Kindle Locations 6447-6448). B&H Publishing Group. Kindle Edition.

[407] HENDRIKSEN, op. cit., p. 315.

[408] GIBSON, Jonathan. *Do céu Cristo veio buscá-la*: a expiação definida na perspectiva histórica, bíblica, teológica e pastoral. São Paulo: Editora Fiel (Kindle Edition). (Location 6.941.).

[409] KOSTENBERGER, op. cit., p. 461.

[410] Para Dante, o inferno tem nove divisões. As cinco primeiras estão no limbo: (1) lugar das almas não batizadas, (2) dos sensuais, (3) gulosos, (4) avarentos e pródigos e (5) furiosos. No Baixo Inferno, estão (6) hereges e incrédulos, (7) os que pecaram contra o próximo, contra si mesmo e contra Deus, (8) os sedutores, adulteradores, simoníacos, adivinhadores, hipócritas, ladrões, maus conselheiros e fundadores de seitas, e (9) os traidores da família, da pátria, dos amigos e dos benfeitores. O diabo está no lugar mais baixo do inferno e é seu governante. ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. São Paulo: Abril Cultural, 1981, p. 122.

[411] Russell disse que era desumano ameaçar as pessoas com o inferno como Jesus fez. RUSSELL, Bertrand. *Por que não sou cristão e outros ensaios sobre religião e assuntos correlatos*. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, 1972.

[412] SOUZA, Vitor Chaves de. “O Inferno está Vazio e os Demônios estão Aqui: uma reflexão existencialista sobre a História dos Infernos em diálogo com o demoníaco em Paul Tillich”, *Revista Eletrônica Correlatio* n. 20, dez. 2011.

[413] CARSON, H. M. *The Biblical Doctrine of Eternal Punishment*. Carey Conference Paper, 1978, p. 14.

[414] Tratamentos abrangentes podem ser encontrados em MORGAN, Christopher W. e PETERSON, R. A. (eds.) *Hell under Fire*. Grand Rapids: Zondervan. 2004; e BLANCHARD, J. *Whatever Happened to Hell?* Wheaton: Crossway. 1995.

[415] GREGG, Steve. *All you want to Know About Hell*: three christian views of God’s final solution to the problem of sin. Nashville: Thomas Nelson, 2013.

[416] GREE, J. B., MCKNIGHT, S., MARSHALL, I. H. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: Intervarsity Press, 1992, p. 311.

[417] ALBUQUERQUE, Tiago, C. e BRANDÃO, Bruno, op. cit., pp. 173, 174. Para uma defesa do supremo poder de Deus em transformar mal em bem, ver PIPER, J., *Spectacular Sins and Their Global Purpose in the Glory of Christ*. Wheaton: Crossway. 2008.

[418] PIPER, John. *Jesus: the only way to God: must you hear the gospel to be saved?* Grand Rapids: Baker Books. 2010, p. 48.

[419] SANDAY, W. e HEADLAM, A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T & T Clark, 1905, p. 89.

[420] Idem, p. 89.

[421] Jesus foi uma vítima voluntária. Ver João 5.19; 10.17.

[422] STRACHAN, O. e SWEENEY, D. *Jonathan Edwards on the Heaven and Hell*. Chicago: Moody Publishers. 2010, p. 70.

[423] Um excelente resumo dos vários tipos de aniquilacionismo pode ser encontrado em MORGAN, Chris. *Jonathan Edwards and Hell*. Glasgow: Mentor, 2004.

[424] PINNOCK, C. H., *The Conditional View,* in CROCKETT, William (ed.) *Four Views on Hell*. Grand Rapids: Zondervan, 1992, p. 140.

[425] COLWELL, J. E. *The Glory of God's Justice and the Glory of God's Grace*: contemporary reflections on the doctrine of Hell in the teaching of Jonathan Edwards; *EvQ 67/4* (1995), pp. 303-8.

[426] GUTHRIE, D. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 894.

[427] DAVIDSON, Bruce W. *Glorious Damnation*: Hell as an essential element in the theology of Jonathan Edwards; *JETS 54.4* (December 2011), pp. 809-22.

[428] FUDGE, Edward W. *The Fire that Consumes*: a biblical and historical study of the doctrine of final punishment; Eugene: Cascade. 2011. Ver também POWYS, David J. *Hell*: a hard look at a hard question. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1997.

[429] DAVIDSON, op. cit., p. 822.

[430] *Veja*, 28 de novembro de 2012, p. 22.

[431] DAVIDSON, op. cit., p. 819.

[432] Para olhar as várias posições dentro do aniquilacionismo, ver MORGAN, Chris, *Jonathan Edwards & Hell*. Geanies House: Mentor, 2004.

[433] PIPER, John, *Jesus: the only way to God*: must you hear the gospel to be saved? Grand Rapids: Baker Books. 2010, p. 39.

[434] Disponível em http://www.monergismo.com/textos/inferno/aniquilacionismo_packer.htm. Acesso em nov. 2014.

[435] João não usa a palavra *inferno*, mas o conceito pode ser encontrado em estreita relação com a vida eterna.

[436] YARBROUGH, Robert W. *Jesus on Hell*; in MORGAN, Christopher W. e PETERSON, R. A. (eds.). *Hell under Fire*. Grand Rapids: Zondervan, 2004, p. 75.

[437] STUART, M. *Exegetical Essays on Several Words Relating to Future Punishment*. Andover: Kessinger Publishing, 1830, p. 62.

[438] Para uma introdução a essa confusão, ver a desordenada visão de HICK, J. e HEBBLETHWAIT, B. *Christianity and Other Religions*. Oxford: One World Publications, 2001.

[439] PACKER, J. *Universalism*: will everyone ultimately be saved? in MORGAN, Christopher W. e PETERSON, R. A. (eds.). *Hell under Fire*. Grand Rapids: Zondervan, 2004, p. 179.

[440] HIEBERT, D. E. *The Gospel of Mark*: an expositional commentary. Greenville: Bob Jones University Press, 1994, pp. 40-45.

[441] Para uma introdução ao uso do termo na literatura extrabíblica, bem como uma avaliação do uso nos evangelhos, ver: https://www.academia.edu/5878096/INTERPRETANDO_OS_EVANGELHOS, p. 3.

[442] A palavra “evangelho” para designar os Evangelhos aparece já na metade do século 2 d.C., na *Primeira apologia* 66.3 de Justino (150-155 d.C.) e no *Didaquê* (8.2; 11.3; 15.3, 4).

[443] FITZSIMONS, C. A. *The Cruelty of Heresy*: an affirmation of Christian Orthodoxy. Londres: SPCK, 1994, p. 17.

[444] BLANCHARD, J. *Whatever Happened to Hell*. Wheaton: Crossway, 1995, p.166. Charles H. Spurgeon pregou sobre o inferno utilizando-se da linguagem bíblica. Uma apresentação do assunto pode ser encontrada em seu sermão denominado *Livre-arbítrio,* disponível em http://minhateca.com.br/fireflies/charles+haddon+spurgeon/C.H.Spurgeon+-+Livre+Arbitrio,15893447.pdf.

[445] *Veja*, 28 de novembro de 2012, p. 22.

[446] Para uma análise e uma defesa dessa visão, ver STRANGE, D. *The Possibility of Salvation Among the Unevangelized*: an analysis of inclusivism in recent evangelical theology. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2002. Para uma excelente defesa da compreensão bíblica e ortodoxa da salvação, ver HOUSE, P. R. e THORNBURY, Gregory A., *Who Will be Saved? defending the biblical understanding of God, Salvation and evangelism*. Wheaton: Crossway, 2000.

[447] PINNOCK, C. H. *Acts 4.12*: No Other Name Under the Heaven, in CROCKER & SIGOUNTOS, *Through No Fault of Their Own?* Grand Rapids: Baker, 1991, p. 113.

[448] KANTZER, K. S. e HENRY, C. F. H. *Evangelical Affirmations*. Grand Rapids: Zondervan, 1990, p. 120.

[449] Sobretudo a profunda compreensão da graça de Deus (2Co 5.14,15; 1Co 15.10).

[450] BALZ, H. e SCHNEIDER, G. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991, vv. 1 e 3, p. 550.

[451] FITZMYER, Joseph. *Romans*: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven; Londres: Yale University Press, 2008, p. 753.

[452] Para uma aplicação dessas verdades na prática missionária, ver o animador livro de WELLS, T. *A Vision for Missions*. Edinburgh: Banner of Truth, 1985.

[453] PIPER, John. *Jesus: the only way to God*: must you hear the gospel to be saved? Grand Rapids: Baker Books. 2010, p. 68.

[454] Ibidem, p. 76.