

## 2.

### **O projeto sistemático de W. Pannenberg e o ecumenismo. A doutrina da justificação a partir do diálogo**

#### **2.1. O projeto sistemático de W. Pannenberg**

Nossa pesquisa a respeito da doutrina da justificação em W. Pannenberg e de sua relação com o sacramento do batismo é devedora da convicção de que o nexó percebido por nosso autor é um dos diversos corolários de seu projeto teológico sistemático, baseado nos princípios fundamentais apresentados no manifesto *Revelação como História*. Já então, a proposta de Pannenberg aparecia como alternativa ao desenvolvimento dialético da teologia protestante, que havia culminado, de um lado, na teologia existencial de Bultmann e, do outro, na teologia da Palavra de Barth<sup>1</sup>. Evitando o distanciamento entre fatos históricos e seu significado salvífico, produzido por Bultmann e outros, e, igualmente, tomando distância daquilo que parecia ser uma concepção autoritativa da revelação por parte de Barth, Pannenberg e os teólogos do Círculo de Heidelberg propõem compreender a revelação de Deus como auto-revelação histórica indireta: Deus se revela, essencialmente, de forma indireta, mediante a linguagem dos fatos históricos<sup>2</sup>. Pannenberg considerava que uma tal definição da revelação correspondia à necessidade de produzir uma teologia capaz de tornar aceitável a fé cristã ao homem de hoje, herdeiro do Iluminismo, e igualmente capaz de permanecer de pé frente aos desafios da razão crítica e da investigação histórica. Para ele, somente um conceito de revelação que fizesse dela algo demonstrável pela razão histórico-crítica e, não simplesmente, objeto de um conhecimento produzido por via sobrenatural poderia satisfazer às necessidades atuais.

Acreditamos que o conceito de fé, fundamental na lógica da doutrina da justificação, está marcado fortemente por essa percepção primeira da teologia de Pannenberg, certamente revista ao longo de todo o seu itinerário de debates e pesquisas. Sem negar o respaldo bíblico dessas concepções, nosso autor evita

<sup>1</sup> PANNENBERG, W., *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania: da Schleiermacher fino a Barth e Tillich*, p. 258 et. seq.

<sup>2</sup> Id. (Org.), *Rivelazione come Storia*, p. 51 et. seq.

qualificar a fé como escuta ou obediência e a considera, antes de tudo, como uma forma de aproximação à verdade, uma forma de conhecimento<sup>3</sup>. A fé é algo de intermediário no processo que vai de um mero conhecimento inicial, fragmentário, ao conhecimento profundo e complexo, possibilitado pela contemplação completa e definitiva de Deus. Ela possui uma relação fundamental com o tempo e a história, numa tensão que a coliga tanto aos motivos de fé, aos quais temos acesso por via histórica, quanto ao futuro escatológico de Deus, objeto último do ato fiducial. Essa tensão, por sua vez, encontra sua síntese no evento da ressurreição de Cristo, anunciado pela igreja e participado no batismo, o qual se constitui na antecipação do futuro da humanidade e da plena revelação de Deus no termo da história.

Nesse primeiro capítulo, apresentaremos uma breve introdução a alguns elementos essenciais da teologia de W. Pannenberg, os quais repercutirão no corpo do nosso trabalho. Veremos inicialmente como ele estabelece seu conceito de revelação e de que modo se pode ter acesso a ela. Depois, em estreita ligação com esse tema, apontaremos o fundamento cristológico da revelação e a sua relação com a destinação do homem à comunhão com Deus. Por fim, como consequência prática, demonstraremos como o serviço à unidade da igreja, através da causa do ecumenismo, insere-se no horizonte mais vasto da identidade da igreja e da sua relação com o reinado escatológico de Deus.

## **2.2. Revelação como história e sua demonstrabilidade**

Pannenberg considera que, já no Antigo Testamento, a concepção de revelação de Deus que prevalece sobre todas as outras é a de uma autorevelação indireta. Ou seja: Deus se revela essencialmente no espelho do seu agir na história. Se se leva em conta a importância que assume, gradativamente, para a tradição israelita, de modo especial através do movimento apocalíptico, e para a tradição cristã primitiva, a noção de totalidade da história, então perceberemos que é na totalidade do falar e do agir de Deus, na história integral, operada por Iahve, que se mostrará realmente quem ele é<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Id., *Teologia Sistemática* 3, p. 149 et. seq.

<sup>4</sup> Id., *Rivelazione come Storia*, p. 163 et. seq (1. tesi).

O conceito de revelação como auto-revelação de Deus, desenvolvido no contexto do idealismo alemão, implica que não se entenda mais a revelação como notificação de qualquer verdade sobrenatural oculta, mas como manifestação da essência de Deus. Seguindo Barth<sup>5</sup>, Pannenberg afirma que tal revelação deve ter um caráter de unicidade, visto que nela não se pode separar a essência própria de Deus e o meio através do qual ele se manifesta, a ação através da qual ele se faz conhecer. Múltiplas ações singulares de Deus não são capazes de fazer conhecer plenamente o seu autor, justamente porque são uma em meio a outras. Assim, o problema da auto-manifestação de Deus só se resolve, em concordância com Barth, na unidade de Deus com Jesus Cristo. A unidade de Jesus com Deus é unidade de revelação, e como tal implica unidade de essência. A unidade de revelação de Jesus com Deus deve, assim, ser a raiz de toda proposição cristológica relativa à divindade de Jesus Cristo.

Portanto, de dois postulados fundamentais Pannenberg infere a identificação do destino de Cristo com a revelação universal da divindade de Deus. Primeiro, da afirmação de que a autorevelação de Deus deve se dar de modo único, em sua essência, e não simplesmente na pluralidade de manifestações de seus atributos. Segundo, de que a revelação plena da divindade de Deus acontecerá somente no seu reinado escatológico, no julgamento e consumação da história. Somente um evento que, de algum modo, antecipasse esse fim poderia ser considerado revelação de Deus, o que, de fato, ocorreu com a ressurreição de Jesus.

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 39 et. seq; p. 179 et. seq (4. tesi); p. 185 et. seq (5. tesi).

Pannenberg não afirma a história como revelação, tal como o fazia Hegel, mas a revelação como história, acontecendo em fatos históricos e, de maneira definitiva, no destino de Jesus<sup>6</sup>. Esse evento, por seu caráter proléptico<sup>7</sup>, está aberto ao futuro e revela o sentido de toda a história a partir de sua consumação<sup>8</sup>.

Com base no acontecimento de Cristo, enquanto evento escatológico, compreende-se a história da humanidade como unidade. Assim, se, por um lado, somente aquele fato que possui a validade universal de antecipação do futuro de todos os homens pode ser considerado revelação, pois manifesta o reinado de Deus sobre a história, por outro lado, tudo aquilo que acontece na história humana, e não só o que poderia ser considerado história da salvação, interessa à teologia, por sua relação com o todo, lugar último da revelação de Deus.

Se a auto-revelação de Deus em Cristo constitui-se na manifestação do futuro da humanidade, então ela deve importar a todos os homens e ser acessível a todos eles. Pannenberg considera que, com fidelidade à Escritura, deve-se afirmar, por princípio, a acessibilidade de todos à revelação. Intencionalmente, seu projeto teológico se move sobre a afirmação da demonstrabilidade da revelação<sup>9</sup>, o que corresponde, de certo modo, à proposta da possibilidade de universalização como meio de legitimação da religião e da moral, postulada pela filosofia desde os gregos até o iluminismo. Essa demonstrabilidade, por sua vez, baseia-se sobre o caráter indireto da revelação, que se dá em fatos históricos e não na direta inspiração de uma palavra autoritativa. Para Pannenberg, nem a teologia existencial nem a teologia da Palavra conseguiram afirmar um conceito de revelação que fosse demonstrável pela razão histórico-crítica, visto que a primeira

<sup>6</sup> Id., *Che cos'è la verità?*. In: *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, p. 248

<sup>7</sup> Id., *Rivelazione come Storia*, p. 179 et. seq (4. tesi).

<sup>8</sup> Pannenberg subordina a categoria de “centro da história” aplicada ao evento Cristo pelos teólogos da história da salvação àquela de prolepse: é somente porque em Jesus emergiram e foram inaugurados o destino escatológico e o futuro da humanidade que ele pode ser considerado o centro que a tudo recapitula, sem prejuízo da abertura de tal humanidade ao futuro. A idéia de centro é mais apropriada a uma concepção cíclica do tempo, sendo, pois, inadequada para constituir o ponto de vista de uma concepção escatológica da história. Todavia, em uma concepção da história baseada na Escritura, ela pode inserir-se como elemento secundário, definido na perspectiva da expectativa escatológica, apto para caracterizar a particular antecipação do fim na vinda, ação e destino de Jesus. O evento do Cristo é centro unificador da história da humanidade enquanto prolepse do fim e da conclusão da história. Cf. PANNENBERG, W. *Cristologia: lineamenti fondamentali*, p. 548.

<sup>9</sup> QUEIRUGA, A. T. *La teoria de la revelacion en Wolfhart Pannenberg*. In: *Estudios Eclesiasticos* 59, p. 142 et. seq.

diluiu a história na historicidade da existência e a segunda fez do conteúdo da fé algo de supra-histórico. Ele considera que sua posição toma distância até daqueles autores que propõem uma teologia da história da salvação, já que ele deseja fazer da revelação um princípio verificável historicamente, o que só é possível tomando-se em conta a história universal, antecipada em seu fim pela ressurreição de Cristo<sup>10</sup>.

A demonstrabilidade da revelação exige que essa se justifique a si mesma, não pressupondo a fé mas sendo o seu fundamento. Essa justificação se dá pelos fatos da história, através dos quais Deus se ‘demonstra’ e a partir dos quais o homem se dá conta de quem ele é, descobrindo-o em suas ações e tirando como consequência o seu caráter. Afirmar que a auto-revelação histórica de Deus acontece de modo indireto significa que, em primeiro plano, o conteúdo que é comunicado (a linguagem dos fatos) é diverso daquilo que deve ser realmente comunicado (a essência de Deus); o conteúdo comunicado faz transparecer o seu verdadeiro sentido somente se é considerado sob nova perspectiva. Contudo, o significado dos fatos reside neles mesmos, de tal modo que a palavra que os proclama não consiste em um suplemento autoritário e incontrolável. A palavra externa é necessária no processo da revelação, mas não remete para fora do evento ou situação, senão que possibilita o seu reconhecimento e apropriação. Para Pannenberg, a palavra que remete aos fatos históricos, e que estabelece a tradição na qual esses fatos se fazem ouvir, pode possuir função promitente, enquanto prediz o fato e gera a sua expectativa; função prescritiva, enquanto é diretriz para aquilo que se deve fazer; função kerigmática, enquanto alude ao fato e o proclama.

---

<sup>10</sup> Pannenberg prefere falar de uma história universal, porque teme que a posição de Cullmann e de outros leve a conceber a história da salvação como uma espécie de cripto-história que, embora conferindo sentido à história universal em seu conjunto, não seja acessível aos princípios gerais da investigação histórica, mas só possa ser afirmada mediante a decisão da fé. Cf. GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, p. 277.

A história não deve ser concebida simplesmente como ‘bruta facta’, mas igualmente como história da tradição<sup>11</sup>.

A questão da demonstrabilidade da revelação implica o problema da sua verificabilidade. A verificação da revelação possibilita uma série de reducionismos, tais como um certo positivismo empírico ou a procura por alguma evidência demasiado unívoca. Pannenberg dá preferência a uma noção de verificação de tipo ‘horizontal’, que faz assentar a verdade da revelação sobre o fim antecipado da história na ressurreição de Jesus. A partir daí, todo o conjunto das demais manifestações de Deus no Antigo Testamento, entendidas como revelações parciais, abertas à esperança de uma mais clara auto-manifestação de Iahve, encontram o seu sentido. Fica em segundo plano a questão de uma verificação ‘vertical’ da revelação, importantíssima tanto no nível existencial quanto naquele de uma mais adequada avaliação do valor intrínseco da Primeira Aliança<sup>12</sup>.

De todo modo, não se pode negar à teologia de Pannenberg uma certa atenção de princípio à soberana manifestação de Deus em cada momento da história, trazendo salvação e sentido à existência humana. Chegou-se a falar de uma sua ontologia teológica, que percebe a totalidade do real, tal como é compreensível no processo histórico, como o mundo do único Deus, através do qual se revela o seu divino poder<sup>13</sup>. A história humana é constituída pela presença do infinito em meio ao finito, ou seja, pela ação de Deus. Para Pannenberg, a história não pode ser concebida como completa em si mesma, como se a ação de Deus fosse depois adicionada verticalmente a ela, mas só é possível falar de uma revelação de Deus como história porque a realidade infinita está presente e ativa

<sup>11</sup> PANNENBERG, W., *Rivelazione come storia*, p. 192 passim (7. tesi). Para uma clarificação sobre o modo como se articulou de modo definitivo na teologia de Pannenberg a relação entre palavra e revelação, cf. Id., *Teologia Sistemática I*, p. 261passim: “Devemos falar de uma definição da idéia de palavra de Deus mediante o conceito de revelação, e não vice-versa(...) Por sua parte, o conceito de revelação integra os diversos aspectos da idéia bíblica de palavra de Deus – sobretudo a concepção profética da palavra – com a idéia de auto-demonstração divina mediante o seu agir histórico(...) Por outro lado, o próprio acontecimento revelatório, enquanto início antecipador da realização do plano histórico divino e, assim, da demonstração da glória de Deus coligada com o fim da história, pode tornar-se conteúdo de uma representação mais ampla da palavra de Deus, aquele acontecimento revelatório que, e somente aquele, que em sentido pleno pode ser chamado ‘palavra de Deus’” (p. 291).

<sup>12</sup> QUEIRUGA, A.T., op. cit., p. 173.

<sup>13</sup> GIBELLINI, R. *Teologia e ragione: Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, p. 287.

na história do finito. Se Deus é o criador de todas as coisas, o teólogo deve partir da confiança de que a presença de Deus constitui ultimamente tudo o que é. O interesse de Pannenberg pela história é eminentemente teológico. Para ele, todas as questões e soluções de ordem teológica têm o seu sentido somente no âmbito da história que Deus conduz com os homens e, através deles, com toda a sua criação<sup>14</sup>. O conhecimento da fé, assim, é transcendente sem romper a história e livre sem algum privilégio que rompa a continuidade do humano.

Afirmando que a revelação de Deus em Cristo possui um valor universal devido ao seu caráter proléptico sobre toda a história humana, Pannenberg elimina o perigo de algum pretensão exclusivismo ou absolutismo das formas religiosas. Ao mesmo tempo em que afirma a unicidade da revelação, nosso autor não o faz sobre a negação das demais manifestações de Deus no Antigo Testamento ou nas outras religiões extra-bíblicas. Ao contrário, essas realidades também fazem parte da única história humana que tem por fim a plena revelação de Deus já antecipada na ressurreição. Elas possuem o caráter de revelações parciais, na medida em que, não havendo identidade essencial com Deus, ainda assim fazem surgir a divindade de Deus sob um aspecto limitado em um dado caso. A parcialidade dessas revelações é evidente devido à sua pluralidade e unilateralidades, que exigem a complementação de outros aspectos, também eles parciais. Em todo caso, Pannenberg não considera as revelações parciais como meras antecipações ou prenúncios da única revelação, mas sim como parte interna e real da mesma revelação final. Aos cristãos é dado, em Jesus Cristo, o critério escatológico, definitivo, de Deus para medir a proximidade ou distanciamento de cada homem de sua destinação futura. Isso não significa, contudo, que todos os homens, que um dia Cristo reconhecerá como seus, devam tornar-se necessariamente cristãos. Ainda em pessoas que não se confessam crentes em Cristo, a fé e o amor dos cristãos descobre os sinais da pertença ao futuro de Deus anunciado em Cristo e, por isso, pode-se reconhecer neles o próprio Jesus.

---

<sup>14</sup> PANNENBERG, W. *Avvenimento di Salvezza e storia*. In: *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 30.

Essa convicção deve impedir qualquer tipo de intolerância da parte dos cristãos<sup>15</sup>.

Assim, no que diz respeito à compreensão da revelação como história, podemos afirmar que Pannenberg mantém, desde o início de seu labor teológico, algumas percepções fundamentais, que perpassam toda a sua obra. A primeira delas é que a revelação plena não acontece no princípio, senão no fim da história revelatória<sup>16</sup>. Depois, igualmente, ele afirma que a revelação na história é patente para todo aquele que tem olhos para ver, ou seja, possui caráter universal e seu sentido pode ser percebido, nos fatos que são anunciados pela tradição, de modo evidente<sup>17</sup>. Em terceiro lugar, Pannenberg afirma que a revelação universal da divindade de Deus não foi realizada na história de Israel, senão no destino de Jesus de Nazaré, o qual antecipa o fim e a destinação do homem<sup>18</sup>. A ressurreição de Jesus, portanto, responde aos dois questionamentos principais lançados pelo idealismo alemão à pretensão de universalidade do cristianismo. A ressurreição é um fato histórico, singular, que possui caráter absoluto e, ao mesmo tempo, evento escatológico, não superável por nenhum outro, justamente por seu caráter antecipatório do fim da história<sup>19</sup>.

A partir dessa síntese da proposta fundamental de Pannenberg, cabe agora rever o tema da relação entre fé e razão, sempre permeado de tensões ao longo da história da teologia. Segundo nosso autor, deve-se deixar para trás qualquer

<sup>15</sup> Para a valorização teológica que Pannenberg faz do conceito de religião e sobre a relação da sua pluralidade com a absolutez do cristianismo, cf. Id., *Teologia Sistemática I*, p. 149 passim. Para uma utilização da obra de Pannenberg na avaliação teológica do pluralismo religioso, cf. LÖSEL, S., *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious pluralism: the anticipation of divine absoluteness?*. In *Journal of Ecumenical Studies* (XXXIV/4), p. 499 et. seq.

<sup>16</sup> PANNENBERG, W. *Rivelazione come storia*, p. 169 et. seq (2. tesi).

<sup>17</sup> Ibid., p. 173 et. seq (3. tesi).

<sup>18</sup> Ibid., p. 179 et. seq (4. tesi).

<sup>19</sup> Em diálogo com a filosofia pós-metafísica, e tendo como principal interlocutor M. Heidegger, J.-Y. Lacoste também propõe o evento pascal como resposta teológica a uma aporia da filosofia contemporânea aparentemente insolúvel: a protensão do homem para o horizonte absoluto da morte de um lado e a exigência de um Absoluto transcendente como postulado inscrito no modo de ser específico do espírito e que se manifesta, concretamente, na dimensão ética. A ressurreição opera uma reorganização radical das relações entre o espírito e o mundo, tornando possível a constituição de um discurso sobre o homem a partir de um lugar hermenêutico que se situa para além da morte: a nova vida do ressuscitado. Tendo como centro a realidade da páscoa, é possível pensar de modo original o tempo e a ultimidade ontológica da morte. O conceito de mundo, como englobante último da existência humana, cede lugar ao conceito de criação, em sua mais viva dimensão cristológica. Cf. LIMA VAZ, H.C., *Um itinerário para o Absoluto in Escritos de Filosofia III*. In: *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*, p. 255 et. seq.

formulação da relação entre fé e razão que possa parecer relação entre racionalidade (razão) e irracionalidade (fé)<sup>20</sup>. É preciso afirmar, antes do mais, que existem diversos tipos de razão e que o homem moderno é configurado a uma razão de tipo histórico. Esse modelo de razão procura o significado das coisas particulares no horizonte de totalidade do seu futuro. Isso significa que a razão histórica é orientada para o futuro, como de resto o é a fé, por causa de sua dimensão escatológica. Apesar de sua distinção, razão e fé estão em continuidade e não em contraste. A distinção está em que a fé encontra-se orientada para o futuro escatológico, surgido prolepticamente na história de Jesus e em seu destino. A fé, assim, leva à expressão o inexprimível pela razão.

Subordinada à questão da relação entre fé e razão, está aquela da relação entre fé e saber. A dificuldade desse problema reside no fato de que a relação entre fé e saber, posta de modo direto e imediato, não é solúvel, visto que não se verifica, de fato, em forma direta. Essa relação, assim apresentada, já representa uma abstração. A cognição da revelação de Deus na história que mostra a sua divindade deve ser o fundamento da fé. Contudo, embora o conhecimento da história seja modificado pela pesquisa e chegue-se, assim, a novas imagens dos fatos históricos, a fé continua idêntica a si mesma. Ela é independente das formas particulares de cognição da história, pois lança-se sobre o acontecimento mesmo e sobre o Deus que se revela nele. Assim, se é verdade que somente o conhecimento da revelação de Deus – ainda que por enquanto confuso e envolto em dúvidas – pode ser o fundamento da fé, também é verdade que só a confiança em Deus, que o segue, torna participante da salvação. Pannenberg afirma, por princípio, que uma inteligência da revelação, que a veja em oposição ao conhecimento natural, corre o perigo de confundir a revelação com um saber gnóstico secreto. Isso não significa que a fé seja supérflua para o conhecimento da revelação de Deus nos eventos que mostram sua divindade. Ao contrário, o estreito nexos entre revelação e salvação encontra-se manifesto exatamente aqui<sup>21</sup>. Para o homem, criado em abertura para o mundo e, através desse, para Deus, a revelação significa salvação, cumprimento de sua destinação à comunhão com o Criador. Todos os bens

<sup>20</sup> PEDRAZZOLI, M. *Intellectus Quaerens Fidem*: fede-ragione in W. Pannenberg. Il problema della credibilità, con riferimento ai contributi di Rahner, Blondel e Pascal, p. 122 et. seq.

<sup>21</sup> PANNENBERG, W., *Intellezione e Fede*. In: Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática, p. 251 et. seq.

salvíficos concretos oferecem a salvação na medida em que são mediações da comunhão com Aquele que não tem fim. Todavia, a revelação de Deus abre ao homem a possibilidade de uma nova comunhão com Ele somente quando lhe comunica força para não mais fechar-se em si mesmo e tornar-se aberto, ex-cêntrico. Nesse sentido, o caráter salvífico da revelação de Deus é conexo essencialmente com o seu caráter proléptico. Uma antecipação proléptica, histórica, da revelação escatológica de Deus é igualmente o apelo a uma escolha, possibilidade de participação na comunhão com Deus. Essa escolha se faz, concretamente, na fé depositada sobre o futuro de Deus manifestado em Jesus Cristo.

### 2. 3. Cristologia e Antropologia

Para W. Pannenberg, a antropologização da idéia de Deus e a relativa concentração antropológica da oposição ateísta conferiram à antropologia teológica, na atualidade, o papel de teologia fundamental<sup>22</sup>. Ele analisa os dados da antropologia desenvolvida por Max Scheler e percebe a relevância teológica do fenômeno da abertura ao mundo, demonstrando as razões que justificam a compreensão dessa realidade como expressão da referência do homem ao infinito que transcende e abarca todo dado finito. Esse horizonte infinito é o lugar último onde a auto-transcendência humana pode ver o seu cumprimento e a totalidade em direção à qual se volta em todos os seus confrontos com as coisas finitas. Assim, a resposta definitiva ao problema existencial do homem é Deus mesmo e o futuro que, por Ele, se abre ao homem que desenvolve uma atitude de confiança perante a vida. O futuro de Deus dá resposta ao problema do fenômeno da estrutura humana essencialmente aberta ao mundo e ao que há de vir. Esse problema, percebido e potencializado na filosofia da esperança de E. Bloch, encontra uma resposta satisfatória somente no plano teológico, visto que o primado do futuro e de sua novidade só são assegurados se o ‘regnum venturum’ está ontologicamente fundado sobre si mesmo e não somente confiado às tendências latentes no

<sup>22</sup> Id., *Discurso su Dio e critica ateistica*. In: *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 449 et. seq ; Id., *Antropologia in prospettiva teologica*, p. 11 et. seq.

processo histórico<sup>23</sup>. Para o teólogo, o reino que há de vir deve ser compreendido biblicamente como o reino de Deus.

Segundo Pannenberg, o futuro ainda não foi pensado, na teologia cristã, como modo de ser de Deus, apesar da estreita afinidade que, na mensagem de Jesus, observamos entre Deus e o senhorio divino. Bloch ofereceu o instrumental filosófico para pensar o Deus bíblico como potência do futuro. Usar tal conceito para tentar uma definição de Deus não significa renunciar à sua eternidade, ainda que se deva reconceituá-la. Se Deus pode ser pensado como o futuro também do passado mais distante, então Ele existe antes do nosso e de qualquer outro presente, ainda se manifestará de modo definitivo a própria divindade somente no futuro do seu reino. Deus é aquele futuro que, com poder, se manifesta já em cada presente. A futuridade de Deus implica assim a sua eternidade.

Deus, como potência do futuro, não é o onipotente que anula a liberdade do homem. Ao contrário, é próprio da potência do futuro liberar o homem de seus ligames com o dado presente e abri-lo às suas mais verdadeiras possibilidades, à sua liberdade. Aqui a análise teológica de Pannenberg se encontra com sua teoria antropológica: Deus como potência do futuro e o homem como abertura ao mundo. A teologia deve compreender Deus mesmo como a origem da liberdade, como a realidade que torna possível a subjetividade humana. Se Deus é pensado dessa forma, ele agora se apresenta como o garante da liberdade do homem e não como seu antagonista ou concorrente.

Ora, a liberdade humana é garantida por Deus justamente porque é na comunhão com Ele, baseada sobre o dado de sua estrutura extática, que o homem realiza sua destinação, sua identidade. Segundo a perspectiva da antropologia cristã, o homem natural não é livre, pois sua não conformação à vocação de excentricidade, e conseqüente estruturação ego-cêntrica da vida, não permite que ele coincida com sua destinação<sup>24</sup>. Para torná-lo livre, o homem tem necessidade de um ato que o liberte e o conduza ao verdadeiro eu. Para Pannenberg, esse conceito cristologicamente fundamentado de liberdade foi muitas vezes suplantado pelo

<sup>23</sup> Id., *Il Dio della speranza*. In: Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática, p. 431 passim-444; GIBELLINI, R., op. cit., p. 164 et. seq.

<sup>24</sup> PANNENBERG, W., op. cit., p. 116 et. seq.

conceito de liberdade de escolha. Por outro lado, na história do pensamento contemporâneo, a idéia de uma liberdade transcendental, antecedente a toda experiência concreta do sujeito, confrontou a concepção cristã de liberdade, fundada sobre a experiência salvífica de Deus em Cristo, que reconduz o homem à identidade consigo mesmo e com a sua destinação. Essa identidade, que o homem ainda não possui e que só pode encontrar para além de si mesmo, está em Deus e no novo Adão, no homem unido a Deus.

Para a fé cristã, Jesus, o homem novo, não se opõe simplesmente ao homem velho, natural. Ele é homem novo enquanto realiza em si a determinação inicial de um homem destinado à comunhão com Deus<sup>25</sup>. Pode-se dizer que ele é homem novo por causa do seu modo absolutamente singular de viver a realidade do homem natural. Esse traço peculiar do ser humano de Cristo radicava-se na sua missão divina, na sua vocação de anunciar o reino iminente de Deus. É característico, antes de tudo, o seu modo de distinguir entre futuro de Deus e presente próprio. Ademais, Jesus empenhou todo o seu ser para transcender a si mesmo e inserir-se no futuro divino. Exatamente por causa dessa atitude, o futuro de Deus se fez nele presente. É o auto-transcender-se que caracteriza a concepção cristã de liberdade. Distinguindo-se de Deus e do seu futuro, Jesus realizava a própria missão divina em união com Deus. Essa é a origem histórica e a norma permanente daquilo que nos nossos dias recebe o nome de personalidade, se com esse termo se procura significar que o indivíduo não é pessoa só por si mesmo, mas como eu referido a um tu. Essa concepção dialógica da pessoa, pela qual o eu não é pessoa por si mesmo mas por outro de si mesmo, um tu, tem suas raízes no conceito de pessoa evoluído do contexto trinitário<sup>26</sup>. Essa transposição do pensamento trinitário para a antropologia, que caracteriza o personalismo moderno, é deficiente quando, a constituir o eu na sua personalidade, está o tu dos relacionamentos inter-humanos e não mais Deus. O homem não pode e não deve deixar-se determinar pelo tu do seu próximo da mesma forma absoluta que Jesus demonstrava na sua confiança no futuro do Pai. Somente quando o tu inter-humano se distingue de Deus e, com o seu existir, se orienta a esse Deus dele distinto, o eu pode perceber presente o próprio Deus. Então, sobre o fundamento

<sup>25</sup> Id., *Il fondamento cristologico dell'antropologia Cristiana*. In: Concilium 9, p. 1074 et. seq.

<sup>26</sup> Id., *Teologia e Filosofia*, p. 100 et. Seq. ; Id., *O homem, imagem de Deus?* In: Fé e Realidade, p. 57 et. seq.

do tu inter-humano, constitui-se a personalidade, porque através do próximo chega ao eu o amor libertador de Deus, como fizeram experiência em Jesus aquelas pessoas que dele se aproximaram com fé.

Pannenberg afirma, portanto, que se deveria reconhecer à cristologia um significado constitutivo para a antropologia *in genere*<sup>27</sup>. O significado essencial da revelação de Deus é a salvação dos homens, o cumprimento de sua destinação e do seu ser. Jesus, como revelação de Deus por força da sua ressurreição, é também a revelação do ser-homem do homem, da sua destinação à ressurreição e à comunhão com Deus como cumprimento de toda esperança humana. Essa linha de pensamento é lógica, visto que um evento de revelação totalmente descontínuo com a estrutura fundamental do homem e com sua destinação primeira não poderia oferecer nenhuma contribuição positiva ao problema da natureza humana, que acompanha a humanidade por todo o desenvolvimento da história. Que a história e o destino de Jesus, entendidos como revelação, sejam chamados a oferecer uma sua própria contribuição constitutiva ao problema do homem, não se manifesta no fato de que esses ponham um início absolutamente novo; é verdadeiro, ao contrário, que essa história e esse destino transformem, assumindo-a, a realidade já presente no homem e, assim, as perguntas que este levanta a respeito da própria natureza.

A cristologia, portanto, é necessária para uma auto-compreensão do homem. Esse, agora, é entendido como história orientada para o futuro aparecido em Cristo, e sua situação inicial e natural como abertura a essa destinação. Aqui se supõe que, com Jesus, apareceu no mundo vital do homem algo que lhe conferiu um novo conteúdo, não acessível de outro modo, e assim também uma nova compreensão do seu fim. Para Paulo, essa novidade consiste na vitória sobre a morte e na vida surgida com a ressurreição de Jesus. Essa nova vida é estavelmente ligada com a origem criadora de todo vivente, o Espírito de Deus: penetrado pelo Espírito, Cristo mesmo é, agora, espírito vivificante (1Cor 15, 45). A teologia patrística, que qualificava a imortalidade como um bem salvífico participado no segundo Adão, movia-se sem problemas nessa perspectiva paulina, especialmente quando, com Irineu, confutava a concepção platônica, segundo a

<sup>27</sup> Id., *Cristologia: lineamenti fondamentali*, p. 245 et. seq.

qual a alma era por si mesma imortal. Só com Cristo abre-se ao homem a possibilidade de não morrer, não somente na alma mas também no corpo. Desse modo o homem é compreendido como história orientada para a vida que em Cristo se manifestou. À luz dessa esperança, também a vida e a morte, referidas agora à cruz de Cristo, são positivamente valorizadas como passo necessário para a glorificação na vida eterna<sup>28</sup>.

Não podemos esquecer que, para Pannenberg, a ressurreição é o fundamento da fé que reconhece na história e no destino de Jesus o acontecimento da definitiva revelação de Deus na história<sup>29</sup>. Na tradição ocidental, dois conceitos interpretaram o além da vida mortal: a doutrina grega da imortalidade da alma e a esperança judaico-cristã da ressurreição dos mortos. A antropologia moderna, para Pannenberg, substituiu a doutrina da imortalidade da alma pelo conceito de abertura ao mundo como aquilo que distingue o homem dos animais. Esse dado da antropologia torna verdade razoável a ressurreição dos mortos, uma idéia que, através da religião persa, chegou ao judaísmo e, por esse, ao cristianismo e ao islamismo. Para o cristão, a esperança na ressurreição não é a simples expectativa por um futuro indefinido, mas sim algo concretamente definido pelo destino de Jesus de Nazaré. Por conta dessa esperança, a abertura ao mundo torna-se também abertura além da morte.

As primeiras comunidades cristãs interpretaram a ressurreição de Jesus como o primeiro ato da ressurreição universal dos mortos e do fim do mundo. Todas as primitivas afirmações a respeito da ressurreição de Cristo estão ligadas ao relacionamento desse evento com o fim próximo do mundo e com a ressurreição final. Por isso, os cristãos perceberam que, na ressurreição de Jesus, estava já presente o tempo do fim e que se confirmava, desse modo, a sua pretensão pré-pascal acerca do julgamento levado a efeito pelo Filho do homem, o qual se baseia sobre o testemunho dado diante dos homens a respeito do próprio Jesus<sup>30</sup>. A partir dessa compreensão, todo o agir salvífico de Jesus anterior à

<sup>28</sup> A respeito do problema da conciliação das idéias de imortalidade da alma e ressurreição e sua repercussão na teologia cristã, CULLMANN, O., *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos: el testimonio del Nuevo Testamento*.

<sup>29</sup> SEQUERI, P.A., *La storia di Gesù come rivelazione di Dio: ontologia della trascendenza e della immanenza di Dio nella cristologia di W. Pannenberg*, p. 202 et. seq.

<sup>30</sup> PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 389 et. seq.

páscoa é interpretado como uma operação antecipada do juízo futuro. Jesus, o Messias, media o senhorio de Deus entre os homens, refundando o conceito do direito de Deus (que deve prevalecer no dia do juízo) com o conceito de amor, o qual derruba as barreiras entre Deus e os homens e entre os homens entre si. Com Jesus, acontece a virada da Lei ao Evangelho, da rigidez da lei à liberdade criadora do amor, que dá cumprimento à intenção do direito da lei, quebrando, contudo, a sua forma. O reino de Deus, que apareceu em Jesus, é o reino do verdadeiro direito fundado sobre o amor.

Com o retardo da parusia, a ressurreição de Jesus passa a ser entendida pelas comunidades não mais como início, mas como antecipação real da ressurreição universal, objeto e parte essencial da pregação apostólica. A ressurreição, como último êxito do destino de Jesus, faz parte de sua história e é, assim, o fundamento que decide sobre o seu real significado. Que os evangelhos tenham sido escritos a partir do ponto de vista da ressurreição não é um verdadeiro problema, visto que toda unidade e seqüência histórica só pode ser compreendida na sua completude e a partir do seu fim. Enquanto revelação de Deus, por sua ressurreição, Jesus é também a revelação da essência humana, da destinação do homem. Em todas as etapas de seu percurso histórico – missão, aceitação da morte, glorificação – ele é também o representante dos homens diante de Deus.

Enquanto a ressurreição de Jesus realizou nele o cumprimento escatológico da história, que ainda não se realizou nos outros homens, tal evento assume, claramente, a conotação de um evento proléptico. A fé que anuncia a definitiva revelação de Deus em Jesus ressuscitado conserva, também ela, uma estrutura proléptica. O anúncio evangélico é um discurso que, no presente, fala daquilo que permanece sob o sinal da esperança. Tal esperança, contudo, encontra-se definitivamente garantida pelo fato de que, nessa mesma ressurreição, o fim já se fez atuante na história, permitindo que o futuro de Deus chegue à sua máxima proximidade, tornando-se presente a cada etapa da história.

## **2.4. Igreja e Ecumenismo**

Uma profunda sensibilidade ecumênica marcou a produção teológica da última metade do século XX, bem como a prática missionária e as estruturas internas das mais representativas confissões cristãs. Ao longo desse tempo, teólogos das mais diversas denominações procuraram expressar, de forma relevante para o homem contemporâneo, o dado da fé cristã, com fidelidade às suas tradições confessionais mas abrindo-se às contribuições e questionamentos nascidos no contato com outras comunidades eclesiais. Entre esses teólogos, merece especial destaque W. Pannenberg.

A busca pela unidade dos cristãos tornou-se um desafio irrenunciável às igrejas do nosso tempo. Frente ao mundo, o empenho pela unidade transcende preocupações internas ao próprio cristianismo e assume o caráter de um serviço pela unificação da humanidade. Assim se expressava o Conselho Ecumênico das Igrejas Cristãs através dos pronunciamentos da Comissão de Fé e Constituição em Bristol (1967) e da Assembléia Geral em Upsala (1968)<sup>31</sup>. Já nas alocuções e estudos preparados por ocasião da Assembléia, notava-se que a percepção do diálogo ecumênico como serviço para a unidade mundial não poderia ser fruto de um superficial e entusiástico otimismo ético-social, mas deveria ser o corolário da compreensão desse mesmo diálogo como busca da concretização da identidade da igreja como “sinal da unidade futura da humanidade”. Certamente que a igreja não é um fim em si mesmo e que nela deve manifestar-se, já agora, a futura comunhão do Reino de Deus, que abraçará toda a humanidade renovada pelo juízo de Deus<sup>32</sup>.

Essa compreensão do movimento ecumênico e de seu papel frente às necessidades de uma humanidade ferida pela discórdia é conforme ao espírito do Concílio Vaticano II que, na Constituição *Lumen Gentium*, afirma que a igreja é, em Cristo, “como um sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”<sup>33</sup>. Em seu caráter sacramental está a

<sup>31</sup> CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE. *Ecco, io faccio nuove tutte le cose*. In: *Enchiridion Oecumenicum* 5, p. 346 et. seq. O texto inclui a mensagem final da Assembléia, os relatórios das sessões e das comissões e documentos suplementares.

<sup>32</sup> PANNENBERG, W., *Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad*. In: *Ética y eclesiología*, p. 247 et. seq.

<sup>33</sup> LG I, 1; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, op. cit., *Rapporti della prima sezione*, n. 19. Cabem aqui duas observações de cunho metodológico. Em primeiro lugar, sabemos que o modelo ecumênico proposto pelo Conselho Mundial das Igrejas Cristãs (CMIC) não coincide

impossibilidade de a igreja entender-se como um fim em si mesma, orientando-se, ao contrário, para o advento do Reino de Deus entre os homens. “A esperança do Reino tem como conteúdo a unidade da humanidade, isso é, a comunhão dos homens na paz e na justiça. Como sinal eficaz dessa esperança, a igreja, enquanto fiel à sua origem e à sua essência divina, serve à justiça entre os homens”<sup>34</sup>.

As cisões no interior do cristianismo, portanto, e as dificuldades em superar o afastamento entre as diversas confissões, são um impedimento para a realização da vocação da igreja a ser sinal diante da humanidade. O movimento ecumênico não pode ser entendido somente como o incômodo desinstalar de certas formas de organização das diversas comunidades, mas acima de tudo como uma necessidade até mesmo para a subsistência e credibilidade da igreja. Seu escopo é dar visibilidade, no mundo atual, àquela igreja, objeto de fé, capaz de ser sacramento de unidade diante de uma humanidade dividida<sup>35</sup>.

A unidade desejada entre os cristãos, contudo, só é viável no presente das igrejas através do respeito ao pluralismo das comunidades existentes e do seu recíproco reconhecimento, que deverá gerar novas formas de expressão da sua comunhão. Segundo Pannenberg,

*“A unificação cristã, hoje, não é possível como superação da pluralidade das igrejas cristãs e suas tradições teológicas com o fim de promover uma nova uniformidade na doutrina e na constituição eclesiástica. A impossibilidade de tal uniformidade não constitui uma deficiência na situação ecumênica. Ao contrário: exatamente nela está a chance da compreensão e do acordo ecumênicos da cristandade. Se o complexo da cristandade, hoje, formasse uma igreja da unidade com doutrina*

---

plenamente com a visão católica do ecumenismo. Aqui, para que possamos utilizar aquilo que é proposto pelo texto da IV Assembléia do CMIC, basta o ato de que a igreja católica também está empenhada no diálogo ecumênico e que, de forma genérica, as divisões entre aqueles que proclamam o senhorio de Jesus Cristo são um contra-testemunho para o mundo. Em segundo lugar, alertamos para o uso indiscriminado que fazemos dos termos igreja e igrejas ao longo de todo o trabalho. Esses termos explicitam a auto-compreensão que as comunidades cristãs têm de si mesmas, e não o conceito particularmente preciso que a igreja católica possui do termo. A respeito do relacionamento da igreja católica com o CMIC e suas concepções particulares do movimento ecumênico, são interessantes as palavras de R. Tucci em sua intervenção na IV Assembléia Geral, “Movimento Ecumênico, CEC e CCR” in Ibid., n. 758-795.

<sup>34</sup> PANNENBERG, W., op. cit., p. 248.

<sup>35</sup> Ibid., p. 125 et. seq.

*rigorosamente unitária, com constituição hierárquica uniforme e liturgia única, tornar-se-ia uma ameaça para todas as religiões não cristãs. Essa seria exclusiva em direção ao exterior, na mesma medida em que seria uniforme no interior. Isso significa que tal igreja não poderia vir a ser sinal para a unidade da humanidade”<sup>36</sup>.*

Pannenberg considera que afirmar a igreja como sacramento, isto é, sinal eficaz do futuro comum da humanidade no Reino de Deus, ajuda a superar uma falsa alternativa na compreensão do que seria o empenho ecumênico<sup>37</sup>. Para uns, a futura unidade da humanidade deve ser entendida só como promessa, ou seja, como obra de Deus que os homens devem simplesmente receber e acolher. Para outros, é mandato da igreja também produzir essa unidade. Para nosso autor, produzir a unidade não está nas mãos dos homens, mas esforçar-se por ela decorre do caráter sacramental da igreja, enquanto sinal eficaz dessa determinação futura da humanidade. No seu caráter de sinal, está a impossibilidade para a igreja de entender-se como fim em si mesma, orientando-se ao contrário para o advento do Reino de Deus entre os homens<sup>38</sup>.

A igreja é presença antecipatória, na sociedade, do destino humano; ela é antecipação da humanidade nova e representa o destino de toda a humanidade, a meta da história. Sem dúvida que a igreja não é o reino e nem sequer a presente realização do reino; ela está a seu serviço. O reino é o futuro do mundo doado por Deus, enquanto que a igreja se encontra em uma posição pioneirística no avançar em direção a esse futuro. O senhorio de Deus, manifestado em Jesus Cristo, constitui-se como a realização do propósito de Deus referente a toda a humanidade.

<sup>36</sup> Ibid., p. 249.

<sup>37</sup> Id., ?*Cristianos sin iglesia?*. In: *Ética y eclesiología*, p. 113 et. seq.

<sup>38</sup> LG I, 5.