

4.

Um nexó fundamental para o diálogo ecumênico: justificação e batismo

4.1. Uma correlação fundamental: fé e justificação

A pesquisa histórico-crítica empreendida por Pannenberg, ao analisar a doutrina da justificação no contexto das controvérsias da Reforma, levou-o a afirmar que, tanto a teologia tradicional das igrejas reformadas como a teologia católica que transporece no decreto tridentino, possuem uma defasagem em relação ao testemunho paulino a respeito da justiça da fé. Seja uma como outra impostação confessional estão marcadas por notáveis carências. De fato:

“O decreto tridentino não percebeu em profundidade a importância determinante que, com o batismo, a fé assume no relacionamento entre o regenerado e Deus. O front reformador, por sua vez, não prestou a necessária atenção à relação “justificação e batismo” e, à diferença de Paulo, fundou a justiça da fé sobre o ato declaratório da justiça”¹.

A tarefa a que se propõe este estudo é explicitar como a percepção da doutrina paulina da justificação por Pannenberg, e sua análise das diferenças que emergem nas diversas impostações confessionais, auxilia no caminho de um mútuo reconhecimento de tradições distintas, não mais entendidas como antagônicas, mas sim como complementares, na aproximação ao testemunho bíblico. Para isso, serão analisados agora alguns conceitos chaves na teologia de Pannenberg.

Em primeiro lugar, será visto que conceito de fé permeia todo o corpo da teologia do autor. A correlação fundamental entre fé e justificação só se torna clara quando esse conceito é compreendido em algumas relações importantes como “fé e história” e “fé e comunidade”. Assim poderá se entender, posteriormente, a relação fundamental entre justificação e batismo, o sacramento

¹ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 253.

da fé. Por fim, será analisada aquela noção mais fundamental de fé como o ato extático que possibilita ao crente uma vida além de si mesmo, em Cristo. A partir de então será possível compreender em que sentido se deve utilizar a expressão “justificação pela fé”. Será esse o segundo passo deste capítulo.

4.2. O conceito de fé em Pannenberg

Para Pannenberg, fé é antes de tudo um modo de aproximar-se da verdade. O conceito hebraico de verdade (emet) significa estabilidade, referindo-se a algo sobre o qual se pode edificar com segurança. Fé (he'emin), por sua vez, significa a confiança que nasce do conhecimento daquilo que é estável e que, garante solidez e consistência².

Dois elementos importantes emergem do conceito de verdade e se relacionam com o conceito de fé. Em primeiro lugar, a verdade, no sentido semita, é algo que se torna evidente no futuro; o conceito de verdade é algo temporalmente condicionado. Ao contrário da noção grega (na qual a verdade se dá no interior das coisas, por detrás das aparências mutáveis; uma verdade atemporal, que não deixa de ser também um elemento de estabilidade e segurança), na noção semita a experiência da verdade, da estabilidade, é sempre algo que só se poderá provar no futuro, na medida em que só no futuro algo poderá se mostrar realmente garante de estabilidade e imune à caducidade³. Ora, em última análise só o próprio Deus poderá oferecer tal segurança, sendo acessível no presente apenas mediante a antecipação confiante da fé.

Em segundo lugar, não se pode esquecer que o povo de Israel era constantemente chamado a recordar as muitas vezes em que já experimentara a fidelidade de Deus (Ex 14, 31; Is 7, 8). Lançar a sua confiança em Deus no futuro, para o povo de Israel, era possível porque o Senhor havia já manifestado em sua história que era merecedor de crédito. Isso implica que a abertura confiante ao

² PANNENBERG, W., *Che cos'è la verità?* In: *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 229 et. seq. ; Id., *Teologia Sistemática* 3, p. 149.

³ As semelhanças e dessemelhanças entre o conceito hebraico e grego de verdade e suas ressonâncias no discurso cristão, mas também em toda a filosofia ocidental, são tratadas no artigo citado na nota anterior e em PANNENBERG, W., *Fede e Ragione* in *Questione Fondamentali*, p. 276 et. seq.

futuro, que caracteriza a fé como aproximação à verdade e estabilidade de Deus, não se opõe simplesmente ao saber que é oferecido pelo conhecimento do passado. Ao contrário, a fé dá um novo sentido ao saber histórico, na medida em que esse se estabelece como antecipação da verdade futura. A fé não está em oposição àquele logos que procura encontrar dentro das coisas algo de seguro, enquanto toda estabilidade que pode ser experimentada no presente só é possível como antecipação de uma verdade futura, a qual é objeto da fé. Nesse sentido:

“a estabilidade do Deus bíblico não é mais disponível em precedência (como é, ao contrário, um existente atemporal, sempre “concentrado no presente”), mas é descoberta vez por vez, e de modo sempre novo, em cada fase da história. Essa estabilidade resulta certa no futuro somente pela autodoação confiante da fé: da fé, naturalmente, que é fundada sobre a experiência de uma fidelidade e solidez de Deus já comprovadas pelas intervenções históricas da sua providência”⁴.

Por tudo isso, compreende-se a consideração que Israel mostra pelo crer, em face da relação que este assume com o tempo e com a verdade. Enquanto cabe ao futuro dizer o que realmente é estável, a verdade é objeto da fé. Se aqui se supõe que o futuro está sempre ligado ao “novo” que ainda não se pode conhecer com certeza, isso não quer dizer que para a fé é indiferente uma primeira aproximação cognitiva de alguma verdade confiável. Conhecer e saber são um componente essencial da fé de Israel, a qual pressupõe sempre uma tomada de conhecimento de Deus nas obras por ele realizadas. A realidade divina não é conhecida exclusivamente por um ato de fé. Para conhecer a Deus é necessário confiar-se a Ele, deixar-se guiar por Ele na história e assim experimentar seu poder. Exatamente essa experiência leva a repor continuamente a confiança nele. A fé permanece sempre referida a um conhecimento, ainda que inicial, da verdade confiável.

A dinâmica de fé apresentada até aqui vale também para a concepção cristã de fé. O convite de Jesus a se ter fé, diante do advento iminente do Reino, pressupõe uma concepção de Deus que é própria da tradição hebraica a que nos

⁴. PANNENBERG, W., *Che cos'è la verità?* In: *Questioni Fondamentali*, p. 235.

referimos. Em Paulo, a fé dos cristãos se funda sobre a salvação futura, aquela que deriva da comunhão com Cristo e que implica a certeza de que o Senhor ressuscitado vive para sempre. Para Paulo, o fato mesmo da ressurreição de Cristo é objeto fé. Neste caso, a fé assume um dado comunicado por via histórica, mas que implica a confiança no futuro de Deus que se abre a partir de então. Neste sentido, então, a fé se apresenta como alguma coisa de intermédio entre um conhecimento inicial e a contemplação de Deus completa e definitiva (1Cor 13, 12)⁵.

É importante perceber nesse ponto que a concepção cristã de verdade, e mesmo aquelas concepções filosóficas que no ocidente lhe são devedoras, harmoniza elementos das duas matrizes culturais expostas até aqui. Um elemento importante se destaca, contudo, no que se refere ao destino de Jesus de Nazaré como solução para o problema da verdade. Tanto a concepção hebraica da verdade, que privilegia a fé como elemento de aproximação ao que é verdadeiro, quanto à grega, que privilegia o saber e o conhecimento, supõem a unidade do *vero* como pressuposto para a sua compreensão, ou seja, para a sua subjetivação. De fato, tanto num caso como noutro, só a origem única do real, um Deus que tudo abraça e que a tudo dá consistência, pode ser a própria verdade. Mas a unidade do real deve, por sua vez, ser assumida como história, o que faz da unidade do *vero* um processo histórico que só pode ser compreendido à luz de seu fim. Ficam assim incluídas nesse processo a contingência dos acontecimentos e a abertura ao futuro.

E, segundo Pannenberg, somente a revelação proléptica de Deus em Jesus Cristo corresponde estruturalmente à unidade do *vero*, podendo ser por nós reconhecida como antecipação da verdade única⁶.

⁵ Pannenberg vê em João uma relação análoga entre fé e conhecimento: assim como o conhecimento do amor de Cristo é considerado o fundamento da fé (1João 4, 16), esta por sua vez gera um novo conhecimento de Deus (João 10, 38). Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 151 et. seq.

⁶ O conceito de verdade assumido por Pannenberg reconhece no fim do processo histórico o “momento” por excelência de sua apreensão, enquanto só o futuro último exprimirá, de modo definitivo, o verdadeiro significado de cada evento singular. Toda afirmação de certeza, seja de fé, seja meramente racional, só é possível como antecipação desse futuro. Assim, Pannenberg insere numa perspectiva escatológica a natureza histórica da razão e permite à fé um discurso em consonância com esta. Interceptam-se, aqui, três motivos fundamentais da teologia de Pannenberg: a unidade e unicidade da revelação, baseada na unidade do fundamento e do fim da história no Deus único; o caráter proléptico do destino de Cristo enquanto revelador do destino de toda a

O que é decisivo na fé, portanto, é a relação que ela estabelece com o tempo, com o futuro que Deus iniciará e com Deus mesmo. Pannenberg credits a Lutero ter redescoberto, na teologia cristã, a estrutura temporal da fé ao identificá-la essencialmente como confiança na promessa de Deus⁷. Endereçando a fé à promessa, o objeto desta deixa de ser o Invisível em sua generalidade, e passa a ser a Palavra, sobre a qual se firma a confiança nas intenções divinas de salvação. Para Lutero, a palavra concreta da promessa explicita os sentimentos de Deus em relação ao homem. Desse modo, através do conceito de promessa, identificam-se o objeto e o conteúdo concreto da fé, visto que, na medida em que se dirige à promessa, a fé refere-se a Deus mesmo em suas obras e em seus juízos, o que dá um caráter de imediatez ao relacionamento do crente com Deus: o crente confia em Deus enquanto se confia à sua promessa. Neste sentido, a revelação de Deus no destino de Jesus Cristo é motivação de fé, devido ao seu caráter promitente em relação ao destino de todo homem.

A fé que acolhe a promessa, na medida em que assente à Palavra que a contém, é confiança na benevolência que Deus nos mostra em Cristo como antecipação do nosso destino último⁸.

Na teologia de Pannenberg, a estrutura antecipatória da fé (enquanto referência confiante ao futuro) corresponde à estrutura mesma do evento “Cristo”,

humanidade; a compatibilidade entre fé e razão num mesmo processo histórico. Além do artigo citado na nota 3, a correlação dessas temáticas fica clara na *Introdução*, preparada por Pannenberg para a edição de VV.AA., *Rivelazione come Storia*.

⁷ PANNENBERG, W. op. cit., p. 152.

⁸ Segundo Pannenberg, a escolástica latina habitualmente interpreta a fé como assentimento prestado à divina autoridade da doutrina da Igreja. É claro, como em Tomás de Aquino, que o ato de assentimento da fé não se refere simplesmente ao conteúdo doutrinário que se deve considerar verdadeiro, mas a Deus mesmo, que enquanto suprema verdade é o objeto formal da fé. Para nosso autor, nesse caso, o nexos que liga o ensinamento da igreja e a realidade pessoal de Deus não apresenta a forma de uma interpelação pessoal de Deus ao homem. Aquilo que move a vontade ao assentimento, o amor a Deus, permanece externo ao objeto material. Portanto, a autoridade da igreja seria aceita à luz de uma vontade que se refere a Deus como ao bem supremo e pelo amor que se nutre por Deus. Ao contrário, quando se entende a fé como *fiducia promissionis*, esta, em seu objeto material, é referida imediatamente a Deus. O amor de Deus não é mais o motivo que explica o assentimento de fé orientado a qualquer outra coisa e a fé mesma se orienta para Deus e sua palavra. Assim, não conviria mais descrever a fé, como em Tomás de Aquino, como *fides caritate formata*, visto que agora objeto formal e material da fé coincidem. Para Pannenberg, a descrição tomaziana da fé reflete o processo psicológico da mesma, e não seu caráter lógico. Cf. *Ibid.*, p. 155 et. seq. A necessidade de distinguir a lógica da fé de sua psicologia já aparece como uma preocupação para Pannenberg em seu diálogo com P. Althaus. Cf. PANNENBERG, W., *Intelezione e Fede in Quesitoni Fondamentali*, p. 255.

de tal sorte que este só pode ser acolhido, em sua real natureza, pela fé. Exatamente por causa de seu sentido proléptico, contudo, não se pode perder de vista o caráter de passado do acontecimento “Cristo”, ainda que este qualifique o presente de forma escatológica, enquanto o determina pelo advento do senhorio divino. Isso acontece exatamente porque na sorte de Cristo está atuado, como antecipação, o fim da história. Dessa maneira o Deus de Israel é revelado como o único Deus de todos os homens, tornando possível a todas as nações acercar-se a ele com a confiança da fé. A fé suscitada pela revelação de Deus em Cristo não é cega confiança que somente pode ser justificada ou desiludida no futuro. Ao contrário, o cristão coloca sua confiança em Deus porque este se revelou na sorte de Jesus, que se torna assim o pressuposto do qual devemos estar certos o quanto possível. Uma compreensão da revelação que a veja em oposição ao conhecimento natural e lhe negue um fundamento sobre a história corre o perigo de transformar-se num saber gnóstico esotérico⁹. Para o pensamento gnóstico, a revelação não é disponível ao nous, mas supera sua capacidade e se apresenta somente ao pneuma. Em algumas correntes de gnose protocristã, a pistis tornou-se o análogo do pneuma gnóstico¹⁰, assumindo assim o lugar de algo suplementar ao conhecimento natural, capaz de acrescentar algo que carece aos fatos nos quais Deus se revela. O caráter escatológico do acontecimento de Cristo, ao contrário, deve permitir encontrar neste a autorevelação de Deus, sem que se deva presumir uma inspiração complementar.

Pannenberg articula a relação entre fé e conhecimento recorrendo à tríade *notitia – assensus – fiducia*, já presente na dogmática veteroprotestante. Veremos agora como se estabelece essa relação.

4.2.1. Fé e conhecimento histórico

A teologia protestante moderna comumente sustenta uma nítida contraposição entre a fé baseada sobre a promessa e o conhecimento dos conteúdos sobre os quais se deve dar assentimento, optando pela primeira e descartando o segundo. Para Pannenberg, deve-se excluir dois tipos de

⁹ Cf. PANNENBERG, W., *Tesi Dogmatiche sulla dottrina della rivelazione* in *Rivelazione come Storia*, p. 174 (3. Tesi).

¹⁰. Ibid., p. 190 (6. Tesi).

compreensão unilateral: de um lado, uma concepção doutrinalística ou consequencialista da fé, segundo a qual esta deve ser compreendida como mero “reter por verdadeiras” certas proposições que não podem ser objeto do conhecimento humano natural, mas somente assumidas por autoridade; por outro lado, deve-se rejeitar também aquela concepção pela qual a fé é entendida como decisão fiducial e pessoal, que não se determina por algum motivo cognitivo e comunal sob o plano da verdade objetiva, que se possa formular ou exprimir em proposições. Em Lutero estas unilateralidades ainda não estão presentes, pois a fiducia orientada diretamente a Deus está ainda fundada sobre o assensus a suas obras e juízos.

É fato que a teologia dos reformadores sempre distinguiu com clareza a fé salvífica, confiante na promessa divina, de uma simples tomada de conhecimento de conteúdos históricos, mantida à distância e sem algum envolvimento pessoal. Contudo, tal distinção jamais se constituiu como oposição entre *notitia* e *fiducia*. Se é verdade que a primeira em si mesma não basta, devendo ser acompanhada pelo assensus ao efeito que os fatos notificados têm sobre a história e sobre o indivíduo que os acolhe (o *pro me*, tão caro a Lutero), é igualmente verdadeiro que a orientação escatológica da fé para uma futura realização baseia-se sobre uma promessa seguramente dada¹¹. Para Pannenberg, enquanto Lutero vê em Jesus Cristo o conteúdo essencial da Escritura, é na história e no destino de Jesus que se encontra o fundamento da confiança, enquanto neles se revela o desígnio salvífico de Deus com relação aos homens. Tal história passa a ser, então, o motivo da fé e o conhecimento histórico constitui-se um pressuposto indispensável para a fé mesma.

A partir do Iluminismo e da constituição de uma nova ciência histórica, contudo, surge para a teologia a questão da possibilidade do acesso aos fatos históricos. A partir de então, a notícia histórica só permite formular juízos de probabilidade, visto que o conhecimento histórico passa a depender da capacidade de se reconstruir, cientificamente, aquilo que sucedeu no passado. Para muitos

¹¹ “Os homens também são advertidos de que aqui a palavra “fé” não significa apenas conhecimento histórico, tal como existe nos ímpios e no diabo. Significa, porém, fé que não crê unicamente na história, mas também no efeito do que aconteceu, a saber, neste artigo: a remissão dos pecados, isto é, que por Cristo temos graça, justiça e remissão dos pecados”. Cf. CA 20.

teólogos, a partir de então, coloca-se uma alternativa: ou encontrar por debaixo das narrativas bíblicas o que pode passar pelo crivo da nova pesquisa histórico-crítica ou dar à fé, entendida como confiança e como relacionamento pessoal do fiel com Deus, uma maior autonomia da história. Nesse caso, a referência histórica passa a ser um dado de menor importância para a experiência cristã da fé, que se alimentaria de si mesma e que, em alguns teólogos, seria mesmo o elemento de evidência que motivaria a plausibilidade das suposições históricas que a acompanham.

No contexto pós-iluminista, Pannenberg não deixa de se questionar a respeito das mediações de nosso acesso aos fatos históricos, mas entende que, para a teologia cristã, a fé sempre tem seu fundamento e pressuposto na revelação histórica de Deus. Para ele, a notitia dos fatos históricos nos quais Deus se revela, e o assensus pelo qual se reconhece que Deus se revela nesses fatos, constituem a premissa indispensável para uma fé fiducial. Considera-se que os momentos particulares do ato de fé são distintos, não se pode, contudo, isolá-los uns dos outros sem falsificar a essência mesma da confiança. Ou então, considerando-se lícito dilatar o termo fé a ponto de incluir nele também o conhecimento do motivo salvífico, ainda nesse caso o conhecimento do conteúdo de fé (notitia e assensus) permanece a premissa lógica da confiança sobre ele fundada¹². Para o autor, de um ou de outro modo, a estrutura tradicional de notitia – assensus – fiducia afirma uma fé que se funda por meio de um conhecimento precedente e descreve, assim, não só a lógica do ato de fé como é a única compreensão desse ato capaz de respeitar a índole histórica da revelação cristã. A fé, enquanto ato pessoal de confiança, em última análise refere-se somente a Deus. Contudo, esse relacionamento pessoal é mediado pela autorevelação histórica de Deus e por nossa tomada de conhecimento desta. Enquanto constantemente se refere à mediação histórica de seu relacionamento com Deus, o cristão sabe também referir-se ao Deus vivente, que não é somente a razão incompreensível de nossa existência criatural, como também Aquele que salva e leva a cumprimento o criado.

¹² Cf. PANNENBERG, W., *Intellezione e fede* in *Questioni Fondamentali*, p. 253 et. seq. Pannenberg, seguindo o uso do tempo da Reforma, identifica os termos fides e fiducia e funda a fé sobre um conhecimento antecedente.

Pannenberg não nega, contudo, que a mentalidade do homem moderno está marcada pela nova ciência histórica e pela sua forma de abordagem dos fatos do passado. É inconcebível, para o homem de hoje, aceitar um simples argumento de autoridade para referendar a veracidade de um dado histórico, o que seria razoável tanto na antiguidade como na idade média. Em que sentido a fé permanece independente das formas particulares de cognição da história, justamente devido ao seu caráter histórico, que lança raízes sobre os acontecimentos mesmos e sobre o Deus que neles se revela, é o que o autor explicita ao longo de todo o arco de seu trajeto teológico.

O conceito paulino de fé designa, antes de mais nada, o acolhimento à mensagem apostólica da salvação¹³. Esta, por sua vez, é fundada sobre a afirmação de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos, o que Paulo considera um saber (cf. Rm 6, 8s; 2Cor 4, 13) necessário para que a confissão de fé em Jesus Senhor resulte eficaz em ordem à salvação¹⁴. Subjacente a esta definição, está à compreensão do “testemunho autorizado” como mediação para o conhecimento de ordem histórica, tornando o conceito de autoridade um correlato da fé. Devido ao assentimento que se deve prestar aos fatos salvíficos, para a teologia antiga e medieval, aquilo que cremos é devido à autoridade. E para Agostinho, se a fé se refere a Deus tanto no sentido de ter nele seu objeto, quanto o fundamento dos demais conteúdos, também é assim porque Deus mesmo é o garante da autoridade da igreja que transmite sua Palavra (*credere Deo*)¹⁵.

Portanto, durante toda a antiguidade e idade média, o conhecimento da história de Jesus Cristo permanece sempre referido à doutrina autoritativa e, em última análise, às testemunhas oculares, os apóstolos. Não é levada em consideração, por exemplo, a possibilidade de um conflito entre o senso literal da Escritura e o ensinamento da igreja, visto que há uma continuidade entre ambos pela ação do Espírito Santo e pela tradição assegurada pelos sucessores dos apóstolos. Nesse contexto é que era entendida a prioridade da Escritura como norma última da doutrina teológica.

¹³ Cf. PANNENBERG W., *Teologia Sistemática* 3, p. 159.

¹⁴ PANNENBERG, W., *Intellezione e fede* in *Questioni Fondamentali*, p. 254.

¹⁵ A interpretação de Pannenberg para o conceito agostiniano de fé encontra-se em Id., *Teologia Sistemática* 3, pp. 159 et. seq.

O argumento de autoridade permanece seguro durante toda a idade média, no que se refere ao acesso aos fatos salvíficos, mas há uma considerável mutação a partir do século XIV. A partir de então, a atenção dos teólogos se volta para a autoridade do testemunho da Escritura e para a determinação de seu sentido literal, levando em conta sempre mais normas e métodos escolásticos aplicados ao texto. Desse modo se poderia, em última instância, questionar possíveis contradições do magistério eclesial com o resultado da pesquisa científica. É partindo dessas premissas que Lutero propõe a doutrina da autoevidência da Escritura. Para ele, a interpretação do texto bíblico segundo regras científicas era capaz de tornar claro o seu conteúdo principal, sem a necessidade de se recorrer a uma interpretação especial, suplementar. Obviamente que Lutero era convicto do sentido literal exegeticamente claro e unívoco da bíblia (e, mais ainda, da identidade entre o objeto relevante da Escritura, assumido na pessoa e história de Jesus Cristo e explicado pelos dogmas da igreja, com a doutrina por ele anunciada) e sua tese da clareza da Escritura levou a teologia evangélica a concluir que toda proposição teológica devesse ser fundada sobre uma interpretação bíblica de tipo histórico-crítico, com seu esforço por compreender as intenções e conteúdos do texto bíblico sobre o fundamento da própria Escritura. Constituiu-se assim o que Pannenberg denomina de “positivismo escriturístico”¹⁶.

A partir da nova consciência histórica que se revela com o advento do Iluminismo e de uma nova ciência hermenêutica, a relação entre teologia e escritos bíblicos nos nossos dias se põe em termos diversos aos de Lutero. Em primeiro lugar, porque para Lutero o sentido literal dos escritos coincidia com o seu conteúdo histórico, enquanto que hoje percebe-se discrepâncias. Um segundo motivo de distanciamento é que, enquanto Lutero podia pôr sob o mesmo plano a própria doutrina e o conteúdo literal dos escritos bíblicos, hoje se entende que a distância histórica e cultural que separa a teologia moderna do contexto do cristianismo primitivo é imensa e traz problemas teológicos complexos. O objeto da Escritura tal como Lutero o entendia, a pessoa e a história de Jesus, não pode mais ser compreendido somente a partir do texto, mas sim a partir do contexto no qual os autores sagrados se moviam. A teologia protestante passa então a se

¹⁶ Cf. Id., *La crise del principio della Scrittura* in *Questioni Fondamentali*, p. 20 et. seq.

colocar a questão de saber o que deve ser assumido como efetivamente normativo sob o plano teológico, se os textos bíblicos ou a história sobre a qual eles se fundam.

Pannenberg considera que tanto os esforços da pesquisa sobre a vida de Jesus no século XIX quanto os da teologia kerigmática no século seguinte não resolvem de fato o problema. O objeto unitário da Escritura sobre o qual Lutero fundamentava a autoridade bíblica não pode ser encontrado diretamente na letra dos textos, mas somente no seu contexto, a partir do qual se delineia a figura de Jesus que os vários escritos do Novo Testamento nos oferecem de modo irreduzível a uma única forma. Por outro lado, desde os inícios da fé em Jesus Cristo até a composição das confissões de fé em sua divindade, todo esse movimento só é compreensível à luz do evento da ressurreição. Se não se reconhece nesse fato um evento histórico, contudo, perde-se o referencial que faz do anúncio cristão primitivo um juízo interpretativo sobre o sujeito do qual eles são testemunho. A cisão entre fato e significado, operada de uma maneira ou de outra pelas duas escolas teológicas, pode hoje ser superada por uma mais integrada compreensão da revelação como história.

Em primeiro lugar, Pannenberg considera que deve ser superada a suspeita de uma possível nefasta dependência da fé em relação aos fatos históricos. Para ele, desde Lessing se admite comumente que o saber histórico não basta para fundar a certeza cristã da fé, visto que verdades históricas casuais não podem ser uma prova demonstrativa de verdades de razão necessárias. Contudo, deve-se admitir também que a convicção de que Deus intervém no mundo histórico do homem e se revela segundo uma sequência de acontecimentos dessa história não pode prescindir da relatividade e da provisoriedade que acompanham todo saber de tipo histórico. A consciência de verdade própria da fé deve ter em conta a provisoriedade que sempre acompanha o conhecimento que temos do objeto de fé. Tais limites e a precariedade que acompanham o saber histórico podem representar para a fé uma ocasião para aprofundar melhor a sua própria natureza, toda direcionada para o futuro definitivo de Deus. A distinção que se deve operar entre o conteúdo da revelação bíblica – presente nos textos escriturísticos e na tradição da igreja e de importância capital para a fé mesma – e os modos,

condicionados pelo tempo, nos quais essa revelação se traduz, já no interior do próprio testemunho bíblico, não invalida a fé, pois essa deve afirmar-se, de novo, a cada vez que reconhece o acontecimento sobre o qual se funda, em cada antiga e nova representação dos fatos da história¹⁷.

Na procura de uma nova solução para a questão da relação entre fé e conhecimento histórico, que superasse as unilateralidades da teologia liberal e da teologia kerigmática, Pannenberg retoma, de maneira nova, a distinção operada por Wilhelm Herrman entre motivos de fé e idéias de fé¹⁸. Para este, a realidade histórica de Jesus Cristo, como razão ou motivo de fé, contém em si mesma a verdade insuperável de Deus, ainda que as idéias de fé nas quais os cristãos primitivos exprimiram tal motivo permaneçam historicamente relativas, passíveis de revisão. Contudo, a diferença entre a interpretação e seu objeto só pode ser definida num terceiro momento, quando esta se combina com uma interpretação nova que, na abordagem dos textos e situações, coloca em dúvida a adequação das precedentes explicações. Herrman acreditava, ainda, que seria possível, para além de toda idéia de fé, encontrar o motivo de fé livre de qualquer interpretação. Para ele, tal motivo seria o homem Jesus, que pelo poder de sua vida pessoal nos permite experimentar a obra de Deus em nós. Deste “Cristo histórico”, até mesmo os relatos da ressurreição seriam uma imagem posterior.

Ainda que reconhecendo a possibilidade lógica de distinção entre motivos e idéias de fé, Pannenberg afirma que a razão da fé, a pessoa e a história de Jesus, só pode ser compreendida no contexto das idéias de fé, no interior de determinadas explicações. O significado do fato só pode ser assumido através de uma determinada exposição. É exatamente essa distinção entre fato e explicação, sem, contudo, operar uma cisão entre ambos, que permite tomar consciência da historicidade e provisoriedade das interpretações em relação à identidade do objeto. A fé se refere à pessoa de Jesus e por isso transcende toda figura precária na qual se traduz nosso conhecimento da sua pessoa e história. Por outro lado, o ato de fé religiosa lança-se sobre o ilimitado que dispõe de nossa existência na sua totalidade e integridade, o que se configura como salvação, que é atuada

¹⁷. Id., *Teologia Sistemática* 3, p. 168 et. seq.

¹⁸. Ibid., p. 169 et. seq.

plenamente só no futuro. Identificando a pessoa e a história de Jesus como motivo de fé, reconhece-se nele uma antecipação desse futuro de Deus que abrange todos os homens. Em Jesus, em sua ressurreição dos mortos, mas também no seu anúncio do reino iminente e no agir com autoridade que esse motivava, a revelação definitiva de Deus é prolepticamente antecipada. Isso explica porque a história de Jesus apresenta, na estrutura de seus conteúdos, a forma de promessa, ou seja, o correlato ao qual corresponde o ato de fé (e só nesse sentido pode ser compreendida como motivo ou razão de fé). De fato, o conhecimento de Jesus, na sua peculiar realidade histórica, justifica o transporte que, no ato de fé, através dele, endereça ao Pai a confiança e o abandono da própria existência. Permanece o caráter relativo de todo conhecimento humano, mas esse se abre ao futuro escatológico em que todas as coisas resultarão claras. A analogia estrutural que se reconhece entre *promissio* e *fides* justificava, já na teologia da fé dos Reformadores, a tese segundo a qual a história de Jesus, reconhecida no seu caráter de promessa, pode responder eficazmente só a confiança, a única capaz de colher a promessa como tal. Aqui se afirma que a história de Jesus possui um sentido promissório, que vale para todo ser humano, e que funda a certeza da fé. No que concerne à relação entre fé e conhecimento histórico, por fim, a posição de Pannenberg vai na direção traçada pelo conceito luterano da clareza exterior da Escritura¹⁹. Ainda que se deva ressaltar a distinção imprescindível entre a atestação da Escritura e o evento do qual essa dá testemunho, a doutrina da clareza da Escritura afirma que o seu conteúdo essencial transparece universalmente evidente e objetivamente irrefutável. Esse conteúdo, assumido na pessoa de Jesus Cristo, é que torna possível, sob o caráter de promessa, a confiança da fé. E o caráter promissório da vida e do destino de Cristo só é evidente a partir daquele evento que o testemunho apostólico não soube descrever de outra forma que não a de ressurreição dos mortos.

Por fim, Pannenberg pode dizer com propriedade que, além de tender para seu cumprimento, a promessa (que se radica em eventos fundantes) inicia também a história de uma tradição²⁰. E é a relação que se estabelece entre fé e a comunidade na qual a tradição se dá, que será o objeto do próximo tópico.

¹⁹. Id., *Avvenimento di salvezza e storia* in *Questioni Fondamentali*, p. 76 et. seq.

²⁰. Id., *Kerigma e storia* in *Questioni Fondamentali*, p. 103 et. seq.

4.2.2. Ato de fé e comunidade de fé

Após estabelecer a relação existente entre o ato de fé e seu fundamento histórico, cumpre agora esclarecer o nexó entre o ato de fé do indivíduo e a comunidade na qual ele o expressa publicamente. Se, para Pannenberg, o ato de fé de algum modo isola o crente²¹, na medida em que o lança num relacionamento pessoal de confiança em Jesus Cristo e no Deus que nele se revela, também o insere na tradição através da qual lhe é acessível o conhecimento da revelação. Esse processo de tradição, em que os acontecimentos salvíficos são atualizados e tornados presentes pela palavra que os assume livre e conscientemente, patenteia o sentido escatológico (definitivo) que esses mesmos eventos possuem em épocas e situações distintas e deve ser compreendido como constitutivo da noção que nosso autor possui da revelação como história, fundamento de seu peculiar conceito de fé²².

No que diz respeito à relação entre ato de fé e comunidade dos fiéis, uma questão fundamental emerge logo de princípio. O problema de uma identidade cristã individual compatível com a realidade da igreja coloca-se de modo agudo quando se busca conciliar a mediação do acesso individual a Cristo através da igreja e o modo imediato em que o indivíduo vive seu relacionamento com Jesus Cristo no ato confiante de fé. Já desde a publicação de *Revelação como História*, para os teólogos do Círculo de Heidelberg esse problema só pode ser resolvido satisfatoriamente se a relação entre igreja e revelação é esclarecida sob um ponto de vista histórico²³. Ou seja, o cerne da questão não está na compreensão do paradoxo existente entre individualidade e sociedade simplesmente, mas no modo como essas duas realidades se permeiam mutuamente no caso específico da igreja como grandeza histórica. No conceito de igreja, indivíduo e comunidade se reconciliam em forma sacramental pelo fato de a própria igreja encontrar seu sentido na revelação como história, tanto em seu caráter de evento (que marca a

²¹. Id., *Teologia Sistemática* 3, p. 122.

²². A respeito da importância que a palavra assume como constitutiva da história, através do conceito de “história da tradição”, na obra de Pannenberg, conferir QUEIRUGA, André Torres, *La Teoria de la Revelacion en Wolfhart Pannenberg*. In: *Estudios Eclesiásticos*, v. 59, p. 140 et. seq.

²³. RENDTORFF, T., *Il Problema della Rivelazione nel Concetto di Chiesa*. In: PANNENBERG, W. (Org.). *Rivelazione come Storia*, p. 218.

história posterior e a fecunda por uma tradição) como em seu caráter de promessa (e nesse sentido a igreja é a antecipação da comunidade humana reunida no Reino e, por isso mesmo, não se pode pensar uma vida cristã que, de uma forma ou outra, não seja definida pelo ambiente comunitário-ecclesial)²⁴.

Portanto, é a partir da relação do conceito de igreja com a compreensão da revelação como história que poderemos trabalhar de forma teológica a dicotomia entre indivíduo e sociedade, de modo que o ato de fé do indivíduo e a comunidade de fé onde ele se insere se apresentem não mais como momentos sobrepostos e até mesmo conflitantes e sim como realidades que se explicam mutuamente. Assim, para Pannenberg, a alternativa com a qual Schleiermacher procurava explicar as concepções protestante e católica do relacionamento do fiel com o corpo eclesial não expressa uma reta compreensão nem mesmo da visão reformada de igreja. Para este, enquanto o protestantismo faz o relacionamento do indivíduo com a igreja depender do seu relacionamento com Cristo, o catolicismo faz o relacionamento do indivíduo com Cristo ser dependente do seu relacionamento com a igreja. Para Pannenberg, tal dicotomia revela uma apreciação incorreta do conceito de igreja como “assembléia dos crentes”, o qual deve ser compreendido em seu verdadeiro contexto e amplitude²⁵.

É inegável que o cristão toma conhecimento de Jesus Cristo e, mediante a fé nele e sua confissão, entra em comunhão com sua vida e morte pelo batismo, porque faz contato com a tradição cristã da mensagem e da obra de Jesus. Verdade é também que não se pode dissociar o processo de transmissão da doutrina cristã, através da pregação do evangelho, do caráter institucional que esta tradição assume na igreja e das formas institucionais consolidadas para alcançar essa comunhão de vida. Ou seja, os cristãos se movem sempre num relacionamento de cooperação regulamentado, isto é, institucionalizado²⁶.

Já no artigo *Kerygma e História*, publicado originalmente em 1961, ao analisar a Teologia do Antigo Testamento de G. von Rad, Pannenberg atribui o

²⁴. PANNENBERG, W., *¿Cristianos sin iglesia?* In: *Ética y Ecclesiología*, p. 118 et. seq.

²⁵. Id., *Teologia Sistemática* 3, p. 112.

²⁶. Ibid., p. 135 et seq. Cf. GIBELLINI, R., *Teologia e Ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, pp. 183-191.

grande mérito da obra ao fato de apresentar os diversos textos vétero-testamentários como momentos de uma história da tradição, a qual vive de determinados acontecimentos continuamente reinterpretados e tornados válidos e vinculantes em cada geração e nova situação específica²⁷. Assim, a história da salvação deve ser compreendida também como história da tradição, visto que a unidade tanto de uma quanto de outra se baseia justamente no caráter paradigmático que os eventos salvíficos assumem a cada vez que são interpretados e confrontados com situações diversas, onde novos acontecimentos (tanto políticos como naturais) encontram sentido e significado. Neste confronto permanente, esquemas tradicionais são postos em questão, superados e remodelados, como, por exemplo, no caso do tema da eleição, dominante em todo o Antigo Testamento, reinterpretado de maneira inovadora pelo movimento profético, mantendo-se, ainda assim, análogo principal dos eventos futuros esperados.

Tradição, portanto, é uma certa consciência coletiva de sentido, fundada em eventos históricos e expressa num determinado jogo de linguagem. Na medida em que um dado de tradição passa a ordenar e permear todo o mundo social de um grupo, gerando unidade nessa cultura e regulamentando suas formas de associação, temos aí uma forma de institucionalização do comportamento humano²⁸. Pannenberg reconhece um fundamento teológico para esse dado antropológico básico. De fato, para ele, Deus deseja que a criatura humana participe da comunhão do Filho com o Pai mediante o Espírito e, igualmente, que os homens tenham comunhão entre si. Num movimento que nasce da própria vida da Trindade, Deus deseja que os homens se aceitem na sua particularidade e, vice-versa, que na própria particularidade vivam uns para os outros, de tal forma que cada um encontre no outro a integração da própria existência e experimente a si mesmo como membro de uma comunhão de vida. Os relacionamentos e regras que caracterizam um recíproco reconhecimento e solidariedade constituem a

²⁷. PANNENBERG, W., *Kerigma e storia*, in *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 103. Para compreender a aplicação dessa noção de história da tradição no contexto do Novo Testamento é interessante o artigo PANNENBERG, W., *La significación de la escatología para la comprensión de la apostolicidad y catolicidad de la iglesia*. In: *Ética y Eclesiología*, p. 145 et. seq.

²⁸. PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospetiva Teologica*, p. 457 et. seq.

forma jurídica de uma vida associada que tende à estabilidade (instituição), numa ordem garantida de direito e de paz social²⁹.

Assim como no Antigo Testamento, ainda que de forma diversa, Pannenberg reconhece que esse processo de institucionalização ocorreu também com a constituição da igreja cristã a partir do processo tradicional da revelação de Deus em Jesus Cristo³⁰. A perspectiva trazida pela compreensão da revelação como história fez ver novamente a importância da relação histórica existente entre o conceito de igreja e a revelação de Cristo, entre a fé presente e o acontecimento de Jesus Cristo. Isso quer dizer que a igreja não pode ser compreendida somente como atualização da revelação como evento tornado presente pela sua exposição (pregação), mas que deve se atribuir um significado fundamental à sua realidade histórica para a presença atual da revelação. Caso se esquecesse desse dado, estaria se abrindo mão de uma inteligência histórica da revelação e da igreja em favor de um mero sentido de historicidade³¹. Deste modo, o conceito de igreja compreende teologicamente o relacionamento efetivo do evento Cristo com a história que lhe é posterior como a relação fundamental entre Cristo e a igreja. A compreensão da revelação como história faz subsistir a fórmula teológica da radicação da eclesiologia na cristologia fazendo perceber que o fundamento da igreja não está em si mesma, mas num fato histórico antecedente, Cristo, revelação de Deus. Assim como o acesso à revelação não é dado de modo imediato, mas através da mediação da história por ela determinada, assim também a participação da história posterior a Cristo no evento Cristo não deve ser vista somente como conhecimento ou confiança derivada da fé, mas como verdadeira

²⁹. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 610. Tal foi a experiência vivida pelo povo de Israel, onde o fundamento da ordem social era também a base da autocompreensão de cada indivíduo, ou seja, o critério de ordem era válido para todos e antecedia todo interesse particular.

³⁰. Ainda que o elemento institucional não represente a totalidade do conceito de igreja, sua existência aponta para a identidade histórica da mesma e, portanto, assume especial relevo para nossa pesquisa. O próprio Pannenberg compreende o caráter institucional da igreja a partir do conceito luterano fundamental de “comunhão”. Acerca dos perigos de um modelo eclesiológico que privilegie unilateralmente o caráter institucional, ver DULLES, Avery, *Modelli di Chiesa*, p. 41 et. seq. As observações de A. Dulles são retomadas por Pannenberg em PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 45. Interessante também como aproximação às distinções no conceito protestante e católico de instituição eclesiástica o verbete “institución” em CONGAR, Y. (ed), *Vocabulario Ecumênico*, p. 351 et. seq.

³¹. Tal é a crítica ao conceito de igreja prevalente na teologia querigmática. Cf. RENDTORFF, T., *Il Problema della Rivelazione nel Concetto di Chiesa*. In: PANNENBERG, W., *Rivelazione come Storia*, p. 212 et. seq.

história da igreja, a qual somente com base na inteligência da revelação pode ser compreendida plenamente.

A partir dos princípios expostos acima, Pannenberg revê o conceito reformado tradicional de igreja como “*sanctorum communio*” ou “*congregatio sanctorum*”³². Na eclesiologia dominante desde Schleiermacher, predominou sobretudo a compreensão da igreja como “evento de reunião”, “comunidade reunida” enquanto espaço para a presença imediata de Cristo pela proclamação da Palavra. Tal posicionamento firmou-se no horizonte teológico reformado e originou graves consequências. Assim, por exemplo, a igreja efetiva, como se dá na história, não ajuda em nada a esclarecer o essencial teológico que realmente constitui a igreja como dado da revelação, visto que há uma tensão entre o dado empírico e a presença de Cristo em sua comunidade. Surge um conceito de igreja estabelecido como diverso de toda outra estrutura social mundana. Frente ao mundo, a igreja só pode ser compreendida por oposição e estranhamento³³. Tal percurso conceitual parece limitado e insuficiente ao nosso autor.

A Confissão de Augsburg, ao identificar a igreja como “congregação dos santos”, imediatamente aponta os elementos que a fazem presente. A igreja está onde “o evangelho é pregado de maneira pura e os sacramentos são administrados corretamente”³⁴, ou seja, onde são dispensados no sentido em que foram instituídos. A comunhão que se estabelece entre os cristãos é mediada pelo ensinamento do evangelho e pelos sacramentos, assim como palavra e sacramento referem-se, igualmente, à comunhão que cada indivíduo cristão vive com Cristo. A comunhão com o único Senhor e a comunhão de fé vivida no interior da igreja baseiam-se sobre uma mesma realidade. Jesus Cristo encontra o crente na igreja, já que palavra e sacramento são ensinados e administrados nesta, assim como aquilo que garante a unidade eclesial no curso dos séculos, e ao mesmo tempo qualifica como igreja de Cristo todo grupo local de fiéis no presente, são a doutrina pura do evangelho e a administração dos sacramentos na fidelidade à sua origem. A comunhão que se estabelece entre os crentes através da palavra e do

³². Os diversos desdobramentos da compreensão da igreja como comunhão dos santos no atual diálogo ecumênico estão expostos em MAFFEIS, A. *Communio Sanctorum, La chiesa come comunione dei santi*.

³³. RENDTORFF, T., op. cit., p. 202.

³⁴. Cf. CA 20.

sacramento sugere um nexó entre o sentido personalístico da fórmula “*communio sanctorum*” com aquele de tipo sacramental, como participação às coisas sagradas, isto é, aos dons salvíficos da palavra e do sacramento³⁵.

Pannenberg considera que a razão objetiva que une o indivíduo fiel à igreja é o relacionamento com Jesus Cristo, através do anúncio do evangelho e da celebração do sacramento. Contudo, existe uma outra razão, subjetiva, estabelecida sobre a pessoa do próprio fiel, que também age como ligame entre este e a comunidade: a profissão de fé. Através de um comum conteúdo de fé, o indivíduo entende-se pertencente a uma comunidade não só por laços externos. A profissão de fé é, antes de tudo, um ato do indivíduo e serve para atestar sua fé de forma pública, gerando um comum reconhecimento³⁶. Ela de algum modo leva à plenitude o ato de fé, pois torna patente que o fundamento de sua confiança está para fora e além de si, na revelação de Deus em Cristo, tornada acessível pela pregação eclesial. Sem o fundamento histórico e sem seu caráter eclesial, explicitados na profissão de fé, o ato de fé poderia ser posto em dúvida, pois não veríamos de que maneira ele lança o indivíduo para além de si mesmo numa nova existência em Cristo. Neste caso, falaríamos somente de uma certeza interior.

Para Pannenberg, a confissão de fé cristã representa um fenômeno religioso típico, distinto daquele existente no Antigo Testamento, onde a pertença ao Deus de Israel se funda sobre a pertença ao povo eleito e sobre a aliança de Deus com esse povo, não sobre uma confissão de caráter individual³⁷. Assim, é importante demonstrar que o fenômeno da confissão de fé cristã tem suas origens no próprio Jesus. Isso é possível a partir das “logia”, que certamente remontam a Cristo, e que descrevem as promessas de Jesus àqueles que o reconhecem diante do mundo. Tanto Mt 10, 32s quanto, principalmente, Lc 12, 8s colocam o futuro juízo do Filho do Homem em relação com o juízo que atualmente os homens proferem sobre ele. No contexto dessa última passagem, o reconhecimento de Jesus equivale a uma verdadeira tomada de posição pública, feita em meio a um conflito no que se refere à sua mensagem e à sua pessoa.

³⁵. PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática* 3, p. 113 et. seq.

³⁶. Ibid., p. 122.

³⁷. Ibid., p. 122 et seq.

A confissão de fé cristã, tendo nesse contexto sua origem, conserva antes de tudo o caráter de uma escolha pela pessoa de Jesus, a qual motiva uma estável pertença a ele, ainda que, gradualmente, se associem sempre mais marcadamente enunciados doutrinários referentes a Jesus mesmo. A confissão cristã manteve sempre o caráter de um empenho pessoal em favor de Jesus e do Deus que nele se revela. O ato confessante somente indiretamente se refere a conteúdos doutrinários e diretamente é orientado para a pessoa de Jesus. O que é decisivo é que o ato exprime uma tomada de posição diante da pessoa de Jesus; tal é o sentido do termo “homologia – confissão” como aparece no Novo Testamento³⁸.

Compreendemos a partir daqui o desenvolvimento que a confissão de fé em Jesus conheceu no campo doutrinário. Os inícios dessa evolução se encontram já nos tempos imediatamente seguintes à Páscoa. A partir de então, o critério que vale para uma tomada de posição frente à pessoa de Jesus é o de confessá-lo crucificado e ressuscitado. No tempo pós-pascal são os discípulos e a comunidade por eles formada que anunciam Jesus e absorvem a função de manifestar a pertença do confessante a Cristo: unir-se à igreja no seu anúncio e associar-se na sua liturgia à aclamação ao Jesus Messias e Senhor tornou-se o critério na base do qual se estabelece se a confissão individual do nome de Jesus exprime realmente aquele Cristo e Senhor que a igreja anuncia como crucificado e ressuscitado. Portanto, confessar é a expressão de concordância com aquilo que o coração admite pela fé em concordância com a pregação do kerigma apostólico.

A importância que a confissão de fé possui para a comunidade eclesial fica clara na vida litúrgica da igreja, que se realiza comumente no contexto da celebração do batismo e da ceia. No caso do batismo, o batizando pode expressar sua fé em Jesus Cristo acolhendo a fé confessada pela igreja. A confissão de fé, formulada por ocasião do batismo, é condição para a pertença à igreja. Podemos considerar como confissão batismal àquela “profissão de nossa fé” que devemos manter firme da qual fala a Carta aos Hebreus (3, 1; 4, 14). Igualmente, antes de celebrar a ceia, a comunidade professa a fé comum, condição indispensável para ser admitido à comunhão.

³⁸. Cf. “Confissão” in BAUER, J., *Dicionário bíblico-teológico*, p. 193 et seq.

Rm 10, 8-9, considerada um reflexo de confissões batismais, dá testemunho de como a confissão cristã desenvolveu-se em sua expressão doutrinária quando entendemos que “confessar que ele ressuscitou dos mortos” é uma explicação daquilo que a igreja entende ao confessar que Jesus é o Senhor. A reflexão teológica aprofundou e ampliou a fórmula abreviada em antíteses, tais como em Rm 8, 3-5; 2Cor 13, 4; Ef 4, 8-10. Assim como em Paulo o critério da ressurreição dos mortos explicita a identidade de Jesus, em 1Jo 4, 15, isso se faz através do uso do título ‘Filho de Deus’. Esses são os primeiros passos em direção às fórmulas confessantes-declaratórias do século IV. De fato, a profissão de fé baptismal evoluiu até uma série de perguntas que se referem à fé trinitária da igreja e uma profissão de fé declaratória que se recitava juntamente com o batizando. Essas modificações não colocam em dúvida o estreito nexos que desde a primitiva cristandade se vê atestado entre confissão de fé e batismo. Por meio dessa, o batizando mostra concordar com a fé da igreja e declara pertencer de modo definitivo a Jesus, como no mesmo ato do batismo sua vida passa a ser ordenada definitivamente ao Senhor.

O uso de sumários e interrogações na dispensação do batismo significa que a confissão de fé, que o batizado faz na circunstância, expressa não só um reconhecimento individual e direto da pessoa de Jesus Cristo, mas também uma consonância com a profissão de fé eclesial em Cristo e a aceitação da fé na Trindade. Essa é a consequência extrema que deriva de uma situação pós-pascal na qual a comunidade de Jesus, com sua profissão de fé, torna-se o critério sobre o qual se estabelece a autenticidade de uma confissão pessoal de Jesus. Observada em suas origens, a confissão cristã é antes de tudo expressão de um empenho individual por Jesus, pela verdade de sua doutrina e pelo Deus que se revela em sua obra e sua história. Permanecendo assim, contudo, a consonância que os fiéis demonstram, crendo nos mesmos conteúdos da confissão de fé e descrevendo aquilo que são os mesmos objetos do seu empenho, garante a autenticidade e a identidade da mesma relação com Jesus Cristo. Este, por sua vez, aceita essa profissão de fé, visto que a comunidade dos fiéis se reúne em torno ao Senhor como seu corpo e Jesus Cristo não pode ser objeto de confissão autêntica se dissociado de sua igreja. Observa-se aqui, na história da confissão cristã, o novo tipo de relacionamento entre ato de confissão individual e a confissão mesma que

a igreja faz. A fé eclesial é determinante para a confissão que o indivíduo é chamado a fazer. A normatividade da fé da igreja, em relação à confissão individual, permanece expressão e consequência da prioridade que a pessoa e a doutrina de Jesus e o evangelho apostólico possuem sobre toda fé e confissão de ordem individual³⁹.

Ao aprofundar o tema da confissão de fé em Jesus Cristo como condição subjetiva para a pertença a ele e ao seu corpo, o ato confessante é compreendido não só como manifestação individual, mas também como sintonia com a confissão eclesial. Se, num primeiro momento, a confissão pessoal expressa o empenho que o indivíduo fiel mostra pela pessoa de Jesus Cristo, tal empenho poderá concretizar-se, depois da Páscoa, somente em harmonia com uma igreja que anuncia o evangelho, ora e professa a sua fé. O processo mesmo da tradição, contudo, tende a que o destinatário assuma um relacionamento pessoal com o dado, numa certa independência a respeito do processo mediativo e de suas instituições. A tradição cristã, portanto, chega ao seu fim próprio, passando através da pregação e da liturgia, somente quando o destinatário estabelece um verdadeiro relacionamento, pessoal e imediato com Jesus (Jo 4, 42). Essa imediatez é experimentada como obra do Espírito Santo e como comunhão com ele pela fé⁴⁰.

A necessidade de uma configuração eclesial a fim de que o ato de fé assuma realmente o caráter de uma tomada de posição por Jesus Cristo e sua mensagem não está radicada somente na relação entre igreja e revelação histórica enquanto evento que dá origem a uma tradição. Essa relação avança para o futuro, enquanto a igreja é antecipação do reinado de Deus sobre uma humanidade congregada na unidade. “A fé cristã não pode existir em plenitude sem a igreja: a fé cristã necessita de uma convivência da fé, de uma comunidade, e unicamente no contexto de uma comunidade poderá desenvolver-se sua vida plenamente”⁴¹.

A relação existente entre referência à comunidade e validade universal da fé no Deus de Israel (que é o mesmo Deus de Jesus), fica evidente desde o Antigo

³⁹ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática* 3, p. 130.

⁴⁰ Ibid., p. 137.

⁴¹ Id., *¿Cristianos sin iglesia?*, p. 118.

Testamento. O Deus de Israel é um Deus de paz e de justiça entre os homens, que elegeu um povo onde sua soberania pudesse realizar o destino comunitário de todas as pessoas. Essa soberania criaria a possibilidade para que a vida de cada indivíduo alcançasse sua integridade e totalidade, ou seja, seu êxito. A mensagem de Jesus a respeito da proximidade do Reino também falava de um Deus de paz e de justiça, cuja soberania se realiza através do amor que perdoa e da solidariedade com o próximo. Esta mensagem e seu projeto, portanto, não poderiam configurar-se historicamente de outro modo que não por uma comunidade de pessoas que, mediante sua união a Cristo e sua palavra, se unem entre si e, em sua vida fraterna, representam o destino da humanidade como um todo. Logo, a comunhão dos cristãos está fundamentada sobre a comunhão de cada indivíduo com Cristo, o qual pregou a soberania de Deus, manifestada no amor que perdoa, como critério decisivo do êxito ou fracasso de toda vida humana.

Toda a vida e toda ação da igreja deve apontar para a futura comunhão dos seres humanos no Reino de Deus. Nisto reside sua eficácia simbólica diante do mundo e sua força de questionamento para os cristãos que, dentro dela ou à sua margem, se acomodam a um cristianismo individualista⁴². Enquanto organismo social, a igreja, seja na comunidade local, seja na comunhão das diversas comunidades locais, expressa seu ser em instituições e ministérios que têm por finalidade manter coesas as suas diversidades. A base de todas essas formas de coesão social, contudo, é a ação simbólica da Ceia do Senhor, a qual explicita a natureza da igreja como corpo de Cristo que se apresenta ao mundo. A partir do coração litúrgico de sua existência, a igreja demonstra ao mundo, em suas tantas atividades de tipo diaconal, a dimensão redentora própria da salvação escatológica presente nela mesma. Aqueles que a constituem são justificados e tornados filhos de Deus, e vivendo em novidade de vida, são também chamados a expressar, como sinal, o desejo salvífico de Deus em favor do gênero humano, não só em

⁴² O Concílio Vaticano II definiu a igreja como “um sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG I, 1). Igualmente 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) percebia que o empenho pelo ecumenismo só encontra seu verdadeiro sentido como concretização da identidade da igreja como “sinal da unidade futura da humanidade”. Cf. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *IV Assemblea Generale*: “Ecco, io faccio nuove tutte le cose”. In: *Enchiridion Oecumenicum* 5, p. 346 et. seq. Um estudo de Pannenberg a respeito das palavras tanto do Concílio quanto do Conselho Ecumênico das Igrejas encontra-se em PANNENBERG W., *Unità della Chiesa e Unità dell'umanità*, in *Humanitas* 29 (1974), p. 415 et. seq.

uma vida reconciliada com Deus, mas também numa nova ordem de relacionamentos entre os homens.

Portanto, o relacionamento da igreja com o Reino de Deus, e seu caráter de antecipação da futura humanidade renovada, congregada nesse Reino, constitui o horizonte dentro do qual a realidade eclesial se delineia como comunhão entre os crentes fundada sobre a sua participação no único Cristo Jesus. O ser da igreja não está em si mesma, mas ‘extra se’, radicando-se em Cristo como sua cabeça e fundamento e apontando sempre para a futura comunidade humana do Reino de Deus. Esta vida para além de si mesmo não configura somente a igreja como corpo, mas também cada fiel em seu relacionamento pessoal com Cristo no ato de fé. De fato, tal excentricidade caracteriza-se como a própria estrutura desse ato, operado pelo Espírito como um dos efeitos salvíficos fundamentais em todo crente⁴³.

4.2.3. Ato de fé e estrutura essencial do ser humano

Após haver definido o conceito de fé como ato de confiança, motivado pela experiência histórica da fidelidade de Deus e concretizado pela adesão à confissão eclesial, cumpre agora explicitar como ele se insere na estrutura fundamental da vida humana e em que sentido a conduz à sua plena realização.

No projeto teológico de W. Pannenberg, em diálogo com a filosofia e a mentalidade moderna que lhe é devedora, a antropologia, vista em perspectiva teológica, assume o lugar de uma teologia fundamental. Pannenberg aceita como dado o desenvolvimento que o conceito de Deus experimentou na modernidade, ao menos naquelas correntes filosóficas que não se deixaram permear pelo ateísmo ou pelo agnosticismo, sempre mais identificado como o pressuposto da subjetividade e de qualquer experiência autenticamente humana. Neste novo horizonte, o ponto de partida sobre o qual se coloca o problema teológico não é mais o mundo da natureza, mas a experiência humana do mundo e da existência, o qual legitima uma certa concentração antropológica na teologia atual. Nosso autor considera, ainda, que o caráter da teologia cristã ocidental, voltada para a

⁴³ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática* 3, p. 148 et. seq.

dimensão individual da salvação e um tanto esquecida de elementos fundamentais como o senhorio de Deus sobre a criação e o seu reinado escatológico, não foi forjado somente pelo giro ocorrido na filosofia moderna. Ao contrário, sua presença remota, mas operante, já se fazia sentir na prioridade agostiniana sobre a problemática do indivíduo, na piedade penitencial medieval e nas ressonâncias de ambas na reforma luterana e no movimento pietista.

Outro elemento recente responsável pelo impulso da concentração antropológica ocorrida na teologia atual foi à privatização, ou ao menos a segmentação, da religião na sociedade moderna. Com o fim das guerras de religião e conseqüente neutralidade assumida pelos estados nacionais no plano religioso, a confissão de fé passou a ser considerada assunto privado ou de livre associação entre indivíduos. A partir do século XVII, o conceito universal de humanidade, seus valores e direitos, passou a reger as formas de convivência social e garantir sua legalidade. Esse fundamento antropológico generalíssimo se impôs à teologia cristã como ponto de partida para uma possível, e sempre mais exigida, demonstração de sua validade universal. Para a filosofia moderna, no âmbito da moralidade e da religião – compreendida a partir daquela – somente o que pode ser demonstrado válido para todos os homens, ou considerado presente em sua constituição essencial, pode ter pretensões de legitimidade. Na tentativa do diálogo com a filosofia, a partir desse pressuposto, caminha toda a teologia protestante moderna, de modo especial a partir de Scheleiermacher⁴⁴.

Do que se disse até aqui, deve-se tirar dois elementos fundamentais. Primeiro, que a antropologia tornou-se o ponto de partida para qualquer reflexão teológica em diálogo com a filosofia moderna em suas várias expressões. A hermenêutica moderna se estabelece, de modo simplificado, sobre o homem como sujeito de toda experiência, e é sobre este dado que se estabelece alguma argumentação possível sobre a realidade divina, entendida como fundamento da subjetividade.

⁴⁴ PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 11 et. seq. CASSIRER, E., *A Filosofia do Iluminismo*, p.220 et. seq. MACKINTOSH, H.R., *Teologia Moderna – de Scheleiermacher a Bultmann*, p. 11 et. seq.

Em segundo lugar, recorda-se que a antropologia filosófica moderna não se desenvolve sobre terreno teológico, concebendo a religião apenas como um problema real para a definição de uma essência do homem, dando-lhe lugar mais ou menos relevante. Pannenberg ressalta que, se a antropologia deve ser considerada como uma espécie de teologia fundamental, isso se dá somente quando o trabalho antropológico é assumido pela teologia de modo crítico. O primeiro passo, realizar uma antropologia em perspectiva teológica, é dado quando se identifica a temática teológica subjacente às conclusões antropológicas. A possibilidade de tal assimilação crítica é afirmada pelo princípio de que o Deus da bíblia é o criador de toda realidade. A utilização teológica dos fenômenos da natureza humana, descritos de forma secular pelas disciplinas antropológicas, afirma-se na medida em que tal descrição revela uma concepção provisória de estados de fato da experiência humana que, uma vez aprofundados, mostram uma dimensão realmente relevante para o plano teológico. Assim, os fenômenos analisados pela biologia, psicologia, antropologia cultural, sociologia e história devem motivar a interrogação a respeito de sua possível implicação teológica. Uma antropologia teológica integral, que constitui um momento segundo, abraça as bases biológicas do viver do homem, seu comportamento individual, sua situação diante do mundo, as realizações sociais onde se atualiza a vida humana e pelas quais a mesma é condicionada e o processo pedagógico de sua socialização e de formação da identidade. Mas, para que seja de fato teológica, tal antropologia não pode se limitar a descrever a vocação do homem e sua alienação da mesma, mas deve igualmente descrever a realização de tal vocação, que é o objeto da atividade redentora de Deus, assimilada pelo homem para alcançar o seu fim próprio no cumprimento escatológico⁴⁵.

Para a finalidade do presente estudo, que é descrever a inserção do ato de fé na estrutura fundamental do ser humano como elemento determinante para a realização de sua vocação, são de grande importância dois temas da antropologia teológica: a semelhança do homem com Deus e a sua condição de pecaminosidade⁴⁶. Estas duas temáticas manifestam de forma excelente a possibilidade, e a necessidade, de se interpretar em chave teológica as implicações

⁴⁵. GIBELLINI, R. , *Teologia e ragione – itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, p.146 et. seq.

⁴⁶. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 233 et. seq.

de uma pesquisa antropológica de caráter não teológico. Elas tematizam os dois aspectos fundamentais das relações mais diversas que os fenômenos antropológicos assumiram em referência à realidade divina. O primeiro tema, o da semelhança com Deus, mostra o elo que une o ser humano àquela realidade que determina a sua mesma colocação no mundo. O segundo tema, o do pecado, manifesta a separação que de fato caracteriza o homem destinado a viver em comunhão com Deus, o qual experimenta a contradição consigo mesmo e a laceração interior do seu ser. O contraste entre proximidade e distância de Deus caracteriza todo tipo de vida religiosa e exprime-se nas polaridades fundamentais de santo e não santo, puro e impuro, sagrado e profano. Veremos, portanto, como esses conceitos estão relacionados com dados antropológicos ainda anteriores à tematização religiosa e como se refere a eles o conceito de fé. Para isso, o método proposto por W. Pannenberg, identificar as ressonâncias teológicas do dado antropológico descrito pelas ciências do homem, e depois situá-las no horizonte da revelação histórica e da proposta cristã, oferece perspectivas importantes, que ajudarão na compreensão integral do ato de fé.

4.3. O ser humano à imagem e semelhança de Deus.

W. Pannenberg considera que a análise de Herder a respeito da semelhança do homem com Deus fecundou muito da pesquisa antropológica até os dias atuais. Por isso, é importante agora elencar alguns dos principais elementos da obra desse autor a respeito do assunto, a fim de considerar o pensamento de W. Pannenberg no contexto da evolução do tema.

Segundo Herder, as deficiências de instinto e de preservação presentes na espécie humana ⁴⁷ são características de um cérebro evoluído e capaz do livre uso da razão. Enquanto o instinto guia o comportamento dos outros animais, vinculando-os às condições do ambiente, o homem se encontra em atitude de liberdade diante das mesmas, capacitado a transcendê-las em direção a coisas novas e permanentemente instigado a superar as limitações da natureza num processo de constante aperfeiçoamento. Esta idéia está presente em toda a filosofia iluminista, quase sempre compreendida como a capacidade do homem de

⁴⁷. PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 45 et. seq.

se auto-aperfeiçoar, e também marca a antropologia de Herder. Este, contudo, compreende o ‘tornar-se homem’ como resultante da interação de três fatores que agem no processo educativo que co-envolve tanto o indivíduo quanto o gênero humano inteiro: doutrina e tradição; razão e experiência – que constituem o momento de participação pessoal no processo – e a Divina Providência, que garante à idéia de uma educação do gênero humano uma finalidade para a qual colimam os outros dois fatores.

Ao propor os elementos que interagem no processo pedagógico que leva o homem a realizar a própria humanidade, tanto no nível individual quanto naquele maior de todo o gênero humano, Herder se contrapõe ao conceito então corrente de auto-realização humana, baseado na confiança otimista na capacidade de o homem progredir ativamente, através do esforço moral, em direção a um aperfeiçoamento já garantido por sua própria habilidade natural. Se Herder não descuidava da ativa participação do indivíduo em seu próprio processo formativo, também faz com que esse processo esteja irremediavelmente referido às diversas influências provenientes do exterior, que só podem ser sintonizadas para garantir um real desenvolvimento, levando-se em consideração a atividade da Providência.

Deste modo, Herder mundanizou a idéia de um progresso significativo que leva o homem a realizar a própria humanidade, sua própria vocação ou destinação, na medida em que fez o processo depender da relação do homem com o mundo social e cultural no qual está imerso. Contudo, não reduzindo o processo de humanização a um mero empenho moral, mas referindo-o igualmente à atividade da Providência, ele fez ver que a atualização do destino humano somente é possível pela ação de Deus mesmo, o qual guia o homem em certa direção, ao invés de abandoná-lo ao acaso cruel de suas impressões descontroladas.

O conceito utilizado por Herder para indicar o elemento que, no homem, imprime à sua vida um sentido capaz de dar fins e diretrizes ao seu comportamento como, de certo modo, o instinto guia os animais, é o de semelhança divina. A idéia da imagem divina no homem tem como objetivo, em sua antropologia, afirmar que o fim para o qual tende a realização essencial do ser humano deve ser concebido como algo que lhe é constituinte, como uma situação

de partida, ao mesmo tempo em que é algo que lhe é confiado, algo ainda por realizar. Aquilo que pode ser considerado propriamente humano, sua capacidade de aperfeiçoar-se a partir do uso da razão, constitui o conteúdo positivo daquele espaço tornado possível pela redução dos instintos e pela não completude da organização humana. Este proprium do homem é definido, em Pannenberg, como abertura ao mundo, “excentricidade”. Constitui a estrutura essencial da forma de vida humana e dispõe o homem para sua real destinação. De fato, o processo de desenvolvimento da própria personalidade num contexto de abertura aponta para um resultado que não pode ser compreendido como produto do próprio homem, mas como vocação a realizar-se num horizonte de sentido mais amplo, o qual vai além de cada objeto finito e torna possível toda experiência de aproximação das realidades finitas.

Para Herder, a formação da identidade do homem se dá num processo pedagógico em que sua destinação a ser imagem de Deus se realiza em devir. Neste contexto, que Pannenberg assume como dado primordial, deve-se inserir o conceito de abertura para o mundo. Esta representa a estrutura que torna possível ao homem a própria autoconsciência: da experiência do objeto, a percepção passa à experiência do Eu ou do Si mesmo. Mas, segundo nosso autor, a esfera da percepção objetiva, presente tanto na experiência do objeto como ‘outro’ quanto na experiência da própria existência como objeto entre os demais objetos, deve encontrar seu ponto de partida em algo que a supera. Para captar o objeto particular, diverso dos demais objetos e diverso de si mesmo, o homem já deve ter superado esse particular ou individual em direção a uma perspectiva na qual o objeto se torna acessível juntamente com outros, ou seja, uma perspectiva que, pela sua universalidade, o supere e, ao mesmo tempo, o relacione aos demais objetos.

Esta ‘antecipação de universalidade’ está claramente a serviço da percepção particular. Não se deve identificá-la sequer com distinções ou classificações de conhecimento tais como gênero ou espécie, as quais são frutos da atenção reflexiva e temática que retorna ao objeto. Ao contrário, justamente porque não se tem ainda consciência distinta de gênero e espécie é que tal universalidade não conhece limites. Deste modo, a estrutura excêntrica do

processo da vida humana possui uma abertura não só às coisas do mundo, mas ao mundo como totalidade e à realidade divina que está no seu fundamento. Pannenberg considera que a superação de todo objeto particular, que é condição para perceber o próprio objeto em sua determinação, em sua alteridade e diversidade, significa uma verdadeira abertura para além do mundo, para Deus, a qual permite ver o mundo em seu conjunto. Transcender as experiências ou representações de objetos para uma representação ou intuição da realidade divina parece para Pannenberg uma transposição legítima, na medida em que, transcendendo as experiências dos objetos percebidos, o homem permanece excêntrico, referido a um outro de si mesmo. Agora, porém, esse Outro está além de todo objeto do mundo e, ao mesmo tempo, compreende o mundo inteiro, garantindo ao homem uma unidade, um sentido, não obstante toda variedade e heterogeneidade das influências exercidas sobre ele externamente. O problema primeiro aqui enfrentado por nosso autor é o da unidade do real, que na sua totalidade não pode ter outro fundamento que não Deus⁴⁸. Neste sentido, Pannenberg encontra no dado antropológico da abertura do homem ao mundo e na sua estrutura excêntrica um fator importante para legitimar a pergunta teológica da modernidade. De modo especial, juntamente com Max Scheler, Pannenberg afirma que tal abertura possui um aspecto de potencialidade religiosa. A abertura ao mundo é também, necessariamente, para além do mundo, a um infinito espaço aberto. Mais do que uma simples referência a um horizonte geral de compreensão, a abertura do homem é uma abertura radical, referência a um Absoluto que lhe está defronte. A abertura ilimitada do homem ao mundo, que permite uma contínua superação da natureza e da cultura dada em direção a formas culturais novas e sempre mais avançadas, deriva de sua destinação para além do mundo.

É preciso ainda explicitar em que sentido os dados antropológicos da abertura ao mundo e da estrutura excêntrica da vida humana colimam com o dado teológico da semelhança com Deus. Pannenberg identifica os traços fundamentais da antropologia de Herder, baseada sobre o teologumeno da imagem de Deus no homem, com o conceito contemporâneo de abertura ao mundo. Isso é possível porque nosso autor parte do conceito de uma razão que compreende o particular a

⁴⁸. PEDRAZZOLI, M., *Intellectus Quaerens Fidem – Fede-Ragione*. In: PANNENBERG, W., *Il problema della credibilità, con riferimento ai contributi di Rahner, Blondel e Pascal*, p. 33 et. seq.

partir do universal, o qual é pano de fundo no qual o primeiro se destaca em sua especificidade. Em sua auto-transcendência excêntrica, o homem supera o dado imediato em direção a um horizonte de sentido mais amplo, o qual abraça todo objeto finito. Desse modo ele é capaz de conhecer o objeto particular em sua determinação, naquilo que o distingue dos outros objetos. Justamente definir as coisas em sua especificidade é o pressuposto para o domínio do homem sobre a natureza, dado bíblico que manifesta a singular situação do homem no contexto da criação, que por sua vez corresponde a uma especial posição no relacionamento com Deus⁴⁹. O relato sacerdotal de Gn 1, 26, que afirma a criação do homem à imagem e semelhança de Deus e apresenta o mandato divino de domínio sobre as demais criaturas, secularizou uma prerrogativa originalmente compreendida como atributo dos reis do antigo oriente. A partir de então, aquilo que era aplicado somente ao soberano – o direito de determinar e dominar – em virtude da especial posição que gozava como imagem ou filho de Deus, passa agora a todo ser humano.

De tudo isso fica claro, a partir da Escritura, que a criação do homem à imagem de Deus liga-se a uma sua vocação ou destinação, que não se refere somente ao poder que deve exercer sobre a criação inteira mas, sobretudo, à sua comunhão com Deus, que é o fundamento daquele. A compreensão da semelhança do homem com Deus como participação na sua glória e na sua imortalidade era corrente de modo especial no movimento sapiencial em Israel, sobretudo aquele mais tardio, que gerou o livro da Sabedoria de Salomão. Neste contexto, a criação do homem é vista como obra da Sabedoria divina (Sb 9, 2), pela qual se obtém a imortalidade. Igualmente convém notar o nexo existente, na obra sapiencial, entre a sabedoria e a justiça de Deus (Sb 1, 15). Semelhança com Deus, portanto, significa, a partir do movimento sapiencial, participação em sua sabedoria e justiça, assim como comunhão com seu ser imortal.

No contexto da exegese hebraica, os enunciados acima se referem à glória da qual Adão gozava antes que no mundo entrassem o pecado e a morte (Sb 2, 24;

⁴⁹. A relação entre domínio da criação e comunhão com Deus, bem como uma refutação da crítica moderna ao relato de Gn 1 como fundamento para a crise ecológica atual podem ser encontradas em PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 2, p. 235 et. seq. e PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 81 et. seq.

1, 13). A mensagem paulina sobre Cristo, ao contrário, liga esses conteúdos, que propõem a semelhança divina, à configuração com Jesus Cristo como imagem de Deus (2Cor 4, 4). Para Pannenberg, isso significa que a mensagem cristã da Páscoa, entendida como aparecimento de uma vida nova e eterna na ressurreição, determinou que a imagem de Deus no homem fosse compreendida como vocação. A imagem do segundo Adão, Cristo, que todos devem carregar (1Cor 15, 49), é a imagem do Criador presente em Gn 1, 26ss, na qual o ser humano agora é renovado e restaurado (Cl 3, 10). Na base dessa renovação está o aparecimento da nova vida, imortal, em Cristo ressuscitado. A esperança de participar nessa nova vida é assegurada aos crentes pelo fato de que, desde agora, pela força do Espírito, eles participam do novo homem (1Cor 15, 53; Gl 3, 27), mediante a justiça, misericórdia e bondade que apareceram em Jesus. A comunhão com Deus, que a sabedoria hebraica havia interpretado como o sentido profundo da imagem e semelhança da qual gozava o primeiro homem no estado antecedente ao pecado de origem, agora é escatologicamente interpretada como a destinação do homem, já surgida e feita definitiva em Jesus Cristo. Dessa vocação os crentes já participam, pela força do Espírito, o qual é a realidade escatológica do homem novo já operante neles. Esse modo de compreender a imagem e semelhança de Deus no homem é devedora do modelo de Herder, que influenciou a teologia protestante desde o século XIX. A partir de então, a imagem divina vai deixando de ser descrita em termos de perfeição originária, perdida com o pecado, e passa a ser compreendida como destinação do homem, que precisa ser realizada⁵⁰.

A teologia tradicional identificou a semelhança com Deus com um estado primordial, no qual o homem vivia de modo perfeito. Criado à imagem de Deus, o homem gozava de uma comunhão atual com Ele – *iustitia originalis* – a qual se

⁵⁰. A teologia tradicional identifica a semelhança com Deus com um estado originário, no qual o homem vivia de modo perfeito. Na dogmática cristã tradicional, o homem é visto como um ser que, na sua origem, é criado à imagem de Deus mas que, depois, perde essa perfeição originária com o seu primeiro pecado. Em um ulterior aprofundamento dogmático se fala de uma justiça original, uma comunhão atual com Deus que é perdida com o pecado. A tradição dogmática, contudo, estabeleceu de maneiras diferentes o modo como se relacionam essa comunhão com Deus com a sua semelhança. A teologia católica costuma distinguir, na linha de Irineu de Lion, imagem e semelhança, enquanto a tradição reformada não afirma nenhuma diferença entre ambas. O importante aqui é ressaltar que tanto Herder quanto Pannenberg se afastam da posição tradicional. Para o tratamento comum que é dado ao tema, conferir, do lado protestante, BRAATEN, C.; JENSON, R., *Dogmática Cristã 1*, p. 329 et. seq.; FERREIRA, J.A., *Antologia Teológica*, p. 287 et. seq. Da parte católica, FEINER, J.; LOEHRER, M., *Mysterium Salutis II/3, Antropologia Teológica*, p. 230 et. seq.; LADARIA, L., *Introdução à Antropologia Teológica*, p. 49 et. seq.

perdeu com o primeiro pecado. Embora o tema seja tratado de formas distintas na teologia católica e protestante, Herder, e com ele Pannenberg, se distancia da posição tradicional de ambas as confissões, entendendo que a imagem de Deus no homem devêm, ou seja, se desenvolve. Para Pannenberg, na linha do questionamento presente em Kirkegaard, a realização do ser humano numa unidade de identificação entre o indivíduo e a espécie, tal como se teria verificado na situação dos primórdios, está ligada a uma linguagem mítica, para a qual o passado originário é o tempo da constituição e do ordenamento das relações atualmente em vigor. Nosso autor recorda que essa impositação, já ao longo do processo da tradição bíblica, perde continuamente sua importância frente ao significado que assumem a história e o futuro como horizontes de uma humanidade plenamente realizada. Nesse contexto, a natureza humana aparece como destinação que se atuará no futuro e que, para o indivíduo, se traduz na experiência do empenho para existir como homem.

Pannenberg concorda em dizer que a criatura humana é, sem mais, imagem de Deus. Mas igualmente recorda que isso não se dá sempre em igual medida. De fato, o texto de Gn 1, 26s possui uma sutil ressalva, afirmando que o homem foi feito “à imagem” de Deus ou “segundo Deus”. No início da humanidade a semelhança poderia ter sido ainda imperfeita e, por culpa do pecado, também progressivamente deformada em cada indivíduo humano. Forçosamente, a imagem de Deus no homem não está plenamente realizada na história humana desde seus primórdios⁵¹. Ela está se delineando. Isto significa dizer que, sendo criado à imagem de Deus, o homem se refere a um ‘original’ do qual deve realizar a plena semelhança. Essa realização plena é a destinação do homem, inaugurada historicamente em Jesus Cristo e da qual toda criatura humana deverá participar, transformando-se na sua figura. Em Cristo, a imagem divina apareceu em toda a sua clareza.

Pannenberg ressalta então que, de tudo isso, percebemos que a complexidade do inteiro testemunho bíblico a respeito da específica ordenação do

⁵¹. Pannenberg preocupa-se em não passar ao largo dos dados oferecidos pela moderna ciência a respeito da evolução da espécie humana. A respeito das implicações teológicas das atuais hipóteses da ciência a respeito da evolução do homem, cf. ARNOULD, J., *A Teologia depois de Darwin*, p. 155 et. seq.; LAMBERT, D., *Ciências e Teologia – Figuras de um Diálogo*, p. 137 et. seq.

homem a Deus, como expressa na idéia de semelhança divina, envolve dois pólos. De um lado, a idéia de uma realidade que perdura no ser humano criado já à imagem de Deus. Do outro, a tese paulina segundo a qual não o homem como tal, mas somente Jesus Cristo, é a imagem perfeita de Deus, a partir do qual todas as criaturas humanas devem renovar seu relacionamento com Ele. A perícopes de 1Cor 11, 7 documenta que, para Paulo, é óbvio que a semelhança do homem com Deus se funda sobre o ato criador. O que ele diz a respeito da transformação dos fiéis, por obra do Espírito, na figura de Cristo, refere-se a uma nova aproximação a Deus, em Cristo, que tem como fundamento à semelhança divina da criatura humana. A teologia cristã lê o enunciado sacerdotal da semelhança do homem com Deus no horizonte maior dos ditos neotestamentários paulinos e pós-paulinos que falam de Jesus como imagem de Deus (2Cor 4,4; Cl 1, 15; Hb 1, 3) e da transformação dos crentes em tal imagem (Rm 8, 29; 1Cor 15, 49; 2Cor 3, 18). A idéia de Jesus Cristo como imagem de Deus, na qual, através do Espírito (2Cor 3, 18), os crentes devem participar, apresenta um caráter antropológico universal⁵². Sendo que a destinação do homem, feito à imagem e semelhança de Deus, consiste em viver em comunhão com Ele, então a encarnação de Deus em Jesus de Nazaré deve ser considerada a realização plena desse destino. Ela passa a ser o cumprimento proléptico – se referido a todos os outros membros do gênero humano – daquele projeto inicial da criação do homem à imagem de Deus, a qual se afirmou ou irrompeu na história de Jesus.

Note-se que, tanto a idéia teológica da imagem de Deus no homem assim apresentada, quanto o dado antropológico correspondente da abertura do homem ao mundo, devem ser considerados como abertura para o futuro⁵³. Pannenberg critica a descrição ateísta do comportamento humano mais em voga na filosofia ocidental, exatamente, porque supõe a subjetividade do homem como alguma coisa que se exaure no presente, ao se constituir como ‘eu’ ou ‘si mesmo’ no livre ato da escolha. Para ele, ao contrário, o momento da liberdade diante do mundo é justamente aquele no qual se afirmam contemporaneamente o ‘eu’ já existente e

⁵². Sobre a tipologia de Cristo como novo Adão, cf. CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p.183 et. seq.; REY, B., *Nova Criação em Cristo no Pensamento de Paulo*, p. 53 et. seq.

⁵³. A abertura para o futuro como característica fundamental do ser humano já se encontra nos textos programáticos reunidos em PANNENBERG, W., *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática, De modo especial, Il Dio della Speranza*, p. 438 et. seq.; *Idea di Dio e Libertà dell'uomo*, p. 458 passim.

aquele que se constitui mediante o ato de escolha. No exercício de sua liberdade, o homem se encontra com outra coisa que não aquilo que já era; a origem da liberdade situa-se em um outro ‘eu’, diferente daquele que precedentemente subsistia. Neste sentido, para Pannenberg, o homem é sempre devedor de sua liberdade. O ato de liberdade, contudo, se torna possível na medida em que o homem reassume a si mesmo e à identidade do ‘eu’ já existente e, ao mesmo tempo, existindo para os outros – extra se – se volta para eles numa atitude de amor, não reduzindo-os a um mero dado presente, ou seja, a um objeto. É no território do encontro com outras pessoas que o homem chega à própria condição de pessoa, de subjetividade livre. Por não viver numa situação de simples vinculação ao ambiente, mas sendo capaz de desenvolver sua personalidade justamente no nível dos relacionamentos interativos, da linguagem e da vida social, o homem encontra nessas realidades as condições indispensáveis para respirar uma atmosfera de liberdade. A abertura para o mundo revela-se, assim, não só a condição primordial para que se forme a personalidade livre do homem, mas também, e justamente por isso, a base sobre a qual se estabelecem as necessárias atitudes de confiança para com os outros e para com a vida que caracterizam a capacidade humana de modificar a própria situação e antecipar o novo.

Pannenberg insiste em que a abertura do homem ao futuro, característica tanto de sua vocação a realizar a imagem de Deus segundo a qual foi criado, quanto da sua condição de liberdade diante do mundo, exige uma postura fundamental de confiança. Ele recorda, nesse sentido, aquela confiança originária depositada pela criança nos pais como condição para a formação de sua personalidade. Essa atitude fundamental não é abandonada com o curso do tempo, mas é tornada presente em todos os demais relacionamentos humanos como sua possibilidade, justamente porque neles o homem se abre ao novo e ao que não pode ser manipulado⁵⁴.

⁵⁴. Pannenberg utiliza o conceito de “confiança de base” (basic trust), trazido do antropólogo H. Erikson. Cf. PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 259 et seq. A partir dele identifica a confiança como um elemento necessário para a formação da identidade da pessoa e a sua persistência em todo relacionamento verdadeiramente humano, até ao comportamento religioso. Não se deseja afirmar com isso que o ato de fé é, simplesmente, um produto ou consequência da natureza humana, mas que está em condições de levá-la à sua plena realização. Cf. FOWLER, J., *Estágios da Fé – A Psicologia do Desenvolvimento Humano e a Busca de Sentido*, p. 13 et. seq.

Recordamos agora que, para Pannenberg, a abertura do homem ao mundo possui uma potencialidade religiosa. Toda e qualquer aproximação do homem a um ser finito é sempre mediada pela consciência atemática de um campo que o transcende. Este horizonte é também a condição primeira para que o homem faça sempre novas experiências e tenha a percepção da beleza das coisas e dos seres finitos. Assim, a excentricidade com respeito às coisas e a alteridade com respeito aos outros homens, enquanto revelam a abertura do homem ao mundo, só são possíveis na medida em que este é capaz de perceber o finito no horizonte da totalidade. Inicialmente, a inquietação e o senso de insuficiência que acompanham a experiência humana que lança o indivíduo para fora de si mesmo não permitem ao homem perceber o fim para o qual ele tende. Uma vaga ou inicial confiança que lhe abre o horizonte da experiência do mundo e da intersubjetividade não é o bastante, contudo, para esgotar o desejo de transcender aquilo que já é dado, em direção a um horizonte último. Neste sim transparece a possibilidade de um verdadeiro sentido da realidade dessa vida, o qual pode se apresentar ao homem como seu fim. Frente a esse fundamento infinito, não disponível e não controlável, a atitude primordial permanece sendo a da confiança, nesse caso, compreendida de modo absoluto. Só a confiança ilimitada no fundamento infinito de tudo que é finito – e que se apresenta ao homem como realidade que lhe está defronte, tematizada pelas religiões sob o conceito de ‘Deus’ – estimula o homem, em última análise, a transcender a si mesmo. A capacidade de abrir-se ao mundo, e agir nele em atmosfera de liberdade, não tem sua origem no possível auto-aperfeiçoamento do próprio homem, mas na confiança em Deus que atrai o ser humano para além de sua própria finitude. Assim, abertura ao mundo enquanto liberdade; abertura ao futuro enquanto caminho para a realização da própria vocação e abertura ao fundamento infinito que dá sentido a toda realidade finita são, em último caso, abertura para Deus mesmo. Essa abertura é sustentada em seu exercício por uma atitude fundamental de confiança. A real natureza do homem é realizar o movimento que o leva através do mundo em direção a Deus. Esse caminho rumo à comunhão, enquanto conduz o homem à sua futura destinação, é um caminho de confiança.

A fé cristã afirma que é só graças à história de Jesus de Nazaré e, principalmente, à sua ressurreição dos mortos, que a confiança sincera e ilimitada através da qual o homem pode ser verdadeiramente homem, em uma abertura para além das situações do mundo, se torna possível. O ato de fé, compreendido primordialmente como ato de confiança, coaduna-se perfeitamente com a existência excêntrica do homem e, de certo modo, é aquele que lhe possibilita colher o sentido último da existência. Descrevendo o crente como o indivíduo que, na fé, vive ‘extra se in Christo’, Lutero fez o ato de fé assemelhar-se muito àquele ‘ser no outro’, típico do caráter objetivo do relacionamento com o mundo descrito pela antropologia filosófica contemporânea⁵⁵. Em ambos os fenômenos se observa que o homem não só se relaciona com qualquer coisa que está fora dele mas, antes, se identifica, descobre-se a si mesmo no outro de si; ou melhor, agora sabe ‘ser no outro’. Naturalmente que a experiência do objeto é somente um primeiro aspecto da estrutura da existência humana. Quando o homem se volta sobre um objeto determinado, já o superou em direção ao infinito, dado que somente no nexo do conjunto é possível precisar o significado que cada particular possui. Quando o homem se dá conta disso, apresenta-se a ele um questionamento de ordem religiosa e o problema da confiança fundamental que sustenta o seu viver passa a ser um problema de adesão de fé. Aquilo que pode se tornar explicitamente objeto de consciência religiosa, implicitamente se encontra já presente em toda aproximação a um objeto determinado de experiência.

Para Lutero, o homem vive daquela confiança que está na base do seu viver. Quer se trate de Deus, quer se trate de um ídolo, é ao longo da vida do homem que se demonstrará se a sua confiança está verdadeiramente depositada sobre algo sólido ou se repousa sobre areia. Ele precisava o ato fiducial como um abandonar-se a si mesmo e considerar-se a partir daquele de quem depende a própria confiança. No ato de fé, a realização da vida do homem, já iniciada na história de Jesus, é algo presente para o crente, ainda que provisoriamente sob o signo do sofrimento e da morte. Para Pannenberg, prescindindo-se da afirmação da ação de Deus realizada na história de Jesus e na sua ressurreição, não se pode sequer emitir um ato de fé. Longe de fazer de Deus algo disponível ao homem, o conhecimento do agir histórico de Deus em Jesus Cristo, aceito como promessa

⁵⁵. PANNENBERG, W., op. cit., p. 77 et. seq.

para a realização da vocação de todos os homens, estabelece e salvaguarda a iniciativa de Deus como realmente um evento ‘extra nos’. O ato de fé, compreendido assim como confiança, impede que essa se torne uma simples decisão ou obra humana, escolha voluntarística e imotivada do crente. A abertura do homem, para além de todas as coisas, em direção a Deus, constitui um movimento ou dado essencial da natureza humana. Como tal, sua plena realização, à imagem do Filho encarnado, é um dom relevante e acessível para todos os homens por meio do Espírito.

4.3.1. Pecado e afastamento de Deus

A singularidade do homem frente aos demais animais superiores é caracterizada, como visto acima, pela sua abertura ao mundo e a Deus, por sua excentricidade. Esta, contudo, é apenas um dos pólos do ser-homem, aquele que o define como tal, enquanto o outro é a forma centrada de organização vital, dividida com os outros animais. A esta centralização do eu sobre si mesmo, Pannenberg denomina egocentrismo. Toda a vida humana é dominada pela tensão entre abertura ao mundo e egocentrismo, excentricidade e centralidade, auto-afirmação e abertura de si. Esta tensão, característica de todo mundo orgânico, já que todo organismo é contemporaneamente fechado em si mesmo e interativo com o ambiente externo, assume no homem a feição de angústia. Esta deve ser compreendida como a necessidade de afirmar a unidade do ‘eu’, que se encontra, simultaneamente, diante da centralização capaz de assegurar a autopreservação e a auto-afirmação e da excentricidade capaz de dar, verdadeiramente, sentido à sua existência. Segundo nosso autor, o homem não pode resolver por si mesmo essa tensão entre abertura ao mundo e giro sobre si mesmo, porque isso constituiria uma absolutização do próprio egocentrismo. O fundamento que confere unidade à tensão deve encontrar-se fora do eu⁵⁶.

A fratura radical da existência humana consiste na possibilidade de que a tensão entre forma central de organização e excentricidade se resolva a favor da primeira. Nesse caso, a instância central do ‘eu’ prevalece e determina-o em detrimento da autotranscendência que realiza o seu verdadeiro destino, que é

⁵⁶. Ibid, p. 88 et. seq.; Id., *Teologia Sistemática* 2, p. 267 et. seq.

excêntrico. A inversão do relacionamento entre centralidade do ‘eu’ e determinação excêntrica do homem significa a falência deste, porque a volta sobre si mesmo não o levará a realizar a própria vocação. Destinado à comunhão com Deus, o homem não pode realizar-se por si só. Ele não é um sujeito completo, mas sim o tema de uma história, na qual é capaz de tornar-se aquilo que, essencialmente, já é. A experiência da não-identidade com a própria destinação, e a possibilidade da infidelidade à própria vocação, apresenta uma profunda consequência: retira a credibilidade de uma pretensa auto-realização ativa do homem. Um ser humano que não seja idêntico a si mesmo não pode produzir por si mesmo a própria identidade. A tentativa de realizar-se sobre o fundamento da não identidade termina em várias formas de auto-destruição. O homem não pode conseguir, por suas próprias forças, a realização de sua destinação. Para poder fazê-lo, é preciso que ele seja elevado acima daquilo que já é no presente. Nesse processo ele é co-envolvido, na interação com o mundo e com outros homens, com os quais fará o caminho rumo ao mesmo objetivo. A concordância de todos esses fatores só pode ser garantida se Deus, origem e fim de nossa vocação, agir no próprio homem⁵⁷.

Sobre o que foi dito acima, Pannenberg retorna a noção tradicional de concupiscência, entendida como uma forma pervertida de amor ou de vontade, que busca bens menores em detrimento de maiores, trocando os fins pelos meios. Já em Agostinho, vez por outra, e na Reforma, de modo inequívoco, esta perversão no relacionamento humano com o mundo foi compreendida como pecado. Nos dois casos, a concupiscência é compreendida como uma inversão na ordem do universo. A hierarquia natural de valores, que levaria o homem ao amor de Deus até o esquecimento ou ódio de si, é revertida de modo que o homem se aliena cada vez mais do relacionamento com seu Criador, chegando ao ódio de Deus por amor de si mesmo. Este voltar-se sobre o ‘eu’ como “amor sui” constitui o núcleo essencial do pecado, da falência do homem. O conceito reformado de

⁵⁷. Pannenberg critica o uso tradicional na teologia do relato da criação em Gn 1-3 como descrição arquetípica do dado empírico do pecado em sua dimensão universal. Ele próprio, em sua explanação a respeito do pecado como falência da destinação do homem tornada presente na pessoa de Jesus Cristo utiliza com parcimônia o conceito de pecado original e equivalentes. Para sua análise dessa linguagem e sua relevância na teologia atual, cf.. PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 134 et. seq. Para uma perspectiva católica do problema do pecado original na atual teologia, SESBOÛÉ, B., *O Homem e Sua Salvação* – tomo 2, p. 217 et. seq.

concupiscência, identificada como pecado, explícita, para Pannenberg, que este não consiste exclusivamente em alguma coisa de moral, mas que é uma realidade intimamente relacionada com as condições naturais de nossa existência.

Se na teologia tradicional os conceitos de concupiscência e pecado são analisados a partir de uma ordem hierárquica do universo, na modernidade esses mesmos conceitos só são compreensíveis a partir da análise da estrutura da subjetividade humana. Na medida em que se organiza a partir de um centro de auto-preservação, a vida humana, desde seus inícios naturais, estabelece a possibilidade de um egoísmo sem limites (concupiscência). Uma estrutura que possibilita o pecado está subjacente às condições naturais da existência humana. Neste sentido, Pannenberg afirma que o homem é pecador por natureza – na natureza –, ainda que sua natureza não seja pecaminosa. No primeiro uso, a palavra natureza designa as condições naturais da existência, aquelas mesmas que o homem, por força de sua excentricidade, transcende ao transformar as condições naturais de sua vida pelo comportamento cultural. No segundo caso, o termo natureza designa a essência do homem, entendido como ser excêntrico. Neste segundo sentido, a tradição teológica sempre destacou que a natureza do homem foi criada boa e que não é pecaminosa enquanto tal. De fato, por sua natureza, o homem é um ser excêntrico que, sob a guia experiências de sentido – de tipo religioso – deve transformar e superar as condições nas quais se encontra, tanto em si mesmo quanto fora de si, mediante o processo da cultura⁵⁸.

Justamente por conhecer a si mesmo como um ‘eu’, um projeto que tende a realizar-se em sua própria vocação, o homem pode falhar. Só um ser capaz de tornar tema do próprio comportamento a sua identidade, o seu ser-si-mesmo, pode frustrar seu destino último. Somente porque o homem tem uma destinação excêntrica, e encontra sua realização radical como ser religioso, a centralidade do ‘eu’, análoga àquela dos animais, pode tornar-se falência da própria existência. A centralidade da atuação do viver humano, no seu caso específico, já está desde sempre determinada por uma forma de vida excêntrica. Ou seja: a estrutura do ‘eu’ é estabelecida a partir da excentricidade, dado que o ‘eu’ pode ser em si

⁵⁸. KERN, W., *A matriz antropológica do processo da tradição Eclésia*. In: Problemas e Perspectivas de Teologia Dogmática, p. 9 et. seq.

mesmo somente se é em outro de si mesmo. Quando a excentricidade, a capacidade de abrir-se ao mundo como constituinte da identidade humana, é experimentada como meio para alcançar os próprios interesses ou como modo de dispor do outro – auto-preservação ou auto-affirmação – então está perdida a objetividade do relacionamento com o mundo e a alteridade no relacionamento com outros homens, encontrando-se o ‘eu’ fechado numa espécie de centralidade animalesca.

A partir desse horizonte podemos falar do pecado propriamente dito, como erro na vontade. A teologia tradicional sempre compreendeu que é na vontade que o pecado possui o seu lugar. O elemento do querer é aquele no qual o homem, atualmente, se conforma ou não à sua destinação. Sendo que a vontade transcende as condições da natureza, para a teologia católica tradicional, falar de um pecado radicado na natureza parecia contradizer o nexo que existe entre pecado e vontade. Daí sempre ter compreendido a concupiscência como consequência e tendência para o pecado. Pannenberg considera, contudo, que um homem que não responda, ou responda somente de modo pervertido, à auto-transcendência exigida por sua própria destinação, perpetua um estado de atuação existencial inadequado em relação à sua vocação última. Apesar de não ser objeto de intenção explícita, esse elemento de partida qualifica sempre o caráter e o resultado de um querer no qual o homem não respeita a própria destinação. A perpetuação da centralidade natural se atua, portanto, no próprio querer e não como algo estranho a ele.

Por tudo que vimos, interessa-nos considerar o pecado, seja como domínio da centralidade sobre a excentricidade da estrutura da vida humana, seja como ato livre de negação da própria vocação à comunhão com o outro e com Deus, como uma inversão no relacionamento de confiança que deve se estabelecer entre o homem e a realidade que está fora dele. Se, por sua destinação excêntrica, o homem deve constantemente repor sua confiança no outro, estabelecendo-se a partir de uma realidade que está fora de si, por sua necessidade de organizar-se de forma centrada, ele pode terminar por dispor de seus relacionamentos externos simplesmente para voltar-se sobre si mesmo. Pannenberg considera que esta nefasta reviravolta reflete-se na ambigüidade presente em todos os comportamentos humanos nos quais se procura substituir a confiança pela

segurança. Esta só se alcança quando é possível dispor do outro e a confiança é destruída, o que o homem pode tentar fazer até no seu relacionamento com Deus. Este comportamento constituiria o lado negativo do fenômeno religioso, quando se busca o controle sobre a divindade e a salvação e não se deposita uma confiança ilimitada em Deus, a qual estimule o homem a transcender a si mesmo.

Não é por outro motivo que os reformadores costumaram identificar o pecado fundamentalmente como incredulidade ou falta de confiança⁵⁹. Angustiado com seus problemas, o homem não pode ou não quer aceitar a própria vida como um dom e, assim, ir ao encontro do futuro com reconhecimento e confiança. Esta confiança, entendida ainda em sentido muito lato, não significaria fé como abertura ao Deus da bíblia. Se a incredulidade, como situação antropológica universal, deve entrar na descrição teológica do pecado, entendido como fato universalmente difuso entre os seres humanos, então, segundo Pannenberg, deve-se admitir uma indeterminação fundamental seja do objeto e fundamento da confiança, seja da própria capacidade de confiar. A fé bíblica na criação supõe que todas as criaturas se refiram a Deus como ao seu Criador, ainda que não cheguem a compreender que é dele que recebem a vida e que para ele se encaminham. Esta referência confiante ao Criador, ou a incredulidade difusa que lhe faz frente, se demonstra ou pela aceitação da vida e por uma plena disponibilidade diante dela, ou pela angústia gerada pela escassez das próprias possibilidades. A incredulidade de base, que qualifica atualmente o ser humano em seu estado de falência diante da vocação à comunhão com Deus, não pode ainda ser tematizada se não se encontrou o Deus da revelação histórica. É este encontro que permite identificar as verdadeiras raízes da angústia e da contraditoriedade que caracterizam a existência humana e das quais todos podem sentir os efeitos.

Um homem verdadeiramente aberto para o mundo e para o sentido que lhe dá fundamento não pode ter sua essência excêntrica falsificada por uma aparente abertura que significa, na realidade, uma instrumentalização do outro em benefício de si mesmo. Ao contrário, aproximando-se das coisas do mundo e deixando-se inspirar por uma atitude fundada sobre a confiança naquela Potência que sustenta a vida e garante sua vocação, ele pode exercitar aquele senhorio

⁵⁹. PESCH, O.H., *Liberi per Grazia – Antropologia Teologica*, p. 198 et. seq.

sobre o criado, que jamais deve ser despótico, que só lhe é possível pelo fato de ser criado à imagem e semelhança de Deus. Esta atitude fundamental de confiança só prevalece no homem quando este aceita sua condição de criatura finita, distinta e permanentemente referida ao Criador que a desejou justamente em sua singularidade e finitude. Só no reconhecimento de que tudo aquilo que possui lhe foi confiado pelo Deus criador, a criatura tributa a Ele a honra que lhe é devida. Ao aceitar a própria realidade finita, recebida de Deus, o ser humano pode alcançar aquela comunhão com Ele que é implícita em sua própria vocação de ser cada vez mais semelhante a Deus. Este processo de realização da própria destinação já é acessível ao homem pela revelação histórica de Deus em Cristo. Em outras palavras, todo homem é chamado a configurar-se à imagem do Filho encarnado, à sua auto-distinção do Pai, para poder participar na mesma comunhão do Filho com o Pai. No Filho, a imagem de Deus realizou-se em perfeita semelhança não porque Ele se sabia igual ao Pai, mas justamente porque se distinguiu do Pai e distinguiu o Pai de si. O Filho, assim, responde de tal modo à paternidade divina que somente em relação a Ele o Pai é Pai e Deus da eternidade. Só na medida em que a auto-distinção do Filho do Pai assume figura humana no interlocutor homem – Jesus de Nazaré –, que revelou o Pai como único Deus, vem a delinear-se também o homem conforme a Deus, aquele ser que, sendo imagem de Deus, é destinado à comunhão com Ele.

4.3.2. A reconciliação com Deus em Cristo, fundamento da justificação

O envio e a encarnação do Filho têm por objetivo, nas palavras de João, “que o mundo seja salvo por Ele” (Jo 3, 16). Enquanto Filho de Deus, Jesus é o ponto de convergência das mais diversas esperanças humanas de salvação, que ele redefine e atualiza, tornando manifesto aquilo que realmente favorece a salvação do homem. Assim como aconteceu com a própria expectativa messiânica judaica, a pessoa e ação de Jesus retomam e corrigem as esperanças surgidas no curso da história humana, tornando o discurso soteriológico uma função da cristologia⁶⁰. É a identidade filial de Jesus, revelada de modo especial na cruz e na ressurreição, que define o caráter messiânico de sua atividade e o dilata a toda a humanidade,

⁶⁰. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 2, p. 445; cf. também SCHNEIDER, T. (Org.), *Manual de Dogmática* I, p. 222 et. seq.

como fica evidenciado pela expressão paulina do “segundo Adão”, utilizada para designar o Homem Escatológico aparecido em Jesus Cristo⁶¹.

A salvação que Jesus Cristo comunica consiste na comunhão com Deus e na vida que essa torna possível, com a conseqüente renovação dos relacionamentos interpessoais⁶². Isso significa, igualmente, possibilidade de participar no Reino de Deus. Já na pregação de Jesus, a ressurreição dos mortos era considerada componente da salvação própria do Reino que estava por vir. Em seguida à Páscoa, a nova vida que triunfou da morte tornou-se sinônimo daquele futuro salvífico que Jesus havia anunciado e que era componente essencial de sua pregação do Reino. A mensagem apostólica passou a evidenciar, portanto, que a salvação escatológica era alcançada pela comunhão com Jesus Cristo, pois a comunhão com o Crucificado justificava a esperança de participar na vida nova surgida com sua ressurreição. Nenhuma antítese existe entre a mensagem de Jesus e a pregação dos apóstolos, visto que a nova vida do Ressuscitado é a vida que, mediante o Espírito, se vive em comunhão com Deus. Em particular, tanto a pregação de Jesus como a dos apóstolos, apresentam uma concepção de salvação de caráter escatológico, onde o futuro esperado irrompe desde agora para aqueles que crêem. Esta referência escatológica marca o conceito neotestamentário de salvação e está na base de todas as representações de fundo soteriológico presentes no Novo Testamento. Assim, para Paulo, os enunciados sobre a justificação, redenção, reconciliação e libertação do homem só são possíveis a partir desse horizonte escatológico, aberto já ao cristão pela fé.

O conceito de salvação expressa não só o processo através do qual se é salvo mas, primordialmente, o resultado que lhe advém. Nesse sentido, soteria significa ‘integridade’, uma vida salva mas nunca definitivamente adquirida enquanto não se completa o curso da existencia temporal. Assim, a salvação da vida humana depende sempre e totalmente do futuro. Atualmente, ela está ligada ao relacionamento que os homens assumem com o futuro de Deus e significa, dessa maneira, libertação de um modo de viver escravo do poder do pecado e da

⁶¹. A respeito de Cristo, novo Adão, cf. PANNENBERG, W., op.cit., p. 480s; DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 243 et. seq.; CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 183 et. seq.

⁶². Cf. o verbete ‘Soteria – Sozein’ in BARCLAY, W., *Palavras Chaves do Novo Testamento I*, p. 191 et. seq.

morte. Para Paulo, soteria é a salvação no juízo futuro (Rm 5, 9), ao mesmo tempo em que é algo já presente nos crentes através de Jesus Cristo: em e mediante Jesus a salvação futura está aberta ao crente e lhe é acessível. Este presente salvífico, contudo, não é qualificado, pelo Apóstolo, como soteria. Ele está ligado com a absolvição no juízo último e é mediado pelo acontecimento salvífico da morte e ressurreição de Cristo acontecido uma vez por todas no passado. O presente estado do crente pode ser então descrito por conceitos como o de justificação (Rm 5, 9; 8, 3s) ou de paz com Deus. A glória que refulge na nova vida da ressurreição e que constitui o conteúdo da soteria é ainda objeto de esperança, a qual se funda sobre o juízo absolutório desde agora antecipado em favor daqueles que crêem no Cristo crucificado e ressuscitado. O estado de paz com Deus, que nos autoriza a esperar ser salvos no juízo futuro, se baseia sobre o evento da reconciliação com Ele mediante a morte do seu Filho.

Assim, reconciliação, justificação e salvação no juízo constituem para o Apóstolo um todo indissolúvel. Algumas vezes, as distinções entre os conceitos parecem desaparecer, de tal modo que a justiça não é compreendida somente como fruto da obediência a Cristo, mas também como objeto de esperança, ou seja, objeto da promessa de salvação no último juízo (Gl 5, 5). Ou então, por outro lado, o crente já pode considerar-se um salvo, ainda que só em esperança (Rm 8, 24). Tudo isso é possível pela força do evangelho, o qual é qualificado como Palavra da reconciliação (2Cor 5, 19).

Na tradição subjacente à carta aos efésios e àquela a Tito já é possível perceber algumas acentuações distintas do conceito de salvação presente nas cartas autenticamente paulinas. Apesar de se manter a referência a uma salvação que será plenamente atuada somente no futuro, o conceito passa a privilegiar a realidade presente da libertação de uma vida vivida no pecado. A concentração do discurso soteriológico sobre o juízo futuro e iminente dá lugar à afirmação da vida nova já iniciada com Jesus Cristo nesse mundo e que agora se faz presente naqueles que nele crêem. A participação na vida ressuscitada de Cristo não é vista mais, primordialmente, como relação com a salvação no juízo futuro, nem o presente salvífico é visto, sobretudo, como absolvição antecipada do último juízo. Isto explica a contração que a terminologia paulina da justificação sofreu nos

enunciados pós-paulinos que têm por objeto a participação atual dos fiéis na salvação.

Para Pannenberg, dois elementos da doutrina paulina a respeito da salvação devem ser retidos de modo especial: a ligação da salvação com o futuro de Deus, já tornado presente em Jesus Cristo, mas que ainda não conheceu seu pleno cumprimento; e a participação na salvação como algo mediado pela história de Jesus, especialmente pela sua morte de cruz. Este segundo aspecto, o significado que a morte de Jesus assume como fundamento da confiança que atualmente se possui em ordem à salvação futura, é descrito por Paulo através do conceito de ‘reconciliação’⁶³. O modo como os cristãos agora participam da salvação, e que Paulo descreve em termos de justificação e de paz com Deus, se baseia sobre a reconciliação que a morte de Cristo na cruz operou com Deus. O enunciado da reconciliação, analogamente à idéia de justificação, se refere às condições de uma vida atualmente vivida na fé, em paz com Deus. Exatamente porque se refere à morte de Jesus, esse conceito reveste-se de função importantíssima para o conceito de justificação. A reconciliação, enquanto expressão do amor de Deus, precede a fé, enquanto a justificação é sempre conexas com esta⁶⁴. Veremos agora como nosso autor compreende os enunciados paulinos a respeito da nossa reconciliação com Deus em Cristo.

4.3.2.1. Reconciliação e expiação

Reportando-se a M. Kähler, Pannenberg entende reconciliação como a possibilidade de um novo relacionamento de comunhão dos homens com Deus. Este, contudo, fundamenta-se sobre um evento passado, a morte de Cristo. Esse fato histórico, entendido por Paulo como ação ou iniciativa divina, faz com que o

⁶³. Cf. verbete ‘Katallassein’ in BARCLAY, W., op.cit., p. 116 et. seq.

⁶⁴. Paulo usa uma variada série de metáforas para expressar o sentido da morte de Cristo. Não seria correto tomar uma só delas como normativa e ajustar-lhe todas as demais. Pannenberg não esgota o significado da morte de Cristo sob o conceito de reconciliação, mas o indica como o correlato para aquele estado de confiança atual no futuro juízo de Deus caracterizado pelo conceito de justificação. Ele mesmo também reconhece que o conceito de ‘remissão dos pecados’ não é suficiente para expressar a promessa de salvação oferecida em Jesus Cristo. A promessa da remissão dos pecados em nome de Jesus exige uma motivação mais ampla, baseada na estrutura promissória de sua pregação e de sua vida, a qual aponta para o Reino futuro e para a vida nova e eterna surgida na Ressurreição. Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 187; DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 277 et. seq.

inteiro processo da reconciliação seja mediado por um ato divino. Desde o iluminismo, a teologia protestante havia colocado em questão a noção de reconciliação baseada na satisfação devida a um Deus irado pelo pecado do homem. Parecia claro que não é Deus quem precisa ser reconciliado com o homem, mas sim o homem com Deus, em Cristo. A teologia tradicional concebia que, mediante a obediência e a vida sacrificada pelo Filho na cruz, Deus se reconcilia com o gênero humano, depois da vergonha gerada pelo pecado de Adão⁶⁵. Com a crítica moderna, a noção paulina de uma reconciliação dirigida ao mundo, aos homens que se devem reconciliar, veio de novo à tona, como expressão do amor divino que, presente e ativo em Jesus Cristo, se afirma contra todas as resistências opostas pelo homem hostil a Deus. É sobre esse pano de fundo que se deve compreender o significado fundamental que a morte de Cristo assume para a idéia de reconciliação do mundo como obra de Deus.

No evento reconciliador, portanto, o sujeito agente é Deus, porque o poder capaz de vencer a alienação do homem e seu estado de transgressão e culpa, presente na morte de Cristo na cruz, tem sentido somente à luz da sua ressurreição por obra Dele. Referir-se ao evento histórico, singular e único, da morte de Jesus Cristo, quando se fala da reconciliação como ato de Deus, é diferenciá-la de algo que acontece somente no plano da subjetividade do crente. De igual modo, isso parece também ser mais fiel ao pensamento de Paulo. Por muito tempo, na história da teologia, a morte de Cristo foi interpretada como expiação que o homem Jesus presta a fim de aplacar a ira de um Deus ofendido pelo pecado. Afirmar que Deus mesmo opera a reconciliação do mundo significa inverter a direção do processo. Enquanto ação de Deus dirigida à reconciliação do mundo, o acontecimento da morte de Jesus soa como um convite a confiar-se a essa mesma reconciliação que Deus torna possível. Por isso, Paulo exorta em nome de Cristo: “Deixai-vos reconciliar com Deus” (2Cor 5, 20). Ele exorta em nome de Cristo porque deseja expressar todo o autêntico potencial de sentido presente na sua morte na cruz, realizando sua finalidade orientada para a reconciliação do mundo. Quando se diz que sobre a cruz de Cristo já aconteceu a reconciliação, tal só pode

⁶⁵. Comentários críticos a respeito da compreensão tradicional do significado vicário e expiatório do sacrifício de Cristo, cf. em BARTH, G., *“Ele morreu por nós” – A compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento*, p. 43 et. seq.; BERGER, K., *Para que Jesus morreu na cruz?*, p. 23 et. seq.; DURRWELL, F. X. *O Pai – Deus em seu mistério*, p. 48 et. seq.

ser feito no sentido de antecipação. O ministério apostólico e a pregação eclesial operam essa mesma reconciliação, tornando-a presente e eficaz, continuando no tempo o processo que, na morte de Jesus, teve sua origem e seu centro. Paulo dirá mesmo que, por divina deliberação, o repúdio momentâneo do povo de Israel serviu para reconciliar o cosmo, provocando a missão apostólica entre os pagãos. O acontecimento da reconciliação, assim, abraça o mundo inteiro naquele processo que, partindo da cruz de Cristo e passando através do ministério dos apóstolos, renova a comunhão entre Deus e o homem comprometida pelo pecado⁶⁶.

Quanto mais decididamente a reconciliação do mundo é concebida como ação de Deus mesmo, tanto mais se põe o problema de qual é o papel daqueles que são seus destinatários, os seres humanos. Não se pode dar reconciliação sem a aceitação da parte do homem. Ou seja, juntamente com a iniciativa reconciliadora de Deus, deve-se pensar no seu acolhimento por parte dos destinatários dessa oferta. Pannenberg considera que o conceito de ‘representação’ pode ser utilizado nessa perspectiva. Enquanto destinatários da ação reconciliadora de Deus, os homens participam dela enquanto representados pelo Filho de Deus, tornado verdadeiro homem. Para nosso autor, contudo, é preciso explicitar algumas questões fundamentais, respondidas de modo não plenamente satisfatório pela teologia tradicional. A noção de representação⁶⁷, entendida tradicionalmente como substituição, levanta questões muito pertinentes nesse ponto. Por exemplo, fica por esclarecer a relação entre substituição e autonomia dos indivíduos representados; ou ainda, como se quebram os motivos e hostilidade por parte do homem para que ele possa reconciliar-se com Deus. Para desenvolver o sentido reconciliador da morte de Jesus Cristo na cruz, portanto, é preciso esclarecer os conceitos de expiação e representação, a partir, principalmente, da perspectiva do apóstolo Paulo.

⁶⁶. Cf. DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 251 et. seq.

⁶⁷. A palavra ‘substituição’ parece ser insuficiente para descrever o que Paulo ensinou a respeito da morte de Cristo ‘por nós’. A lógica da palavra parece implicar que Cristo morreu em lugar dos outros para que esses escapem da morte. Na realidade, Cristo participou da morte dos homens para tornar possível a estes participar da morte dele. ‘Representação’ (stellvertretung) talvez não seja também a descrição mais adequada, mas ao menos ajuda a transmitir o sentido de uma identificação contínua com Cristo em, por meio e além de sua morte. Cf. DUNN, J., op. cit., p. 255 et. seq.

Entre as diversas explicações teológicas que se deram à morte de Jesus no cristianismo primitivo, aquela da morte expiatória – que, segundo Pannenberg, não deve ser compreendida primordialmente como sacrifício expiatório – foi a que conheceu maior peso. A expressão fundamental referente ao sentido da morte de Cristo que deve se esclarecer aqui é aquela segundo a qual Ele morreu ‘por nós’ (Rm 5, 8; 8, 32; 2Cor 5, 21; Gl 3, 23; Ef 5, 2; 1Ts 5, 10 etc). Tal expressão significa, antes de tudo, em linhas absolutamente gerais, ‘em nosso favor’ ou ‘por nosso amor’. O motivo expiatório se encontra claro ali onde a morte de Jesus ‘por nós’ se combina com ‘os nossos pecados’ (1Cor 15, 3). Em outras passagens paulinas pode-se ler que Cristo, na sua morte, tomou o lugar dos pecadores (2Cor 5, 21). Emerge clara, nesse contexto, a idéia de uma troca de lugares. Isso, então, é dizer mais do que simplesmente afirmar que Ele deu a vida por nós. Ainda assim, pelo que foi visto até aqui, não está claro que aquele que expia por um outro deva entrar nas suas mesmas condições existenciais. Tal elemento é explicitado por Paulo em 2Cor 5, 21, quando ele chega a dizer que a representação é a própria finalidade da missão do Filho (Rm 8, 3).

Esta compreensão de representação não é a de uma mera solidariedade humana, onde uma pessoa interfere em favor de outra, sem necessidade de assumir o posto do outra – e talvez até justamente por isso. Segundo Paulo, porém, os crentes estão livres do poder do pecado somente porque e na medida em que, através do batismo, a morte futura do batizado está unida àquela de Cristo. Desse modo o cristão obtém a esperança de participar naquela vida que já apareceu em Cristo ressuscitado. Neste ponto, o sentido exclusivista de uma morte ‘no lugar’ de outros se abre à possibilidade de um sentido inclusivo. É isso que Paulo diz em 2Cor 5, 14, lida em paralelo com Rm 5, 17ss, onde Jesus é chamado de ‘novo Adão’, que por sua obediência representa a muitos; e não só os representa como os faz participantes na abundância da graça e da justiça. Também em 2Cor 5, 17, a participação na obediência de Cristo, pela fé e pelo batismo, é vista como o meio de que Ele se serve para reconciliar os crentes com Deus. Daí a morte de Cristo dever ser compreendida em seus efeitos inclusivos. Vista a partir dela, a própria encarnação é um ato de representação. Não somente Deus, no seu inescrutável desígnio, fez Jesus inocente sofrer a morte prevista aos pecadores, ou o juízo proferido sobre o pecado – momento exclusivista –, mas Deus mesmo, no

seu Filho, se coloca no lugar dos pecadores e aceita sobre si o juízo que o pecado merece, para assim associá-los, pela fé, à vida nova que frutificou da expiação⁶⁸.

Cabe aqui ressaltar a significação representativa de Jesus a partir da cristologia adâmica, tão cara ao Apóstolo. A morte e ressurreição de Jesus são compreendidas, nesse contexto, como o evento epocal equivalente à transgressão primeva de Adão, vivendo o Cristo, em toda a sua existência, uma condição representativa. A aplicação paulina do salmo 8, 6b a Jesus faz perceber que o desígnio divino com relação ao homem cumpriu-se na exaltação de Cristo. Se o salmo descreve a finalidade que Deus pretendia dar à criação do homem, sua intenção de dar à criatura humana autoridade sobre o mundo criado, a exegese paulina vê na exaltação do Senhor à direita de Deus a realização do destino humano. Ou seja, no seu papel adâmico, Jesus primeiro participou do destino real do primeiro Adão (morte), antes de realizar o objetivo planejado para Adão (domínio sobre todas as coisas). Nessa cristologia altamente simbólica, Jesus representou o Adão antigo – por uma morte semelhante à sua – antes de se tornar o Adão definitivo (1Cor 15, 45).

Importante é perceber aqui que o papel representativo de Cristo abrange toda a sua história, a qual é compreendida através do evento hermenêutico da cruz. A perícopes de Gl 4, 4-5 revela o caráter representativo de sua vida inteira a partir de duas expressões: “nascido de mulher”, identificando o Cristo como ser humano e “nascido sob a lei”, identificando-o de modo especial com o povo de Israel. Desde o nascimento, Jesus exerceu a qualidade de representante, seja da humanidade em geral como de seus compatriotas em particular. É nesse sentido que a morte de Cristo soa como escândalo, justamente pela pretensão de possuir valor salvífico. Jesus foi crucificado como Messias e foi o Messias como crucificado. Sua identidade representativa se revela plenamente no mistério da Cruz.

Isso significa que, representando o primeiro Adão, Cristo deve morrer. E se assim é, então ninguém pode escapar da morte. Quando Paulo diz que “um”

⁶⁸. FISCHER, G.; BACKHAUS, K., *Espiazione e Riconciliazione – Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*.

morreu (figura adâmica escatológica, representativa do caráter exclusivo da morte de Cristo), quer dizer que não há outro fim possível para todos os seres humanos. Toda a humanidade morre como Ele morreu, como carne, para o fim da carne do pecado (Rm 8, 3). Se houvesse outro modo de a carne se subtrair da sujeição ao poder do pecado, então o homem representativo não precisaria morrer e não teria morrido. Mas Cristo morreu, um só morreu, porque não há outro caminho para a humanidade seguir. A morte de um significa que não há outra saída para a carne corrupta que não passe através da morte. Por outro lado, aqueles que, na fé, se identificam com Cristo, descobrem que sua morte possui outro significado. Ela esclarece a morte de todos os outros e permite que, pela nossa identificação com ela, a história possa seguir seu curso num contexto de expectativa do cumprimento, em todos, daquilo que já se realizou em Jesus.

Como visto acima, dizer que Cristo morreu como representante da humanidade adâmica e dizer que Ele morreu como expiação pelos pecados da humanidade era, para Paulo, dizer a mesma coisa. É nesse contexto que recebe todo o seu sentido o conceito de sacrifício expiatório, aplicado à morte de Cristo como sofrimento experimentado em representação. Os enunciados protocristãos a respeito da função expiatória da morte de Jesus pressupõem, em primeiro lugar, que a sua morte de cruz não deva ser interpretada como pena por delitos por Ele praticados. Essa premissa se confirma na ressurreição, quando o Pai o justifica. Se Jesus não morreu pelos próprios pecados, então não pode ter morrido senão pelos de outros. Dados os pressupostos cúlticos do judaísmo⁶⁹, a idéia de uma morte expiatória poderia aflorar então com certa facilidade. Some-se a isso que uma função expiatória da morte exprime misericórdia e amor salvífico da parte de Deus, em sintonia com Jesus que anunciava, na própria pessoa, o amor de Deus. A inversão de sentido que o acontecimento da Páscoa produziu sobre os eventos que levaram à crucifixão de Jesus mostra que Ele foi morto literalmente no lugar daqueles que o condenaram. Se sua morte fosse entendida como expiação, poderia ser também facilmente associada a uma representação de fato, vista no sentido de que Jesus morreu no lugar de seus juízes e do povo inteiro por Ele representado.

⁶⁹. Cf. WILLI_PLEIN, I. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*, p. 141 et. seq.; FEINER, J.; LOEHRER, M., *Mysterium Salutis III/I: Cristo e a Santíssima Trindade*, p. 178 et. seq.

Sendo que os romanos foram envolvidos nos eventos que terminaram na morte de Jesus, isso levou a dilatar o significado dessa morte expiatória ao mundo dos gentios representados por Roma. Na situação da condenação e morte de Jesus, onde aquele que foi ressuscitado por Deus e mostrado inocente suporta a morte como consequência dos nossos pecados, atualiza-se a representação no sentido concreto de uma troca de lugares entre o inocente e os culpados. O inocente padece a pena de morte que, enquanto funesta consequência do pecado, é também reservada àqueles no lugar dos quais Ele morre. Esta punição vicária, justamente descrita como sofrimento representativo produzido pela ira divina pelo pecado, afirma assim, à luz de Cristo, uma comunhão entre todos os homens, enquanto pecadores, em um só destino, um vínculo que justifica ainda mais a possibilidade de considerar a mesma morte de Cristo como uma expiação em seu favor. Representação e expiação não têm o escopo de poupar os seus representados da morte (como vimos acima na descrição da cristologia adâmica), mas significam simplesmente que aqueles que Jesus representa podem esperar, unindo o próprio morrer àquele de Cristo, participar da nova vida da ressurreição dos mortos que em Cristo já apareceu. Trata-se, assim, de representação e expiação frente a um juízo escatológico de Deus, o que se move em perfeita sintonia com o anúncio escatológico de Jesus e o iminente juízo do Filho do homem (Lc 22, 69). Os beneficiários da morte de Cristo podem agora estar certos de que sua própria morte não significará exclusão definitiva da vida de Deus, demonstrando tal confiança, já aqui na terra, em obras de justiça. Com a esperança da nova vida da ressurreição, os pecadores agora conhecem também a justiça que brota da aliança com Deus, o qual deseja a vida de suas criaturas. Desse modo se efetua verdadeiramente uma troca de lugares entre Jesus inocente, mas justificado como pecador, e os pecadores por Ele representados diante de Deus e nos quais se manifesta a justiça divina. A esta troca, porém, só se chega se os pecadores, pelos quais Cristo morreu, aceitarem ligar a sua vida, destinada à morte, à morte de Cristo, como sucede no batismo (Rm 6, 3; Col 2, 12). Só neste ponto a expiação, que a morte de Jesus Cristo tornou possível, torna-se eficaz também para o indivíduo, o qual vive então a plena reconciliação oferecida por Deus em Cristo. É isso que Paulo quer dizer em Rm 3, 25 ao utilizar a palavra hilastérion. Referido à morte de Cristo, este termo significa, de modo geral, o lugar preparado por Deus para a expiação. O efeito expiatório da morte de Jesus se faz sentir, no indivíduo

pecador, quando também ele, da sua parte, aceita que a própria morte seja associada à morte de Cristo, àquela morte que assinalou a passagem à vida nova da ressurreição dos mortos.

Cumpra agora explicitar ainda mais a relação entre expiação representativa e reconciliação, como percebida por Pannenberg. As duas figuras surgiram em contextos simbólicos diferentes. A idéia de reconciliação não tem nenhuma referência cultural, mas liga-se aos procedimentos diplomáticos previstos para estipular a paz entre adversários⁷⁰. Para que a reconciliação aconteça, é preciso que as duas partes estejam de acordo. E é aqui que a relação com a interpretação expiatória da morte de Jesus se estabelece. O juízo sobre o pecado, na morte do Filho, constitui o motivo de possibilidade da reconciliação. E a linguagem da reconciliação explicita e esclarece a necessidade de que a expiação, fundada sobre a morte de Cristo – entendida como ato ou iniciativa de Deus – seja aplicada e apropriada. Como uma parte deve aceitar a oferta de conciliação proposta pela outra, de tal modo que, em contrário, não é possível reconciliar-se, assim a expiação fundada sobre a morte representativa de Cristo exige uma apropriação individual mediante a fé, a sua profissão e o batismo. Tanto a expiação representativa quanto a reconciliação podem ser a ilustração de um evento concluído na morte de Cristo. Tanto uma como outra se desenvolvem como afirmações de tipo inclusivo. O sentido exclusivo presente na representação expiatória mostra uma função antecipatória, a qual está enquadrada no processo de propagação do Evangelho, que mediante a pregação apostólica e o seu acolhimento, torna possível o momento inclusivo.

Retomando o dito até aqui, não se deve considerar a morte reconciliadora de Cristo como uma reparação paga a Deus por todos os outros seres humanos, nem como uma substituição que pudesse tolher as criaturas de sua própria morte. Ela representa, antes de tudo, diante de Deus, a morte de todos (2Cor 5, 14). Nessa idéia de representação inclusiva, Jesus é o representante do gênero humano, o que ficou expresso pela expressão paulina do ‘segundo Adão’. Através dele, acontece, de modo paradigmático, aquilo que deve se repetir em todos os

⁷⁰ - FISCHER, G.; BACKHAUS, K., *Espiazione e Riconciliazione – Prospettive dell’Antico e del Nuovo Testamento*, p. 97 et. seq.

membros da humanidade por ele representada. Para Paulo, a morte de Cristo inclui a nossa própria morte, modificando o seu caráter. Ligado à morte de Cristo, pelo batismo, o nosso morrer assume um significado novo, que antes não possuía; passa a ser um morrer na esperança. Em Jesus não é meramente ilustrado o que depois se deve, forçosamente, enunciar de todos os homens. Nem vale automaticamente para todos o que é realizado na morte de Cristo, mas é necessário que se estabeleça expressamente uma relação de comunhão com Ele. A morte de Cristo, aquela na qual o nosso morrer tem um novo significado, possui um momento que só a ela pertence: é a morte daquele que Deus ressuscitou dos mortos e justificou para a reconciliação do mundo. Esta representação, contudo, não compromete a autonomia da pessoa representada. Poderia se pensar que só Jesus Cristo é o homem que se põe diante de Deus em nosso lugar e sofre e opera em nosso favor, não restando a nós nada a acrescentar; mas isso equivaleria a dizer que aqueles que foram representados também foram deixados para trás. Ora, recordando que a morte representativa de Cristo é o momento fundante da reconciliação dos homens com Deus, esta última só pode ser percebida corretamente em numa abertura ao processo de recepção por parte do indivíduo. Para Paulo, o representado só pode participar dos efeitos da expiação através da própria morte, ligada ao morrer de Cristo através da confissão de fé e do batismo.

Diversamente da representação meramente exclusivista satisfação vicária, a idéia de uma representação de tipo inclusivo não se limita a interpretar a morte de Jesus, mas abarca, a partir desta, todo o seu itinerário. Também enquanto imagem de Deus e Filho de Deus encarnado, através do qual nós recebemos a filiação (Gl 4, 5; Rm 8, 15; Ef 1, 5), Jesus é o paradigma do novo homem no seu relacionamento com Deus. É esse aspecto da reconciliação, entendida como estabelecimento de uma relação filial do homem com Deus em Cristo, que explicitaremos a seguir.

4.3.2.2. Existência reconciliada e filiação divina

Enquanto Filho do Pai celeste, Jesus é, ao mesmo tempo, o protótipo daquele relacionamento filial que todos os homens podem experimentar, através dele, em sua aproximação a Deus. Ter comunhão com Cristo significa participar

no seu relacionamento filial com o Pai. Exatamente porque Filho, Jesus é o novo Adão no qual o homem realizou a própria vocação à semelhança de Deus. Mas, enquanto novo Adão, que através da obediência filial manifestou Deus como Pai, Jesus representa todos os outros homens não somente de modo provisório, enquanto assume sua condição de pecado. Para a mensagem cristã, Ele é a encarnação do Filho e assim a realização definitiva da vocação do homem. É ele quem torna possível a certeza da futura herança, ou seja, da vida nova da ressurreição. Aceitando a morte como amarga consequência de sua missão, Jesus a transformou em sinal de sua própria auto-distinção de Deus, não se esquivando daquela condição de finitude rejeitada pelo homem pecador com o qual ele se identifica. Fazendo assim, contudo, Ele afirma ainda mais sua união com Deus, enquanto Filho obediente distinto do Pai celeste⁷¹. A identidade filial de Jesus é plenamente revelada somente na medida em que Ele passa pela morte de sua existência individual. Na sua vida de indivíduo humano, o seu caráter exclusivo e definitivo não deriva do fato de que Ele deseje manter a própria especificidade, mas porque Ele a sacrifica por amor a Deus e a coloca a serviço do Reino que vem. Aceitando sobre si a morte do próprio ser particular, Jesus cria espaço para que outros homens vivam a sua própria existência em um relacionamento de filiação com Deus. Isso, contudo, acontece somente se o indivíduo entra em comunhão com a sua morte, ou seja, se ele aceita a própria morte por amor a Deus e ao seu Reino⁷².

Sob essa perspectiva, fica claro, para Pannenberg, porque os homens são reconciliados com Deus mediante a morte de seu Filho, isto é, mediante a morte do homem que, na sua obediência em sofrer, revelou-se definitivamente Filho de Deus. A hostilidade no relacionamento com Deus, superada em Jesus Cristo, se desenvolve em homens pecadores – criaturas desejosas de serem Deus elas mesmas – que, por isso, não encontram espaço junto a Deus e são destinadas à morte. Jesus aceitou a própria morte, inferida por outros, como consequência de sua vocação de testemunhar o Reino de Deus. Assinalou assim de tal modo a sua auto-distinção do Deus que anunciava que acabou por criar espaço em si não

⁷¹. FORTE, B., *Jesus de Nazaré: História de Deus, Deus da história, ensaio de uma cristologia como história*, p. 275 et. seq.

⁷². PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 410 et. seq.; Id., *Teologia Sistemática 3*, p. 229 et. seq.

somente para Deus, mas para todos os outros homens. Jesus morreu não pelos próprios pecados, mas para expiar os pecados de outros. Esta expiação exprime sua eficácia em superar a separação de Deus e consentir a outras criaturas unir a própria morte à sua morte. Justamente porque Jesus morreu, os homens não se devem sentir excluídos da comunhão com Deus. A sua morte nos permite aceitar, juntamente com Ele, viver já na vida terrena a esperança de ser um dia feitos participantes daquela eterna comunhão com Deus que venceu a barreira da morte.

Temos visto que do caráter expiatório da morte de Jesus transparece um momento exclusivo, o da morte do Inocente no lugar dos pecadores. Contudo, a obediência que Ele demonstra no relacionamento com a vontade de Deus, até aceitar a morte, é, ao contrário, paradigmática para todos os seres humanos. Desse modo, Jesus é o Filho, o novo Adão, em cuja figura todos devem se renovar. Isso implica assumir a própria finitude diante de Deus, aquela finitude que, no batismo, expressamos associando a nossa morte futura à morte de Jesus. Este momento inclusivo da representação do gênero humano na obediência filial de Jesus não significa, portanto, que os outros indivíduos humanos deixarão de ser apreçados em sua individualidade, como que suplantados por Jesus. Ele manifestou-se Filho porque passou através da morte de sua singularidade. Por isso, a autonomia de outras vidas individuais ao lado da sua não é comprometida pelo fato de ter tomado o lugar de todos os outros. Ao contrário, a autonomia de cada homem é tornada possível na medida em que, agora unido à morte de Cristo, ele pode viver a própria vida e seguir a própria particular vocação, na certeza de participar da vida que, na ressurreição de Cristo, venceu a morte. A liberdade da qual gozam os crentes enquanto filhos no Filho, é aquela de uma nova imediatez no relacionamento com Deus, tornada possível pela morte representativa, que atua em virtude do espírito de filiação infundido naqueles que crêem. Assim, filiação divina significa, para os crentes, tanto ser inseridos na comunhão de amor do Filho com o Pai, como no relacionamento de obediência no qual o Filho de Deus viveu no mundo. Filiação divina significa, portanto, sinônimo da existência reconciliada do cristão.

A história da reconciliação do mundo com Deus é aquela na qual se realiza aquilo que o pecado havia comprometido: a comunhão do homem com o Criador,

fonte da vida. Isso aconteceu exemplarmente no homem Jesus de Nazaré. Ele é o Filho, justamente enquanto unido ao Pai do qual se distingue; ele reconcilia, na própria pessoa, de modo representativo, o homem em sua autonomia relacional com Deus. Ele é o mediador entre Deus e os homens, e o é por causa da sua morte, que por um lado representa a consequência extrema de sua auto-distinção de Filho do Pai, mas que, por outro lado, rende honra a Deus e cria espaço, junto a Ele, para outras existências humanas. As criaturas humanas podem participar da reconciliação que é atuada com a encarnação do Filho em Jesus Cristo e mediante a sua morte, somente na medida em que forem acolhidas na comunhão com o Pai do Filho feito homem. Isso não se dá, porém, através de um acontecimento que a eles sobrevém do exterior, mas como libertação em sua mais verdadeira identidade, ainda que não produzida por suas próprias forças. Isso acontece por meio do Espírito, através do qual os homens fazem uma experiência de reconciliação com Deus que não provém simplesmente do exterior, mas na qual se vêem coenvolvidos.

A consciência de ser reconciliado com Deus está presente no cristão somente enquanto ele é animado pela fé em Jesus Cristo. Chega-se a essa fé porque o Espírito ensina a ver em Jesus o Filho do Pai celeste. Esta participação na filiação de Jesus é o fim para o qual o crente é destinado e é a fonte de sua libertação. O conhecimento da identidade de Cristo, que possibilita a comunhão com Ele, não é um apêndice, um ato subjetivo que vêm a se juntar à realidade histórica de Jesus. Esse conhecimento, operado pelo Espírito, desenvolve a relevância inserida na história mesma de Jesus: a reconciliação do mundo já aconteceu na morte de Cristo, ainda que deva agora realizar-se mediante o Espírito nos fiéis. Esta reconciliação, antecipada na história de Jesus porque referente a todo o gênero humano, exige ser desenvolvida e levada efetivamente a todas as criaturas. É o que acontece através da mensagem dos apóstolos e da pregação da igreja. O ministério apostólico da reconciliação (2Cor 5, 18) consiste no anúncio do evangelho, que é a mensagem do Reino já aparecido em Cristo morto e ressuscitado. O conteúdo do anúncio é a “palavra da reconciliação” (2Cor 5, 19).

Para Pannenberg, o anúncio do evangelho é anúncio da chegada do Reino, operada pela morte e ressurreição de Jesus, na qual já teve início o futuro escatológico. Na história de Jesus, o Crucificado e Ressuscitado, e através do anúncio dessa história, o futuro salvífico se torna presente e ativo, mediante a força do Espírito que o ressuscitou dos mortos e que, com a mensagem do evangelho, o glorifica. Reduzir o evangelho, a mensagem da reconciliação, à promessa da remissão dos pecados é, para Pannenberg, no mínimo uma espiritualização do seu conteúdo. Com efeito, foi isso que se deu historicamente à medida que o evangelho foi reduzido a uma promessa de absolvição nos moldes da que se experimentava na prática da confissão sacramental. Desse modo se descuidou que ele é, antes de tudo, anúncio da irrupção do Reino de Deus, o qual traz consigo a salvação⁷³. Onde é presente a salvação do Reino, ali é eliminado tudo aquilo que separa o homem de Deus; e quem, pela fé, participa do Reino, conhece também a remissão dos pecados e o novo mandamento do amor. Mas a salvação realizada no Reino não pode ser reduzida à remissão dos pecados, porque isso não condiz com a mensagem de Jesus e só é compreensível no contexto de uma piedade penitencial do medievo. Nem mesmo o acontecimento da reconciliação, que representa para Paulo o coração do evangelho, pode ser reduzido à promessa da remissão, senão que deve ser entendido como um novo relacionamento com Deus que determina a existência cristã inteira. É a partir dessas observações que abordaremos o tema da linguagem paulina da justificação, como é compreendida por Pannenberg.

4.4. Linguagem da justificação e salvação cristã

O objetivo desse tópico é esclarecer como a linguagem da justificação, formulada de modo explícito pelo apóstolo Paulo, foi absorvida pela teologia de W. Pannenberg e como sua relação com o inteiro testemunho neotestamentário a respeito da salvação cristã foi explorada por nosso autor.

Para Pannenberg, ainda que em todo o Novo Testamento a fé possua importância decisiva para descrever o novo posicionamento do homem frente a Deus, através da morte e ressurreição de Cristo, a linguagem da justificação

⁷³. Ibid., p. 187.

explora essa questão de maneira contundente⁷⁴. Se o agir salvífico de Deus em Cristo é o tema central de todos os escritos neotestamentários, a linguagem da justificação, ao contrário, é uma das formas em que essa temática é desenvolvida. Através dela, como fica claro em Rm 3, 26, ressalta-se que a salvação, fruto da iniciativa soberana de Deus, só pode ser colhida sobre o fundamento da fé.

O verbo utilizado por Paulo – dikaiun (justificar) – significa, sem mais, ‘declarar justo’ e não ‘tornar justo’, no sentido de uma transformação ética ou física da criatura humana. Expressa, com isso, duas realidades fundamentais. A primeira é que a justificação é um evento vivido pelo pecador como uma intervenção gratuita, só possível de ser creditada a Deus. Não por acaso, das vinte e cinco ocorrências do verbo nas cartas de Paulo, dezenove são na voz passiva (com Deus como agente) e seis na voz ativa (com Deus como sujeito). A segunda significação fundamental da escolha do verbo ‘dikaiou’ é a que recai sobre a declaração justificante na perspectiva do juízo que Deus emitirá nos últimos dias. Esse juízo já está formulado desde agora sobre o fiel que vive em comunhão com Jesus Cristo, ainda que, para o Apóstolo, a salvação escatológica que, unidos a Cristo, esperamos, seja participada somente quando de sua volta⁷⁵. Neste sentido, a linguagem da justificação não representa somente um aspecto polêmico da doutrina de Paulo, formulado em chave anti-judaica, mas liga-se estreitamente ao projeto sistemático de sua teologia. Nessa, entende-se a salvação ordenada ao futuro escatológico, onde a justificação qualifica a atual expectativa do cristão.

Segundo Pannenberg, o fato de a linguagem da justificação exprimir um ato de natureza judicial não significa que não haja alguma transformação do pecador. Este, agora, é chamado a participar, pela fé, na salvação oferecida por Deus. Para nosso autor, contudo, a linguagem da justificação faz com que a ilustração desse processo de transformação (conforme entendia descrevê-lo o Concílio de Trento) deva considerara passagem do estado de pecador àquele de crente, dado que para Paulo é a fé que torna alguém justo diante de Deus⁷⁶. Uma transformação entendida no sentido de regeneração moral não deveria mais ser

⁷⁴. Ibid., p. 231.

⁷⁵. PENNA, R., *Il Tema della Giustificazione in Paolo: uno Status Quaestinis*, in Associazione Teologica Italiana; ANCONA, G. (a c.), *La Giustificazione*, p. 21.

⁷⁶. PANNENBERG, W., op. cit., p. 242.

qualificada como ‘justificação’, não ao menos no sentido em que esse termo é empregado por Paulo, onde significa ‘ser declarado justo’.

Do que foi dito acima, Pannenberg infere que o isolamento do tema da justificação, que no contexto da reforma induziu a uma absolutização dessa linguagem, não ajuda na sua compreensão integral. Retomando a crítica de Ritschl, Pannenberg considera que a iniciativa divina da remissão dos pecados por meio de Jesus Cristo (como a justificação é entendida pela teologia reformada) está na origem de uma dinâmica que se volta para o futuro reinado de Deus. Essa origem não pode ser considerada isoladamente, como aconteceu, perigosamente, na história do protestantismo. Ao contrário, a justificação, enquanto remissão dos pecados, deve ser entendida na sua ligação com o Reino de Deus, último escopo da pregação de Jesus. Assim sendo, a noção de reconciliação volta ao centro da teologia, visto que nela já se inclui o sucesso da primeira ação reconciliadora de Deus, que perdoa os pecados e permite ao homem entrar em sua comunhão. Para Ritschl, a noção de reconciliação possui uma amplitude maior que aquela de justificação; ela atrela a remissão dos pecados à finalidade divina da história da humanidade, o reino de Deus. É de modo semelhante que Pannenberg ordena o lugar da linguagem paulina da reconciliação no conjunto de sua teologia⁷⁷.

O fato de o primeiro cristianismo oferecer diversas explicações teológicas da salvação que a fé torna acessível por meio e em Jesus Cristo testemunha a complexidade que, na história do cristianismo, acompanha o modo de entender este tema. Esse fato, por si só, alerta para a tentação de ver em alguma dessas interpretações, inclusive aquela da justificação, a única legítima, ao ponto de que sua falta autorizaria a concluir a falta da própria fé cristã genuína⁷⁸. Ao contrário, segundo Pannenberg, as diversas formas de concepção cristã da salvação poderiam ajudar a corrigir certas unilateralidades que terminaram por se afirmar ao longo da história. Na controvérsia sobre a interpretação da linguagem bíblica da justificação, está em jogo não somente a precisão do conteúdo do ensinamento paulino, mas principalmente a importância que ele assume como chave de leitura e princípio interpretativo de toda a mensagem bíblica. A teologia luterana, de fato,

⁷⁷. PANNENBERG, W., *Storia e Problemi della Teologia Evangelica Contemporanea in Germania*: da Schleiermacher fino a Barth e Tillich, p. 154 et. seq.

⁷⁸. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 232.

atribuiu à doutrina paulina da justificação o significado de centro da Escritura e de cânon dentro do cânon. Para Lutero, a autoridade dos escritos bíblicos não depende somente da tradição ou da possibilidade de comprovação de sua origem apostólica, mas de um critério de conteúdo. Inicialmente, ele afirma que esse critério é representado pelo centro cristológico da Escritura, ou seja, por tudo aquilo que dá testemunho de Cristo. Contudo, o critério foi sendo compreendido em termos cada vez mais restritos, ao ponto de identificar-se com o enunciado da justificação, elevando à categoria de critério absoluto uma formulação doutrinal que, ainda que central, não é a única da qual o Novo Testamento, e sequer o apóstolo Paulo, se utiliza para anunciar o evangelho. A teologia da reforma terminou por reconhecer a doutrina da justificação como o centro e a síntese do evangelho, utilizando-a como critério interpretativo fundamental de toda a Escritura⁷⁹.

No diálogo católico-luterano, em vista de uma maior atenção ao testemunho bíblico em sua integridade, foi se delineando uma tendência a distinguir entre a mensagem da justificação, isto é, o anúncio de que a salvação é dada gratuitamente em Cristo morto e ressuscitado, e a doutrina ou linguagem da justificação, que constitui uma modalidade na qual o anúncio encontra expressão em um dado contexto polêmico, mas não de menor importância⁸⁰. A compreensão de que os textos bíblicos que contêm os termos justiça/justificação/justificar não estão no centro da Escritura, no sentido de que todas as outras descrições da salvação possam ser deixadas de lado, já é um dado frutuoso no debate teológico católico-luterano, presente inclusive no texto da Declaração Conjunta. Nas palavras de Pannenberg, “na própria teologia paulina, a justificação não é o único centro em torno do qual giram, e do qual recebem seu sentido, todos os outros temas. Também em Paulo, esse centro é Jesus Cristo, em cuja morte e ressurreição Deus operou a salvação do inteiro gênero humano”⁸¹.

⁷⁹. ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO, *Commento alla Dichiarazione Congiunta*. In: MAFFEIS, A. *Dossier sulla Giustificazione: la dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teológico*, p. 114.

⁸⁰. DC 17-18.

⁸¹. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 232. Cf. KERTELGE, K., “*Giustificazione*” in *Paolo*, p. 329 et. seq.

Pannenberg procura integrar, em sua teologia, a doutrina da justificação com outras representações da salvação cristã presentes em Paulo e em outras partes do Novo Testamento. Devido ao lugar especial que assume em sua obra, lembramos o tema da filiação divina⁸². Para Pannenberg, o enunciado da justificação colima com a idéia de um cristão feito filho, já que as duas linguagens, que se referem à existência cristã atual, possuem marcado direcionamento escatológico. Assim como a referência ao último juízo de Deus representa o horizonte dentro do qual se enquadram os enunciados sobre a justificação, a idéia de uma herança futura expressa a esperança daqueles que participam do relacionamento do Filho com o Pai através da comunhão com Cristo. Além disso, as duas doutrinas soteriológicas possuem elementos que se completam. A idéia da filiação divina implica numa relação com a perspectiva encarnatória da concepção joanêia de salvação, referência fundamental para compreender o pensamento patrístico e a teologia das igrejas orientais. A doutrina da justificação, por outro lado, assumiu uma função crítica de notável relevo com relação a todas as demais concepções proto-cristãs de salvação. Portanto, sendo a justificação um modo central com o qual o Apóstolo descreve o que Deus fez por nós em Cristo, ele é ainda completado por outras imagens que exprimem aspectos importantes da obra de Deus, não com uma terminologia forense, mas de modo tal que se refiram a uma transformação seja pessoal como coletiva. Paulo reconhece que Cristo morreu uma vez por todas (Rm 6, 10) e justificou os seres humanos, mas descreve igualmente o que isso significa com diversas imagens, tais como salvação, expiação dos pecados, redenção dos pecadores, reconciliação com Deus, adoção, santificação, liberdade, transformação, glorificação e nova criação. Ainda que algumas vezes sejam entretecidas com a linguagem da justiça/justificação, essas tipologias indicam dimensões da atividade salvífica de Deus que não podem ser facilmente explicadas com uma terminologia forense, ainda que a acentuação forense possa ser necessária para sua correta interpretação.

A doutrina paulina da justificação adquiriu um significado central para a compreensão da salvação principalmente na cristandade ocidental, e também aqui por conta do aprofundamento da controvérsia paulina conduzido por Agostinho no

⁸². Ibid., p. 229.

contexto da controvérsia anti-pelagiana⁸³. Na patrística grega, a salvação que Cristo abriu ao gênero humano é interpretada prevalentemente na linha joanêa, em estreita ligação com a encarnação do Logos e com a comunhão que essa estabelece entre Deus e o homem. Em Agostinho, a utilização da doutrina da justificação foi em tudo relativa ao convencimento de que é Deus mesmo que, soberanamente, transforma o ser humano. Pannenberg nota que, em Agostinho, já está presente a relação entre justificação e comunhão com Cristo, o mesmo tema que será aprofundado por Lutero, por exemplo, através da imagem do “feliz comércio”. Assim, Agostinho influenciou decisivamente nas formulações medievais da salvação cristã e da graça divina. A própria reforma não conseguiu superar, malgrado estivesse decididamente empenhada em resgatar o sentido genuinamente paulino da doutrina da justificação, certa impostação agostiniana, que combinava muito proximamente os conceitos de justificação e renovação do homem, através da noção de graça ou caritas. Segundo nosso autor, aquele que se mostrará mais livre nesse campo será Lutero, que refere o enunciado da justificação à comunhão com Cristo realizado pelo ato de fé.

A atual teologia, portanto, deve preocupar-se em captar as mais fundamentais nuances da doutrina paulina da justificação, a fim de manter-se fiel ao dado bíblico e não forçar nenhuma conclusão unilateral. As mais importantes correntes exegéticas sublinham alguns pontos fundamentais. Em primeiro lugar, o discurso paulino da justificação deve ser compreendido sob o pano de fundo do Antigo Testamento⁸⁴. Aí, o primeiro sentido da palavra ‘justiça’ é o de fidelidade ou lealdade à comunidade. No discurso teológico, ‘justiça de Deus’ é um termo que descreve a vontade salvífica de Deus para com seu povo, o qual vive com Ele uma situação de aliança⁸⁵. No Antigo Testamento, portanto, ‘justiça de Deus’ não

⁸³. Um excelente resumo histórico a respeito do desenvolvimento da doutrina da justificação na teologia ocidental encontra-se em COMMISSIONE CATTOLICA-LUTERANA NEGLI USA, *Giustificazione per fede* (1983) n. 5 et. seq. In: CERETI, G.; VOICU, S. (a c.), *Enchiridion Oecumenicum* 2, p. 1460 et. seq.

⁸⁴. Um apanhado das principais conclusões da pesquisa exegética a respeito da doutrina da justificação em Paulo e seu fundamento no Antigo Testamento estão em MAFFEIS, A., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, p. 76 et. seq.

⁸⁵. Uma das críticas de U. Wilkens à fundamentação bíblica da DC é justamente de não ter colocado em evidência que o Deus uno e único revelado a Israel no Antigo Testamento apresentasse desde o início como o Salvador que ama o seu povo eleito. A escolha dos textos bíblicos presentes na DC (os relativos à salvação, sempre retirados do NT e os relativos ao juízo, só do AT) não representa aquilo que foi elaborado pela exegese do AT a respeito do sentido do pecado e da justiça de Deus. Cf. WILKENS, U., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico*. In: MAFFEIS, A., *Dossier sulla giustificazione*, p. 247

significa simplesmente uma qualidade ou atributo divino, entendido abstratamente, mas sim o fundamento da ação de Deus em benefício do povo. O conceito, portanto, é dinâmico e de caráter prioritariamente comunitário⁸⁶. Para o judaísmo do tempo de Paulo, e principalmente para aquelas correntes apocalípticas que parecem tê-lo influenciado, ‘dikaiosyne theou’ é nomen actionis; um conceito que não considera primeiramente Deus em si, mas sim no ato de revelar-se⁸⁷.

O tema da revelação da justiça de Deus é reconhecido como o principal da Carta aos Romanos. O significado da fórmula ‘justiça de Deus’ e o valor do genitivo são o centro de longas discussões e têm dado lugar a diversas interpretações. Tomando distância da exegese precedente, que interpretava a expressão no sentido de justiça distributiva, Lutero a entendeu como genitivo objetivo, e a utilizou no sentido de justiça que vale diante de Deus. Uma maior atenção ao pano de fundo veterotestamentário da noção paulina de justiça, como visto anteriormente, fez prevalecer de novo a interpretação no sentido de um genitivo subjetivo, ainda que não se tratando de uma propriedade essencial de Deus, mas de seu agir como juiz e salvador. Insatisfeitos com a alternativa entre genitivo subjetivo e objetivo, alguns exegetas combinaram as duas perspectivas, afirmando que se trata de um genitivo de autor: a justiça da qual fala o Apóstolo é a justiça que vem de Deus, é dada ao homem e, assim, torna-se a base da sua relação com Deus. No centro de Rm 3, 21-31, o texto fundamental no qual Paulo expõe a sua concepção de justiça de Deus que justifica os pecadores, segundo Reumann está a fórmula judaico-cristã que apresenta a morte sacrificial de Cristo como manifestação da fidelidade de Deus à aliança, não obstante essa tenha sido infringida. A aparição da justiça de Deus é a exposição de Cristo na sua morte como instrumento de expiação (hilasterion) dos pecados e como fundamento da nova aliança. Paulo estende a todo o mundo a eficácia desse ato expiatório e da fidelidade do Criador a todos os povos. Assim, a percepção do conceito veterotestamentário de ‘justiça de Deus’ permitiu à teologia superar uma concepção individualista da salvação, que concentrava a atenção exclusivamente sobre a

et. seq.

⁸⁶. REUMANN, J., “Righteousness” in *The New Testament*. In: FITZMYER, J.A.; QUINN, J.D. (Org), “Justification” in *the United States Lutheran – Roman-Catholic Dialogue*, p. 20.

⁸⁷. KÄSEMANN, E., *La Giustizia di Dio in Paolo*, in *Id.*, *Saggi Esergetici*, Casale Monferrato, Marietti, p. 138.

justificação do homem pecador, em direção à dimensão comunitária e histórico-salvífica da ação divina. O agir de Deus deve ser visto em toda a sua amplitude: o Deus criador afirma seu direito sobre o mundo e sobre o homem e o leva à plena realização, revelando assim, de modo definitivo, a sua justiça.

Pannenberg desenvolve o tema da ‘justiça de Deus’ numa perspectiva histórico-salvífica ao analisar o binômio ‘lei – evangelho’ na teologia de Paulo. Considerando Rm 10, 4, sabe-se que em Cristo a lei de Moisés conheceu o seu fim. Neste caso, télos (fim) pode significar tanto que Cristo é o fim para o qual a lei estava ordenada, quanto que, com o advento de Cristo, concluiu-se o tempo da lei. Para Pannenberg, isso quer dizer que, na morte expiatória de Cristo por representação, foi manifestada aquela mesma justiça da aliança de Deus à qual o homem pode responder agora somente através da fé e não mediante as obras da lei. Àqueles que recusam a fé no agir divino em Jesus Cristo, não servem as obras da lei, já que assim recusam prestar obediência à justiça de Deus, não conformando-se a ela com o seu comportamento. Nessa situação de recusa é que Paulo entende que o ater-se à justiça das obras – o modo com o qual o povo hebraico mostrava a própria fidelidade à aliança com Deus – torna-se justiça ‘própria’, contrária à justiça derivada da aliança divina, agora manifestada na morte expiatória de Cristo, a qual exige do homem somente o acolhimento pela fé, que o torna justo diante de Deus⁸⁸.

Outro dado importante para a compreensão da linguagem paulina da justificação é a sua gênese no anúncio kerygmático das primeiras comunidades. Partindo da reconstrução do kerygma primitivo através das breves fórmulas de confissão de fé disseminadas nos escritos do Novo Testamento, chega-se à conclusão de que essas homologias representam o material do qual Paulo se serviu para construir a primeira teologia cristã. Nessas fórmulas de fé primitivas, encontram-se indícios de um uso significativo da terminologia justiça/justificação, sobretudo como chave interpretativa do evento da cruz⁸⁹. Reumann examina as fórmulas kerygmáticas primitivas nas quais se recorre à terminologia da justiça, tais como 1Pd 3, 18. Essas apresentam uma concepção sacrificial da morte de

⁸⁸. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 69.

⁸⁹. REUMANN, J., “Righteousness” in *The New Testament*. In: FITZMYER, J.A.; QUINN, J.D. (Org), “Justification” in *the United Stats Lutheran – Roman-Catholic Dialogue*, p. 74 et. seq.

Cristo, o justo sofredor que se ofereceu a Deus pelos pecadores. Já em 1Ts 3, 16, a idéia de Cristo manifestado na carne e justificado no espírito reflete, ao contrário, a imagem forense da vitória de Deus e de Cristo perante o mundo, vitória essa que se completou pela ressurreição. Em 1Cor 1, 30, Cristo é dito nossa justiça e santificação. Sobre a análise conduzida, Reumann chega à conclusão de que o conceito de justiça, presente nas primeiras formulações de fé, representa um dos instrumentos dos quais o anúncio cristão se serviu para explicar o significado salvífico da morte de Cristo e da sua ressurreição dos mortos. A terminologia justiça/justificação aparece pela primeira vez no cristianismo primitivo não como obra teológica original de Paulo, ainda que aprofundada por ele, mas como parte da fé apostólica comum, de modo especial nas comunidades judaico-helenistas. Ela é fruto da reflexão sobre o significado da morte de Cristo ‘pelos pecados’ e da sua ressurreição. Para Reumann, nesse sentido, a linguagem da justificação pode ser vista como cristologia em sentido verdadeiro e próprio, pois não tem a ver somente com a paixão e morte expiatória, mas também com a ressurreição e exaltação como aprovação do Justo por parte de Deus⁹⁰.

Um terceiro elemento importante a ressaltar é a relação entre o caráter predominantemente polêmico da linguagem da justificação e seu lugar na teologia de Paulo. A orientação exegética que prevalece é propensa a confirmar o inegável tom polêmico da temática no pensamento do Apóstolo, não derivando daí, automaticamente, o seu caráter marginal. Lembra-se, sobretudo, a Carta aos Romanos, escrita para uma igreja que Paulo não havia fundado e que não havia, ainda, visitado. A essa igreja, que ele deseja ver ajudando no seu intento missionário rumo à Espanha, Paulo apresenta as próprias credenciais e deseja mostrar sua ortodoxia. Para tal, ele escolhe como tema principal de sua carta a justiça de Deus, um tema certamente familiar aos destinatários, porque pertencente à comum tradição judaico-cristã. Confirmando igualmente que o tom polêmico não autoriza a colocar em segundo plano a doutrina da justificação em Paulo, cita-se Gl 2, 15-21. Aí encontra-se a síntese daquilo que Paulo mesmo considera o seu evangelho, no centro do qual está a afirmação de que o homem

⁹⁰. Cf. Ibid., p. 39 et. seq. Em tom polêmico, evidenciando que a doutrina da justificação é “cristologia tirada da cruz”, cf. KÄSEMANN, E., *Justificação e História da Salvação na Epístola aos Romanos*, in *Perspectivas Paulinas*, p. 120. Anteriormente evidenciamos uma posição análoga por parte de Pannenberg. Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 445 et. seq.

não é justificado pelas obras da lei, mas somente por meio da fé em Jesus Cristo. O apóstolo se confronta aqui com a doutrina farisaica da salvação. O ponto de partida comum para a argumentação é a certeza de que cada pessoa deve ser declarada justa no juízo final diante de Deus. Os fariseus pensavam que essa justificação podia ser obtida com sucesso pelo cumprimento das práticas da lei. A reinterpretação judaico-cristã afirma agora que a justificação só pode ser obtida mediante a morte expiatória de Jesus que Deus ressuscitou e constituiu Senhor. Os opositores judaizantes de Paulo insistiam em particular na circuncisão e na aceitação da Torá como necessários para a salvação. Paulo, ao contrário, afirma que a justificação se obtém somente pela fé em Jesus Cristo e na sua cruz, e que isso vale para todos, judeus e pagãos. Desenvolvendo a linguagem da justificação, que tem em sua base a noção expiatória da morte de Cristo e sua aceitação pelo Pai na ressurreição, o Apóstolo exclui a possibilidade de atribuir às obras da lei qualquer valor em relação à salvação, não somente de agora em diante, mas também no passado, como mostra o exemplo de Abraão. A declaração de justiça repousa sobre a fé na ação salvífica de Deus através da morte de Jesus Cristo e não sobre qualquer predicado que se possa aplicar ao homem.

O caráter forense da linguagem da justificação em Paulo, que assumiu e reinterpretou elementos do judaísmo de seu tempo, foi motivo de exegeses diversas no campo católico e naquele protestante. Atualmente, a forte polarização entre as duas posições não é considerada necessária. O exegeta católico K. Kertelge sustenta que não se pode negar o valor forense do verbo ‘justificar’ tanto na tradução dos LXX como em todo o judaísmo tardio, assim como em Paulo. O mesmo estudioso, contudo, diz ser também inegável que Paulo atribuía ao veredicto divino justificante um poder eficaz, dado que ele é pronunciado pela palavra divina criadora⁹¹. Ademais, diferentemente da concepção judaica de seu tempo, que colocava o acento sobre o juízo pronunciado por Deus sobre todos os homens ao término de sua vida, Paulo sustenta o caráter original do agir divino: Deus não é, antes de tudo, aquele que valoriza de maneira imparcial a justiça que o homem pode exhibir. Ao contrário, Ele produz a justiça no homem, perdoadando o seu pecado de modo tal que o homem seja justo por obra sua. Paulo, portanto, assume o conceito de justificação, já existente no judaísmo, mas o transforma

⁹¹. KERTELGE, K., op. cit., p. 21 passim.

profundamente. O valor que o homem deve ter diante de Deus como condição de salvação não é constituído, para o Apóstolo, por alguma qualidade moral do homem, mas é criado por um decreto divino, vale dizer, por Deus mesmo. Assumindo o discurso soteriológico de caráter jurídico-forense do judaísmo do seu tempo, Paulo o supera de dois modos. Primeiro, fazendo a sentença judicial de Deus ser emanada no presente, na dúplici forma de ira de Deus pelo pecado e justiça salvífica em favor do pecador que crê na morte e ressurreição de Cristo. Em segundo lugar, a justificação do pecador passa a ter, não só, um valor forense mas, enquanto tal, também um valor efetivo. A matriz jurídico-forense da linguagem da justificação sublinha o caráter incondicionado da ação de Deus e a sua livre e soberana disposição a respeito do pecador. A declaração de justiça, contudo, não permanece um decreto extrínseco, mas implica a criação de uma nova realidade, exatamente porque baseada sobre um novo relacionamento do homem com Deus, criado por Deus mesmo, e que implica no senhorio de Deus e na obediência por parte do homem. Veremos adiante que a compreensão da expressão ‘justificação pela fé’ por parte de Pannenberg ajuda a superar qualquer dualismo no tocante à justificação forense e efetiva⁹².

Por fim, a questão acima levantada, a respeito da correta compreensão da linguagem da justificação numa perspectiva de caráter meramente extrínseco ou não, liga-se fortemente a outro problema, o da relação entre doutrina da justificação e outras tipologias soteriológicas presentes na teologia de Paulo. Para alguns exegetas, a teologia paulina deve ser compreendida, antes de tudo, como uma ‘escatologia participacionista’. A partir desse ponto de vista, as categorias participativas, que exprimem o dado fundamental e decisivo da incorporação do fiel a Cristo, têm o primado sobre qualquer outro modelo soteriológico. A este propósito, Sanders insiste na categoria de ‘transferência’, mudança de senhorio, da potência do pecado à esfera de Cristo. Para ele, essa transposição é explicitada por Paulo sobretudo com os conceitos de liberdade, reconciliação, nova criação e, só secundariamente, com os conceitos de justiça e justificação. Para Sanders, assim como já para Schweitzer, a justiça pela fé pode ser compreendida e derivada

⁹². HOLC, P., *Un Ampio Consenso sulla Dottrina della Giustificazione: studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, p. 215 et. seq.

a partir de outros aspectos do pensamento de Paulo, como a posse do Espírito e o viver no Espírito, mas não vice-versa.

É interessante assinalar essa teoria aqui, visto que a integração entre a linguagem forense da justificação e a linguagem ôntica do ‘ser em Cristo’ é o cerne da compreensão de Pannenberg da expressão ‘justificação pela fé’. Nosso autor não se pronuncia a respeito da precedência de uma das duas linguagens, e pergunta-se mesmo se Lutero, que utilizava ambas, chegou a fazer uma explícita ligação entre as duas⁹³. De todo modo, é pertinente notar que, enquanto nas primeiras cartas paulinas já se encontra de forma recorrente a definição da vida cristã como um ‘ser em Cristo’ e ‘no Espírito’, ainda não se percebe aí a emersão do tema da justificação pela fé (1Ts 1, 1; 2, 14; 5, 18; 1Cor 1, 4; 4, 10. 15. 17; 2Cor 5, 17). Em pelo menos um texto (Fl 3, 8-9), a dimensão participativa e a linguagem da justiça/ justificação se fundem. Aí, contudo, parece que o tema da justiça subordina aquele da incorporação a Cristo. De todo modo, conclui-se que não é possível pensar uma coisa sem a outra, não podendo se definir plenamente a identidade cristã sobre a base de um só dos dois aspectos. Para Sanders, de modo particular, ser justificado pela fé e ser em Cristo indicam a mesma realidade, ainda que, para ele, a categoria participativa sirva para definir o sentido daquela jurídica.

Portanto, para a maioria das linhas exegéticas atuais, mesmo que se entenda a justificação estritamente como remissão dos pecados e sentença de absolvição, esta possui um caráter participativo. A única via para subtrair-se à ‘hamartia’ é morrer totalmente para essa; isso acontece mediante a associação à morte de Cristo, pois só assim se verifica a passagem de propriedade de um senhorio para outro (Rm 7, 1-6)⁹⁴. Não se trata tanto de transitar de uma condição de injustiça contraída para uma condição de justiça declarada ‘ab extra’, mas de passar da morte radical a uma vida de participação, onde o pecador não está diante de um juiz que o absolve (imagem jamais utilizada por Paulo), mas sim onde ele é inserido em Cristo, como parte de um mesmo destino de morte e vida, que o envolve numa comunhão absolutamente gratuita. É a partir desse ponto dessa

⁹³. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 234 et. seq.

⁹⁴. PENNA, R., *Il Tema della Giustificazione in Paolo: uno Status Quaestinis*, in *Associazione Teologica Italiana*, p. 58.

ótica que Pannenberg busca explicitar o significado da expressão ‘justificação pela fé’.