

## 6.

### **Avaliação da apresentação da doutrina da justificação em W. Pannenberg e novas perspectivas para o diálogo ecumênico**

O modo como W. Pannenberg apresenta a doutrina da justificação e a maneira como a relaciona com a inserção sacramental do fiel em Cristo pelo batismo, mediante a idéia de uma estrutura extática da fé, ajuda não somente a rever antigas controvérsias teológicas, e relativizá-las em função de uma comum confissão do fundamento cristológico da salvação, como também permite rever formas mentais que, repercutindo ainda hoje na vida das igrejas, devem dar espaço para uma consciência mais íntegra da existência cristã.

Nesse capítulo, apontaremos apenas para alguns elementos que consideramos conseqüências lógicas do que foi afirmado, anteriormente, na exposição da teologia de Pannenberg. Demonstramos, ao longo do trabalho, que o conceito chave para a compreensão da justificação por parte de nosso autor é aquele de ‘justiça da fé’, tal como se apresenta como corolário de sua inteira proposta teológica. Veremos agora que repercussões práticas o seu entendimento da justificação pela fé traz para o debate ecumênico.

#### **6.1. Fundamento objetivo da fé, subjetivismo moderno e teologia evangélica**

Para Pannenberg, o ato de fé constitui a possibilidade radical da auto-transcendência humana. Ele não só é conforme à disposição extática do espírito, que em si mesmo é caracterizado pela abertura ao mundo e, para além do mundo, ao infinito que o abarca e fundamenta, como realiza a própria destinação do homem à comunhão com Deus. O ato de fé é estruturalmente escatológico. Nele, enquanto entrega pessoal confiante, se dá o acesso àquela nova vida determinada pelo futuro de Deus que está garantido pelo Ressuscitado, em quem o crente reconhece a revelação de sua própria vocação.

Por seu caráter extático, e como modo de aproximar-se da revelação de Deus e do destino do homem, o ato de fé lança em direção ao futuro. Mas isso só

é possível justamente porque ele se baseia sobre algo que vai além de qualquer pretensão do próprio sujeito. O ‘novo’ de Deus, que em última análise identifica-se com a sua divindade e o seu senhorio, alcança o homem ‘a partir de fora’. Para Pannenberg, essa certeza implica que o ato de fé lance raízes na história, lugar da revelação de Deus, para garantir que a estrutura do espírito humano, implicada nele, se atualize realmente em algo que a leva para além de si e, não simplesmente, no que seria uma atestação interna de uma idéia.

O ato de fé, portanto, é possível a partir do conhecimento de fatos que antecipam o futuro de Deus e aos quais se acolhe com reconhecimento e confiança. Ele possui uma intrínseca relação com a história e com a tradição na qual os fatos são proclamados. Igualmente, ele deve poder inserir o crente nessa história que não acabou com o evento proléptico da ressurreição de Jesus, mas que está agora definitivamente determinada por ele. Com isso não se quer dizer que o ato de fé possibilite uma ‘história dentro da história’, reservada àqueles que professam explicitamente a fé em Cristo, mas sim que ele dá origem a uma identidade nova, inscrita no evento escatológico da Ressurreição, onde o fiel encontra agora o seu fundamento. Assim, o mesmo ato de fé origina uma comunhão entre os crentes que os constitui como povo messiânico, antecipação daquela que será a humanidade reconciliada no reino de Deus.

Tal inserção no evento da cruz e ressurreição de Jesus foi biblicamente entendida como ação sacramental, visível, justamente porque assim se concretiza o seu caráter objetivo de dom. O batismo, enquanto sacramento, atua a proposta de reconciliação de Deus na vida pessoal do crente. Se o ato de fé possui um caráter escatológico, então ele deve ter um momento no qual a virada definitiva na situação do fiel seja visibilizada, não somente como manifestação de algo que já se deu no seu íntimo, mas como real acolhimento do mesmo na comunhão com Deus. Esse é o momento sacramental, que não se encontra fora do ato de fé (não é uma obra) nem é prioritário sobre a ação transformadora de Deus na vida do homem, senão que é um meio para que a mesma se realize.

Pannenberg não afirma simplesmente que a justificação se dá pelo batismo, mas que esse entra no nexos de causas da justificação. Se, por um lado,

ele permanece fiel ao princípio luterano segundo o qual é a fé no que o sacramento promete que justifica, por outro, assume uma linguagem “católica” ao afirmar o batismo como causa. Percebendo o sacramento acima de tudo como ‘obra de Deus’, ele não rompe a lógica reformada do ‘sola fide’, ‘sola gratia’, ainda que pareça dar a idéia de um processo de justificação. De modo especial E. Jüngel mostra-se avesso à posição de Pannenberg<sup>1</sup>. Ele argumenta fundamentalmente que, ao apresentar a justificação como um processo que se finaliza no ato batismal, o Concílio de Trento, e Pannenberg com ele, afirmou que Deus justifica o crente e não o ímpio. Recorda então, de modo especial, Rm 4, 5: “Ora, a quem faz um trabalho, o salário não é considerado como gratificação, mas como um débito; a quem, ao invés, não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, é sua fé que é levada em conta de justiça, como, aliás, também Davi proclama a bem-aventurança do homem a quem Deus credita a justiça, independentemente das obras”.

Ao afirmar que o juízo justificante de Deus é um juízo analítico, Pannenberg simplesmente diz que Deus justifica o pecador que recebe a justiça da fé enquanto crente. Ele é um ímpio, não justo, mas é então um ímpio que crê e que, por isso, vai unido a Cristo, motivo pelo qual é justificado por Deus. Ademais, parece que o sentido de Rm 4, 5 não se afasta muito dessa perspectiva, na medida em que afirma que Deus justifica aquele que crê, levando em conta de justiça a sua fé<sup>2</sup>.

De todo modo, a perspectiva na qual se move E. Jüngel é diversa daquela na qual se constrói a teologia de Pannenberg. Para Jüngel, a justificação se polariza sobre o evento do anúncio. Ao contrário, quando Pannenberg fala de “ser justificado” ou “ser batizado”, está falando daquilo que constitui a identidade do ser cristão. Se Jüngel fala da justificação no contexto penitencial da proclamação da remissão dos pecados, que pode estar cronologicamente distante do batismo (tanto anterior quanto posteriormente), Pannenberg percebe o batismo como o evento fundamental da conversão, que torna o homem cristão, nova criatura em relação com Deus. Portanto, “ser justificado” ou “ser batizado” são expressões

<sup>1</sup> JÜNGEL, E., *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, p. 232.

<sup>2</sup> CRANFIELD, C. E. B., *Carta aos Romanos*, p. 87 et. seq.

que revelam a nova identidade cristã, fundada sobre união extática do fiel com Cristo.

Daí que a prática de rebatizar aqueles que já receberam o batismo significa operar uma laceração no interior da igreja, porque um comportamento semelhante insinua, por si mesmo, que o precedente batismo não teve validade. Ora, colocando-se em primeiro plano o caráter cristológico do batismo, e não alguma interpretação eclesiológica particular ou alguma divergência sobre o modo da sua administração, deve-se, por princípio, reconhecer a validade todo batismo administrado na água e no nome da Trindade. É esse ato que constitui a identidade primeira que une cada cristão ao Cristo Senhor e, portanto, todos os cristãos entre si<sup>3</sup>.

Daí, igualmente, que uma desvalorização do momento sacramental na vida da igreja coloca em jogo a objetividade do ser cristão e abre espaço ao subjetivismo do ato de fé. Esse pode desvirtuar-se, por sua vez, para a dimensão daquilo que o protestantismo denomina como ‘obra’, ou seja, a esfera de influência da subjetividade humana e das suas possibilidades. Se o ato de fé não se radica na história e não se apóia, conscientemente, sobre um dom recebido através dela, pode acabar se exaurindo numa atitude de auto-referência sem nenhum tipo de controle ou critério, que faz do anúncio cristão uma mera demonstração do processo interior de auto-construção do homem. É possível ver reflexos desse subjetivismo nos recentes movimentos de fé e prosperidade que se desenvolveram no interior do protestantismo brasileiro. Quando se abre mão da lógica sacramental, cai por terra também a própria lógica da encarnação; sem o fundamento e o paradigma do “que” histórico de Jesus, o anúncio da palavra pode tornar-se um círculo limitado à própria experiência dos estados do espírito humano. A teologia de Pannenberg propõe, assim, uma reavaliação da vivência da dimensão sacramental da identidade cristã por parte das comunidades evangélicas, para que o anúncio, sem a inteira regra de fé oferecida pela práxis sacramental, não se torne motivo de manipulação da palavra.

---

<sup>3</sup> PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 285.

## 6.2. Afinidades com a teologia católica e provocações à pastoral e à prática ecumênica

Se o íntimo nexa entre batismo, justificação e identidade cristã na teologia de Pannenberg obriga a teologia evangélica a repensar o seu modo de desenvolver a temática sacramental, por outro lado, obriga a teologia católica a levar até o fim as conseqüências de sua valorização do mesmo dado.

De fato, no âmbito da teologia católica, o batismo é compreendido como a fonte da subjetividade na igreja<sup>4</sup>. É ele que constitui os fiéis como sujeitos na vida eclesial. Assim já afirmava o Código de Direito Canônico de 1917: “Mediante o batismo, alguém se torna pessoa na igreja de Cristo, dotado de todos os direitos e deveres de cristão, enquanto, no que se refere aos direitos, não subsistam obstáculos que impeçam a comunhão eclesial ou uma pena imposta pela igreja” (cân. 87). O texto, sem dúvida, honra o batismo como o fundamento da personalidade eclesial, mas também fecha a questão da pertença à igreja sobre critérios constatáveis do ponto de vista estritamente jurídico.

Os parágrafos 14-16 da constituição *Lumen Gentium* tratam do problema da pertença à igreja sob um novo prisma<sup>5</sup>. Aqui, à expressão ‘pertencimento à igreja’, dá-se preferência a outras como ‘plenamente incorporados’ ou ‘ligados’ para se referir aos batizados. Foi aproveitada no Vaticano II a tese, de certo modo oposta àquela subjacente ao Código de 1917, de que existe uma pertença graduada à igreja, porque existem modos graduais com os quais as pessoas podem estar em relação a ela, tanto em sentido positivo quanto negativo. A um desses graus de referência à igreja pode-se denominar pertença. Mantém-se, contudo, a idéia de fundo de uma pluralidade de graus de referência à igreja.

A partir desse pano de fundo se fala, no texto conciliar, de ‘elementos eclesiais’ entre os cristãos não católicos. A igreja católica não classifica os não

<sup>4</sup> Entendemos aqui o termo ‘igreja’ no sentido estrito daquela “constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele” (LG8). LONGHITANO, A., *Il battesimo come fonte della soggettività nella chiesa: approccio teologico e giuridico*. In: ALIOTA, M. (Org.), *Il sacramento della fede: riflessione teologica sul battesimo in Itália*, p. 123 et. seq.

<sup>5</sup> PESCH, O., *Il Concilio Vaticano Secondo: preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, p. 231 et. seq.

católicos como seus ‘membros ocultos’, mas reconhece que sua vida está baseada sobre dons que foram confiados prioritariamente a ela e que, contudo, podem resplandecer, como diz o decreto sobre o ecumenismo, mais fortemente entre eles do que entre os próprios católicos. Desse modo, aqueles que recebem esses dons estão coligados objetivamente à igreja.

A definição dos fiéis cristãos no Código de Direito Canônico de 1983 segue a mentalidade do Vaticano II. Eles são descritos como “os que, incorporados a Cristo pelo batismo, foram constituídos em povo de Deus e, assim, feitos participantes, a seu modo, do *múnus* sacerdotal, profético e régio de Cristo”. Assim, eles são chamados “a exercer, segundo a condição própria de cada um, a missão que Deus confiou para a igreja cumprir nesse mundo”<sup>6</sup>.

A definição acima bem pode ser aplicada a todos os batizados, mesmo aqueles que não se encontram em plena comunhão com a igreja católica. Dessa maneira, seguindo a intenção do Concílio, o CDC vê na inserção dos fiéis em Cristo pelo batismo o fundamento da sua subjetividade no corpo eclesial. Do mesmo modo, a participação ontológica no *tríplice múnus* de Cristo e a vocação ao exercício da missão da igreja são vistos como conseqüências imediatas do batismo. Pode-se falar então dos efeitos ‘eclesificantes’ do batismo<sup>7</sup> e entendê-los como a raiz da unidade já existente entre os cristãos, que impulsiona na direção da busca da unidade visível entre eles.

O texto do cânon não fala de ‘incorporação’ à igreja católica, senão de ‘plena comunhão, nesse mundo’. A inserção no corpo de Cristo não é somente um dado visível ou institucional, mas radica-se no elemento interno, garantido pelo sacramento, da união com Cristo. À luz desses princípios se deve ler o parágrafo segundo do cânon, que afirma que estão em plena comunhão com a igreja católica “os batizados que se unem a Cristo na estrutura visível, ou seja, pelos vínculos da profissão de fé, dos sacramentos e do regime eclesiástico”. O texto do cânon, baseado em LG 4, omite, contudo, o estado de graça (o “Espírito de Cristo”) como condição para a plena comunhão. Segundo os comentaristas, isso enfraquece a

<sup>6</sup> CDC 204-205

<sup>7</sup> GHERARDINI, B., “*Una rinnovata attenzione a tutti i battezzati*” in *Divinitas* 45-46 (2002-2003).

intenção do texto conciliar<sup>8</sup>. A menção a uma plena comunhão, contudo, supõe outros graus de comunhão ou de proximidade.

A partir da concepção da identidade eclesial radicada no batismo, a condição jurídica do batizado não deve ser definida, contudo, somente sobre o dado da recepção do sacramento e do caráter que ele imprime. São diversos os elementos que assumem relevância jurídica, incluindo o estado de graça. Pode-se afirmar, então, uma incorporação plena à igreja somente quando se está em posse de todos os efeitos derivantes do batismo. Em caso contrário, podem faltar um ou mais vínculos de comunhão, mas não a comunhão em si.

Como corolários práticos do que vimos até aqui, podemos indicar dois princípios de ação eclesial, um a nível interno, outro de caráter externo, ecumênico. O primeiro refere-se à igualdade fundamental de todo fiel cristão garantida pelo batismo. Na vida interna da igreja, isso significa levar a sério o direito de todo batizado a exercer sua participação no tríplice múnus de Cristo. A ministerialidade da igreja está baseada sobre o sacerdócio comum dos fiéis<sup>9</sup>, e não deve ser vista apenas como concessão de algumas eventuais atribuições do sacerdócio ministerial. Construir um discurso sobre os ministérios que não parta da identidade batismal e que não apresente possibilidades de atualizar aquilo que já faz parte de sua própria vocação acaba simplesmente por operar a manutenção de uma certa mentalidade de tutela do ‘clero’ sobre o ‘laicato’. Mudariam as formas, mas o princípio eclesiológico equivocado permaneceria operante.

O segundo princípio refere-se a um renovado compromisso ecumênico por parte da igreja católica. Tudo o que vimos ser consolidado no CDC é baseado sobre uma opção teológica, ativa no Vaticano II, com respeito à relação entre o batizado e a igreja. Se levamos em conta que o primeiro fator a ser apresentado para caracterizar o batizado em sua identidade eclesial, tanto em LG quanto no CDC, é o da incorporação a Cristo, percebemos que o critério cristológico de interpretação do batismo se coloca sobre qualquer outro de ordem eclesiológica. Isso corresponde ao que vimos ao longo de toda a pesquisa. Se é possível falar

---

<sup>8</sup> LONGHITANO, A., op. cit., p. 140.

<sup>9</sup> PO 2.

com naturalidade de uma certa ordenação dos batizados não católicos à igreja católica, por força da presença de elementos eclesiais entre eles, também é justo falar de uma certa “ordenação” da igreja católica a esses mesmos batizados, devido à presença da graça de Cristo neles, da qual a igreja é mediadora e serva. É claro que, ao dizermos isso, estamos fazendo uso analógico da expressão ‘estar ordenado’, visto que a igreja possui prioridade ontológica sobre cada um dos batizados em particular.

O fundamento batismal da identidade cristã, anterior a qualquer forma particular de confissão, exige, ao menos por parte da igreja católica, um compromisso ecumênico irrenunciável. É preciso, para tanto, visibilizar essa mútua ordenação na vida cotidiana da igreja e nas suas estruturas permanentes<sup>10</sup>, e não somente em ocasiões extraordinárias, que possuem grande valor simbólico mas quase nenhum sentido de ‘normalidade’, como exige uma realidade relacionada à identidade. Na medida em que o batismo liga o fiel a uma comunidade que confessa a fé em Jesus Cristo e cumpre seu mandato missionário, essas estruturas ecumênicas da igreja devem assumir como interlocutor as comunidades eclesiais e igrejas que administram o batismo, e não somente indivíduos particulares.

O CDC apresenta algumas possibilidades de aproximação e interação com cristãos de outras confissões, mas em nada se percebe uma disposição a assumir a convivência e o agir em comum como estruturas normais da vida eclesial. De todo modo, a menção a essas possibilidades abre espaço para novas experiências<sup>11</sup>.

Uma segunda questão na qual a teologia de Pannenberg parece alinhar-se, ao menos em suas conclusões, com a teologia católica é aquela da instrumentalidade da igreja na obra da salvação. Se a posição de Pannenberg não coincide com aquela católica, é ao menos suficiente em garantir a necessidade da

<sup>10</sup> BORRAS, A., *Uma interpretação ecumenica do Código de Direito Canônico da igreja católica latina* in *Concilium* 291 – 2001/3, p. 80 et. seq.

<sup>11</sup> CDC can. 473 (convite a observadores não católicos para o sínodo diocesano); can. 755 (deveres do colégio dos bispos em matéria de ecumenismo); can. 825 (edição conjunta de traduções da Bíblia); can. 844 (*communicatio in sacris*); can. 869 (reconhecimento do batismo); can. 874 (a testemunha do batismo de um católico); can. 933 (a celebração da eucaristia numa igreja não católica); can. 1183 (funerais dos não católicos); can. 1124-1129 (casamentos mistos).

mediação eclesial. Se a suspeita do Tridentino com relação à justificação ‘sola fide’<sup>12</sup> era que essa tornasse supérflua a mediação sacramental e, assim, o lugar da igreja na economia da salvação, a posição de Pannenberg não recai sob esse receio. Para ele, “a comunhão de cada crente com Jesus Cristo é mediada pela igreja. Somente enquanto membro da comunidade messiânica, o indivíduo fiel participa do ‘corpo de Cristo’ e, assim, de Jesus mesmo. Mas, pela mediação da igreja, os indivíduos cristãos entram também numa relação de imediatez com Jesus Cristo, por obra do Espírito Santo. Aqui, o evento da reconciliação com Deus chega à sua meta última, atuando-se fundamentalmente como fé, esperança e caridade, e como tal é tematizado na doutrina do renascimento, justificação e adoção dos fiéis no relacionamento filial de Jesus com o Pai”<sup>13</sup>.

A reserva protestante à sacramentalidade da igreja fica aqui reduzida à preocupação de que essa não se coloque ‘entre’ o fiel e Cristo, mas como verdadeira mediação através da qual o fiel possa estar em Cristo. De todo modo, o termo igreja-sacramento é aceito sem reservas por Pannenberg para explicitar o seu caráter de sinal eficaz da unidade futura da humanidade. Esse, justamente, parece ser o sentido que a expressão tem nos documentos do Vaticano II<sup>14</sup>.

Ainda que tenha sido usada no contexto de uma melhor compreensão da articulação dos sete sacramentos como manifestação da única graça de Cristo que opera na igreja, a noção de igreja-sacramento não foi assumida pelo Concílio nessa perspectiva. Ela não foi usada pelo Vaticano II para responder a alguma questão sobre os sacramentos, mas como tese de direito próprio sobre a natureza da igreja. As analogias com as ações sacramentais podem ser evidenciadas de dois modos.

Em primeiro lugar, o Concílio de Trento havia definido os sacramentos como figuras visíveis da graça invisível. Se a graça, o perdão e a comunhão com Deus nesse mundo não são experimentáveis só de maneira invisível, mas também

---

<sup>12</sup> DH 1559 (can. 9).

<sup>13</sup> PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 256.

<sup>14</sup> PANNENBERG, W., *Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad in Etica y ecclesiologia*, p. 248.

de modo quase tangível, isso é possível mediante a existência da igreja visível, sua vida, sua obra e seu anúncio.

Em segundo lugar, os sacramentos contêm a graça que eles indicam. Àquele que se aproxima dos sacramentos com disposição de fé, colhe os frutos de graça que eles oferecem. Assim também o membro da igreja encontra nela, objetivamente, a oferta de graça e a acolhimento da parte de Deus. Esse encontro precede absolutamente a concreta recepção dos sacramentos e é sua condição de possibilidade.

A noção de sacramento foi utilizada principalmente para dar à igreja uma designação funcional<sup>15</sup>. A igreja não é um fim em si mesma e sua mediação não se coloca 'entre' o fiel e Cristo. Ao contrário, a noção de igreja-sacramento pode, sob determinado ponto de vista, ressaltar o duplo caráter excêntrico da vida da igreja, enquanto ela recebe de Cristo sua eficácia e serve à humanidade que caminha em direção ao Reino. Sacramentalidade significa essencialmente ser sinal e instrumento e define assim um sentido de existência que é totalmente ordenado a favor de um outro. Essa identidade sacramental da igreja é expressa no Vaticano II como serviço à unidade dos homens com Deus e dos homens entre si. Essa perspectiva identifica-se totalmente com a natureza escatológica da igreja descrita por Pannenberg. A igreja, enquanto grupo social (visível), é chamada a ser sinal da vontade salvífica de Deus, mas também de uma nova ordem de relacionamentos entre os homens. Ela é sacramento da futura comunhão dos seres humanos no reino de Deus.

Se dermos atenção à preocupação de fundo dos luteranos ao ressaltar o conceito de igreja-sacramento, cuidaremos que o discurso católico não se transforme numa meta-linguagem, na qual a igreja termina por anunciar sempre a si mesma e não ao Evangelho de Cristo, seu Senhor.

---

<sup>15</sup> Cf. RIGAL, J., *La sacramentalité comme question oecuménique* in NRT 124, p. 57-78; PESCH, O., *Il Concilio Vaticano Secondo: preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, p. 158 et. seq.