

SEGUNDA PARTE

5

Deus se revela na história da salvação – uma leitura teológica da história

Introdução

A divisão metodológica de um estudo, nas muitas vezes, tem o puro caráter de organicidade, podendo, portanto, não condizer com a forma como as coisas acontecem no mundo da vida. A primeira parte do trabalho se preocupou com uma abordagem mais antropológica, deixando para esse momento os temas da história, da cristologia e escatologia. Isso tem mero efeito didático, pois também essas temáticas, como a anterior, são perpassadas pelo veio histórico. Na verdade não há como falar do ser humano ou de Jesus Cristo sem considerar a história. Nesse sentido, os pilares que sustentam o estudo aqui desenvolvido se harmonizam no binômio: Ser humano-Deus. Já é possível, nesse momento, sinalizar para a resposta à pergunta central da hipótese dessa pesquisa: onde é possível harmonizar o pensamento de Pannenberg no que se refere à abertura do ser humano para Deus à revelação de Deus ao ser humano?

Pode-se dizer, até então, o estudo ficou mais preocupado em mostrar os traços antropológicos que potencializam a pessoa a se abrir para o transcendente. O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus e possuidor da vontade livre e da razão, é dotado de meios para se abrir a Deus. Devido às imperfeições, ele vive contradições, pecados e misérias que vão dificultando sua atitude de abertura e desviando-o do seu destino definitivo. Se fosse possível já nesse momento dar uma resposta definitiva para a problemática levantada na investigação, certamente ela não estaria fora da noção de história elaborada por Pannenberg. É no solo histórico que Deus e homem têm condição de se encontrar. Dessa forma fica difícil falar de uma antropologia ou de uma

transcendência desvinculadas da história, pois o ser humano fora dessa realidade histórica dificilmente seria humano e nem teria desejo de transcendência. Se antes foi visto, por meio da antropologia, a história do ser humano de forma obliqua, agora a antropologia continuará sendo vista a partir da revelação divina na história e, essa última será diretamente abordada. Olhando nessa perspectiva, essa segunda parte nada mais é que a continuação da primeira.

Este é um capítulo em que a pesquisa se preocupa com a noção do conceito de história, esforçando-se para conciliar esse conceito com o tema da criação, sustentação e governo do mundo¹. No tema da criação será apresentada a compreensão da presença de Deus na história de Israel e como Deus se revela a esse povo. A problemática da Aliança de Deus com Israel e a Eleição do mesmo abrem horizonte para mais adiante buscar a compreensão da pessoa do Messias eleito de Deus na tradição cristã, mostrando que a revelação definitiva se dá em Jesus Cristo que liberta o povo e instaura o reino de Deus.

5.1

O processo histórico

O teólogo da história expõe que há momentos na modernidade em que a antropologia se opõe à compreensão de ser humano a partir do curso de sua história. Ao voltar-se para estruturas universais, na tentativa de compreender a pessoa, a antropologia a situa no lugar da conceituação das ciências naturais. Ela coloca assim, o ser humano com uma natureza sempre igual, desconsiderando os processos e a evolução antropológica. Desse modo, a filosofia da história e a antropologia não conseguem se harmonizar². Tal desarmonia leva posteriormente a uma

¹ Pannenberg mostra que Deus continua em eterna atividade criadora no mundo. Cf. Problems Between Science and Theology in the Course of their Modern History. In: Zygon: Journal of Religion & Science, March 2006, Vol. 41, n. 1 p.106-111.

² PANNENBERG, W. ATP. p. 474. Há um descompasso entre a noção de dinamismo histórico e a própria noção de história, como também de antropologia. Nosso teólogo indica, através do pensamento de Hegel, a ambigüidade na filosofia da história quando atribui à providência a unidade da história. "Die Wendung zur Geschichtsphilosophie bleib allerdings zweideutig insofern sie zwar die Einheit der Geschichte der Vorsehung zuschrieb, aber den Menschen selbst als das handelnde Subjekt der Geschichte voraussetzte. Auch Hegels Geschichtsphilosophie hat an dieser

redução da filosofia da história à antropologia. Tal redução faz a história assumir a posição de Dilthey em que afirma que a natureza do ser humano é sempre a mesma. A crítica da razão histórica de Dilthey propôs originariamente o objetivo de reduzir a multiplicidade histórica às suas condições antropológicas. Não é só no jovem Dilthey que se pode observar a natureza universal e imutável da pessoa humana como suposto da compreensão e juízo da multiplicidade de suas manifestações históricas. Também na historiografia contemporânea se exige a fundamentação antropológica do conhecimento histórico que lança luz a uma substância humana fundamental; essa se encontra mais além de todas as mudanças históricas.

Somente no século XIX, surgem novas formas de abordar a filosofia da história e a antropologia enquanto fundamentos antropológicos do conhecimento e da exposição histórica. Nessa época mencionada, verifica-se a necessidade de entender que as próprias estruturas antropológicas são historicamente mutáveis. Percebe-se também uma inconstância do mundo humano contrapondo-se a natureza, descortinando o cenário para afirmar que “a essência da história é a mudança”³. Assim, abre-se possibilidade para compreender as mudanças das estruturas tanto psicológicas quanto sociais. É o cenário que dá possibilidade a Pannenberg de formular a sua teologia nos fundamentos da antropologia e da história.

5.1.1

A História da criação, sustentação e governo do mundo

A maioria das culturas desenvolveu um mito para contar a história da criação; tais mitos têm a finalidade de exprimir a imensidão do mistério que envolve todo o mundo criado e a presença constante de seu criador, em geral uma divindade. Na tradição bíblica isso não é diferente, Deus

Zweideutigkeit teil, indem sie die Geschichte die tätige Selbstverwirklichung des Geistes bestimmt: Geist ist hier kaum der absolute, sondern der Geist, wie er in einem Volke lebt und nach seiner Befreiung drängt”, cf. Ibid., 474.

³ Cf. Ibid., p. 476. Pannenberg observa que mesmo sobre a base de um esquema que conserva a noção de natureza já aparecem elementos que indicam novidades na forma de compreender a história e a antropologia.

cria o mundo do nada e instala o ser humano no paraíso. O ato criador de tudo que existe já simboliza o gesto infinito do amor de Deus pela sua criatura. Tal amor será manifestado constantemente no processar da história. Deus não é somente criador, mas Ele cuida, governa e sustenta o mundo criado, como será tratado nas páginas abaixo.

Em um tratado de teologia, parece impossível falar de história, sem considerar a relação da mesma com a transcendência e com o Criador. Cabe abordar, mesmo que de forma breve, a noção de criação, sustentação e governo do mundo. História como fruto do agir divino.

A ideia da criação desenvolvida sobre os umbrais da Grécia filosófica, como também na doutrina da criação do mundo judaico-cristão busca responder a questão sobre as origens do mundo e sobre o sentido da existência humana na experiência de espaço e tempo, ou seja, na sua historicidade. Pode-se dizer, que os dois mais preciosos tesouros que o mundo humano conseguiu entesourar, em nível de cultura, foram a elaboração laboriosa da razão grega com todos os seus ricos meandros no processar da história e a formulação da compreensão da revelação divina, presente no mundo bíblico-semítico palestinese. Ambos de forma diferente buscam responder pelo sentido do mundo e da história.

Ao voltar os olhos para o modelo clássico platônico-aristotélico de criação, “o conceito da mesma choca-se com os atributos do Deus judaico e cristão, já que Ele não é causa necessária, mas cria o mundo por um ato livre e gratuito, e Ele é infinito e onipotente; não podendo, portanto, encontrar limites a sua ação criadora numa estrutura substancial ou numa matéria que seja independente d’Ele”⁴.

Na doutrina da criação o mundo tem sua origem em Deus. Nesse fato já se compreende um agir de Deus como criador. O mundo é resultado de um ato divino. A teologia de Pannenberg mostra que se o mundo tem sua origem em um ato livre de Deus, logo ele não procede necessariamente da deidade divina. Compreendendo assim, ele poderia

⁴ ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Verbete Criação. São Paulo: Martins Fontes, p. 220, 1998. É bom lembrar que para os gregos a ideia da criação ex nihilo parece inconciliável, já que a matéria é, como pensava Platão, a “mãe das coisas naturais”. Agostinho em (De natura boni 18) considera a matéria, segundo o conceito clássico, como absolutamente informe e desprovida de qualidade, estando próxima do nada. Santo Tomás, por sua vez, nega que a matéria seja potência operante (S. Th, I, q. 44, ad 3º).

não-ser ou daí se entende a sua contingência⁵. O relato sacerdotal da criação exprimiu a concepção de que Deus não tem limites em seu agir criador⁶.

O teólogo aqui estudado expõe que a noção de criação não se separa da ação de Deus. É somente dentro do horizonte teológico que se pode qualificar a história como história dos atos de Deus. A criação é fruto do agir divino, qualificando o mundo originado de Deus como criação. No momento em que a criação é vista como resultado da vontade livre e atuante de Deus, compreende-se também que Deus faz parte da história do mundo e da criatura. Ele dá sustentação e governo a toda realidade criada. O teólogo luterano expõe que a criação não é um ato isolado de Deus Pai, mas Ele cria o mundo em perfeita unidade Trinitária. Ela, como já pensava a patrística grega, implica exclusivamente o agir comum das três pessoas para fora, em relação ao mundo da criatura⁷. É importante dizer que Deus não necessita do mundo para ser ativo em si mesmo. Nesse sentido, a relação intratrinitária se faz viva, dinâmica e plena de liberdade como relação recíproca entre Pai, Filho e Espírito Santo. No ato da criação do mundo, a ação de Deus se torna ativa também no mundo, e tal atividade é fruto da liberdade divina. No acontecer da criação, as pessoas divinas saem operando juntas, e desse modo, a criação une-se à

⁵ PANNENBERG, W. ST2. p.15.

⁶ Ibid., p.27 et. seq. O problema da creatio ex nihilo presente no segundo livro de Macabeus não tinha o sentido de excluir a ideia da forma de uma matéria preexistente, mas indica que antes o mundo não era. É nos incios da patrística que a intenção consiste em mostrar que a criação divina difere dos artifícios feitos pelo ser humano. Pannenberg constata que essa teoria tem dificuldade de apresentar uma resposta convincente sobre o problema do mal e das desgraças, concebendo o poder de Deus como restrito. Essa doutrina leva a resultado de que a criatura não depende exclusivamente de Deus, mas também de outras forças, e Deus deixa de ser único. A teoria de Whitehead da criação contínua, como processo, parece resolver tal dificuldade. Para a imposição da doutrina da creatio ex nihilo na patrística cristã tornaram-se decisivos Teófilo de Antioquia e Irineu de Lyon.

⁷ Cf. Ibid., p.15 et. seq. Pannenberg salienta que a unidade do agir divino na história da criação é lembrada pelos padres do oriente como expressão da unidade do ser Pai, Filho e Espírito Santo. Também Agostinho já havia falado do sentido da indivisibilidade do agir divino (De trin. I 4 (7)). Diz Agostinho “Pater et Filius et Spiritus Sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentus” (CC 50, 36,22-24). Com sentido semelhante, Pannenberg diz em um célebre artigo “Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität. In: KuD, 49, 2003, p. 238. “Es gibt also sehr wohl eine Unterscheidung, aber eben auch eine untrennbare Einheit zwischen der ewigen Trinität Gottes und ihrer Offenbarung in die Geschichte” Neste argumento, o autor aqui estudado, vai de encontro à um tema precioso na teologia de Karl Rahner. Ele cita o artigo de Rahner “Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte”.

economia do agir divino. É uma união que se distingue daquilo que é atividade do Deus vivente ao interno da Trindade⁸.

A ação de Deus na história é uma atividade que se integra numa unidade processual, não havendo um dualismo na ação de Deus como ocorre no surgimento do mundo descrito no Timeu platônico⁹. Ela pode ser caracterizada como um acontecimento que se dá e se desenvolve nas condições temporais. Deus fala através da história e não de forma anacrônica. Essa forma de compreender condiciona o ser humano a trabalhar com as categorias de fim e meios. Pannenberg não deixa de acentuar que “a estrutura fim-meios não pode sem mais nem menos ser aplicada a ideia de um agir divino, porque em tal caso Deus se nos apresentaria como um ser pobre e dependente”¹⁰. A aplicação de tal estrutura tem a função de integrar numa unidade a multiplicidade dada na sucessão temporal de seus elementos, fundamentando a unidade da sequência a partir do final.

O longo debate sobre a ideia de um Deus único e monárquico que governa o mundo resultou, no decorrer da história, na geração de grandes polêmicas e controvérsias. Houve quem se apegasse ao monoteísmo, detendo-se fortemente na figura do Pai onipotente e absoluto¹¹. Mesmo que haja o culto místico de um Deus absolutamente uno, ocorre

⁸ Cf. Ibid., p. 15. Mesmo que Deus tenha se revelado ao ser humano, de fato como ele é, não se pode falar que o ser humano tenha alcançado a totalidade dessa revelação. O pensamento de K. Rahner é iluminador quando trata do tema da revelação, ele lembra que a compreensão que o ser humano tem de Deus é sempre temática. A tematização é um meio essencial para o ser humano chegar à noção de revelação. A partir dessa ideia chega-se à conclusão de que a infinitude da transcendência humana carrega em si o fardo da finitude. A experiência que a pessoa faz de Deus sempre é também uma experiência de mistério. Cf. RAHNER, Karl. Curso Fundamental da Fé. São Paulo: Paulus, p. 60s., 1989.

⁹ Ibid., p. 29.

¹⁰ Cf. Ibid., p. 16. Também no volume I de sua Teologia Sistemática, o teólogo alemão remete à questão temporal do agir trinitário de Deus. O autor não deixa de salientar que as categorias meio e fim são temporais e representam a forma histórica de compreender a ação divina na natureza e no mundo humano. Diz ele “As relações entre meios e fins observáveis na ordem da realidade criada tem também sua correspondência no curso da história. A feliz culminação do ‘mysterium’ divino, o objeto da administração (economia) que Deus exerce sobre o curso da história, desponta já na história de Jesus Cristo, porém não se produzirá plenamente até os acontecimentos escatológicos por vir”. Cf. ST1, p. 419.

¹¹ Para nosso autor mesmo a teoria trinitária de Orígenes estava aberta para interpretações subordinacionistas, pois seu conceito de hipóstase ainda não era suficientemente mediado ou era por modelos de pensamento sujeitos a mal-entendidos acerca da unidade divina. O discurso das três hipóstases (Orígenes, In Io. II 10), de três realidades (pragmata) ou três entes (ousia) facilmente podia ser entendido como referente a três realidades de fato totalmente distintas. Cf. SCHNEIDER, Theodor (org). Manual de Dogmatica vol. II, Doutrina da Trindade. Petrópolis: Vozes, p. 441, 2002.

igualmente o esforço de fazer a experiência mística Trinitária¹².

Pannenberg diz:

“Se também a qualificação de cada acontecimento e existência criatural é ordenada à comunhão com Deus (...) Aqui a finalidade do agir divino para fora reivindica a figura da sua mediação Trinitária, dado que a comunhão das criaturas com seu criador é de se entender como participação da comunhão do Filho com o Pai mediante o Espírito”¹³.

Essa unidade divina no ato da criação sinaliza para o fim ao qual se destina o mundo criado, viver em perfeita união com Deus. O universo caminha para tal unidade e cada acontecimento particular tem um sentido único no acontecer da história¹⁴. Deus cria por amor e é para esse amor que a vida humana se destina, como ficou evidente na mensagem de Jesus sobre o reino.

Ainda nessa temática cabe dizer que é na revelação criadora de Deus que se torna possível compreendê-lo como Triuno. A criação, a conservação e a salvação do mundo constituem a ação do Deus Trindade que se revelou como sujeito na pessoa de Jesus Cristo¹⁵. A sua morte na cruz e sua glorificação revelam a participação da Trindade no sofrimento do mundo. E na tensão entre feitos e não feitos do criador, a encarnação do Filho, sua morte e glorificação pelo Espírito, revelam um Deus como o Senhor da história, trazendo à luz também a sua verdade. O mundo só pode continuar existindo com a sustentação divina, revelando a história do mundo como história da ação de Deus. Ele salva e liberta o ser humano de suas fragilidades e pecados. Sem a atuação da graça divina a

¹² RAHNER, Karl. Curso Fundamental da Fé. São Paulo: Paulus, p. 168s, 1989.

“A Trindade ‘econômica’ ou histórico-salvífica é a Trindade imanente”, tal teorema, afirmado por K. Rahner, em certo sentido sintoniza-se com o pensamento de W. Pannenberg, uma vez que ambos atribuem o valor necessário à história como lugar da revelação divina.

¹³ PANNENBERG, W. ST2. p. 17. É importante reforçar que a relação criatura e criador atinge o seu ápice na missão de Jesus. Deus mesmo, independente do ato de sua criação e no processo da história de suas criaturas, coloca-se dependente das condições criaturais no aparecimento do Filho e na sua relação com o Pai. Desse modo, Deus quis introduzir o ser humano na beatitude eterna da comunhão do Filho com o Pai.

¹⁴ PANNENBERG, W. Teologia y Reino de Dios. Salamanca: Sigueme, 1974. p. 23. Ao citar novamente essa obra usaremos a abreviação TRD e o correspondente número de página.

¹⁵ José Ramón lembra que em Pannenberg protologia e escatologia alcançam seu momento de máxima confluência no acontecimento de Jesus Cristo. É n’Ele que origem e destino, princípio e fim se realizaram para a salvação do ser humano. Cf. RAMÓN, José Fernández. El Futuro Del Hombre y el ser de Dios. La Escatología Trinitária. In: Salmanticensis, Vol. LVI, fasc. 3, p. 463, 2009.

pessoa estaria mergulhada em suas misérias e fraquezas, uma vez que o pecado passou a fazer parte da história humana.

5.1.2

Pecado e infidelidade

Na teologia de Pannenberg, o ser humano é compreendido como cocriador, e partindo dessa compreensão afirma-se também que ele é dotado de liberdade. É no contexto da liberdade da criatura que há como abordar o tema da imperfeição humana. Deus governa o mundo criado, mas não toca na liberdade dos indivíduos. O pecado é resultado do mau uso da liberdade e da inclinação para a fraqueza presente na vida da criatura limitada. Nesse momento do trabalho trataremos o tema do pecado em nosso autor. Ele, na condição de luterano, não poderia deixar de considerar, sobretudo, Paulo, Agostinho de Hipona e Lutero, não perdendo de vista, porém, outros autores de sua preferência.

5.1.2.1

A origem do pecado

Os temas do pecado e da culpa marcaram o longo percurso histórico da reflexão cristã e ainda é objeto de controvérsias doutrinárias. Na teologia de Pannenberg essas temáticas não passam despercebidas, ele dedica muitas páginas a elas, por isso, cabe aqui buscar o esclarecimento de algumas questões no que diz respeito a tais temáticas. Esse estado de coisas tornou-se difícil de ser abordado nos dias atuais, uma vez que a modernidade tentou escamotear a noção de pecado devido a forte influência do movimento de secularização da sociedade. Além da maneira de tratar o tema da doutrina do pecado original, soma-se a isso o processo de secularização, já mencionado antes, tais condições complicam as abordagens desse tema para a teologia. Pannenberg fala da noção de piedade evangélica ligada à consciência do pecado, tal piedade introduz na compreensão de pecado uma história de sofrimento e de opressão. Para uns esse sentimento pode ter feito bem, possibilitando

o retorno ao caminho, mas outros acabaram se desvinculando por completo da ideia de pecado. Desse modo, a temática da piedade do retorno se tornou problemática na sociedade secular.

No Protestantismo a doutrina tradicional do pecado, de forma especial, a de um pecado original, desapareceu ainda antes que se afirmasse a piedade do retorno¹⁶. Já no século XIV, a doutrina do pecado original era considerada não bíblica, era refutada por sua incompatibilidade com a consciência moral do ser humano. Não se admitia que Deus imputasse aos descendentes de Adão o pecado por ele praticado. Esse modo de compreender parece violar o princípio de que uma pessoa só deve ser responsável pelas ações que ela mesma realiza e não pelas de antepassados sobre os quais ela não possui nenhum poder de influência.

A tematização do pecado original, conforme o apresentado acima, soava como contradição ou incompatibilidade com a fé na justiça de Deus e no seu amor misericordioso¹⁷. A noção de um pecado que atinge a todo ser humano recebe na tradição luterana do século XVIII o fundamento bíblico da afirmação paulina em (Rm 5,12). Com a exegese bíblica do século XIX em que a crítica textual abre novas perspectivas de compreensão, desse modo, suscita novas abordagens para a problemática do pecado original.

Ainda é importante remeter-se ao século XVIII quando houve teólogos como J.G. Töllner que etenderam o pecado original como um mal original ou uma debilidade do gênero. A culpa pressupõe um mal originado da liberdade de escolha que a pessoa exerce com suas ações¹⁸. Nessa época emerge uma tendência clara de reduzir o pecado original ao pecado individual e atual.

¹⁶PANNENBERG, W. ST2. p. 267.

¹⁷ Ibid., p. 267. Também na antropologia Pannenberg aborda o tema do pecado. Ele lembra que os autores cristãos primitivos julgaram o mau desejo humano que sempre anseia por mais e mais, como a seqüela do pecado da desobediência de Adão ao mandamento de Deus. Cf. PANNENBERG, W. ATP, p. 83s.

¹⁸ Ibid., p. 268. Müller critica, fundamentado nessa afirmação, a ideia de culpa coletiva do gênero humano.

A decadência da doutrina do pecado hereditário levou a uma redução do conceito de pecado a pecados atuais¹⁹. Isso deveu-se também ao erro teológico de tentar garantir a dimensão da generalidade do pecador na base de um conceito de responsabilidade individual restrito ao comportamento próprio. Com isso, suscitou uma equivocada consciência de culpa associando-se a um forte moralismo²⁰. A associação do tema do pecado com princípios puramente morais, ocasionou um moralismo cristão de caráter hostil e inflexível, ampliando, assim, o senso de culpa e as neuroses²¹. Fica evidente a necessidade de ter aos olhos esse estado de coisas, para entender o que significa o termo pecado, uma vez que na linguagem atual assumiu um sentido marginal e no contexto da Igreja ele se apresenta com um caráter de irrelevância e exterioridade; e como tal, diz respeito a esfera da individualidade²².

Mesmo que a problemática do pecado não represente tanto sentido para a sociedade atual, a pessoa moderna tem consciência dos males que a assola. Ao estar envolvido com a realidade do mal, o ser humano tende a transferir essa realidade para um outro (instituição, grupo, etc) que não seja do seu grupo. Na tematização bíblica e também na compreensão cristã já se procede de forma contrária. Procuram-se, ao invés, as raízes do mal no próprio ser humano e não nos outros. A universalidade do pecado, não deve gerar atitude de falta de

¹⁹ Se o pecado original é visto como a corrupção da natureza humana e de todos os filhos de Adão; os pecados atuais são aqueles em que o indivíduo viola voluntariamente a vontade de Deus. O pecado atual é uma desobediência à lei de Deus, cometido com advertência da inteligência e com pleno consentimento da vontade por alguém que já possui o uso da razão.

²⁰ PANNENBERG, W. ST2. p. 270. É significativo o que expõe Jean Delumeau nas obras citadas abaixo. Mesmo que este autor não esteja preocupado em fazer teologia, a sua abordagem histórica muito ajuda a compreender a temática do medo, da culpa e das neuroses religiosas no ocidente. Aqui vale destacar as suas duas obras: Pecado e o Medo: a Culpabilização no Ocidente, São Paulo: EDUSC, 2003. E História do Medo no Ocidente, Companhia das Letras, 2009.

²¹ Ibid., p. 270. O teólogo da história traz com rigorosa fundamentação a abordagem freudiana para o tema da culpa. Freud é quem identifica a consciência moral com a instância por ele introduzida com o nome de superego, o qual caracteriza uma interiorização da autoridade paterna ou em sentido amplo da autoridade da sociedade sobre o indivíduo. A criança percebe essa instância a partir do quinto ano de vida, depois de superar o que Freud definiu como Complexo de Édipo. O superego é quem freia os instintos agressivos diante dos outros superegos, gerando assim, a consciência moral. E a consciência de culpa é a tensão entre o rigoroso superego e o “eu” submetido a ele. Cf. PANNENBERG, W. ATP. p. 295s.

²² Ibid., p. 271. Como fala nosso autor, não basta lamentar a falência da linguagem e a perda do sentido que o termo pecado sofreu. Cabe à teologia fazer sua autocrítica e encontrar as conseqüências que daí derivam não só para a tradição da doutrina teológica do pecado, mas também para a reformulação de seus conteúdos; e ainda, para a premissa sobre a qual fundam a piedade penitencial do cristianismo e sua incidência na liturgia.

solidariedade com o pecador, mas ao contrário, livre de moralismo, haja solidariedade com quem comete pecado. Aquele que cometeu pecado seja como espelho para que cada pessoa possa verificar o mal que há em cada ser humano²³.

5.1.2.2

Os temas do pecado e do mal na Bíblia e na história humana

A tradução grega do Primeiro Testamento e também os escritos do Segundo assumem toda falta na palavra “pecado” (Hamartía). Já o termo hebraico é diferente (chattat) diz respeito ao fracasso do objetivo, entretanto, diferindo do termo (awon) uma falta culposa. A palavra pecado (awon), para o hebraico diz uma falta consciente. A definição de pecado do Primeiro Testamento está muito voltada para a noção de transgressão de normas práticas. Mesmo os maus sentimentos que parecem difusos entre os seres humanos são chamados de transgressões (Gn 6,5; 8,21)²⁴.

É somente com o espírito da Reforma, já no século XVI que há uma grande controvérsia entre o seu pensamento e o da Igreja católica sobre o tema do pecado. Os reformadores inspirados em Paulo e Agostinho colocavam já a concupiscência como pecado e afirmavam que o pecado original permanece mesmo depois do batismo²⁵. A Igreja católica procurou defender o efeito da graça no batismo. Assim, mesmo que mantivesse a inclinação para o pecado (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat)²⁶, não era pecado no sentido estrito da palavra. O conceito de concupiscência, de per si, não é suficiente para definir a

²³ Ibid., p. 273. Também na Anthropologie in theologischer Perspektive na página 85 e as que seguem, o autor em questão demonstra a compreensão que Agostinho tem da noção de pecado e mostra como o bispo de Hipona desenvolve os conceitos de “cupiditas” e “amor sui”. A primeira indica uma vontade perversa, e assim, pecaminosa. E o “amor sui” ou soberba; na linguagem agostiniana arroga-se uma alta posição falsa, que não corresponde ao soberbo. O soberbo se compraz excessivamente em si mesmo.

²⁴ Ibid., p. 274. Em Paulo parece que o pecado foi concebido como uma situação antecedente aos mandamentos. Assim, a raiz do pecado é um coração distorcido. Essa forma de entender o pecado o situa numa condição antropológica. É a ideia paulina de pecado que orienta a compreensão desse tema na tradição cristã.

²⁵ Ibid., p. 276.

²⁶ É uma frase do Concílio de Trento (DS 1515) citada por Pannenberg na página 276 do Systematische Theologie II. Essa afirmação reflete a diferença de compreensão da Igreja Católica e a Reforma.

realidade do pecado. Foi a Escolástica que conseguiu definir o aspecto formal e material do pecado, em que *cupiditas* é considerada aspecto material do pecado, e a falta da justiça, que a Deus é devida, como o aspecto formal do pecado. Essa compreensão afirmada na alta Escolástica contrapõe-se a Paulo em (Rm 7), pois para ele a concupiscência é realmente pecado²⁷. Agostinho chega a afirmar que “a perversão da cobiça pecaminosa se radica em uma vontade distorcida, aquela que na ordem gerárquica pospõe o bem superior (Deus) ao inferior (mundo)”²⁸. Conforme seu pensamento, há uma distorção da ordem natural, pois na sua compreensão o Cosmo é estruturado dentro de uma ótica gerárquica, elaborado conforme uma escala de valores, em que os bens inferiores são ordenados aos superiores. Mesmo que esta visão platônica já seja superada, lembra Pannenberg, que a noção de consciência pecaminosa ainda permanece válida, pois aqui transparece a arbitrariedade de um ser humano que coloca o próprio “eu” ao centro, e, usa todas as outras coisas como meio, em vista de si mesmo e de sua própria afirmação. Para Agostinho, a cobiça de possuir coisas exteriores, na sua radicalidade, desemboca no pecado da soberba, chegando até o ódio contra Deus²⁹.

A tematização do pecado, como algo hereditário, defendida na teologia cristã, difere da compreensão agostiniana em que ele liga “amor

²⁷ PANNENBERG, W. Op. Cit. p. 277. Pannenberg não deixa de ressaltar que antes de fazer as críticas a Agostinho, seguidor da doutrina paulina do pecado, deve-se observar a ligação entre pecado e concupiscência, bem como com o tema da escolha livre e responsável. Cabe ainda dizer que é polêmico em Agostinho a ligação de pecado com prazer sexual (pecaminosidade da concupiscência) e também com a temática da hereditariedade do pecado de Adão.

²⁸ Ibid., p. 279.

²⁹ Ibid., p. 280. Na (De Civ. Dei XIV, 28) Agostinho usa a alegoria da construção de duas cidades para expor o tema da soberba e do amor próprio diz ele: “Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum. Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: Diligam te, Domine virtus mea”.

Cf. in: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. Acesso 10 jun. 2010. Em Agostinho, de certo modo, verifica-se o mesmo que em Paulo sobre a difusão universal do pecado e como efeito a universalidade da morte (Rm 5, 12). Esse resultado provem da estrutura antropológica do pecado.

sui” e “concupiscência”, tais termos constituem a estrutura comum a todos os indivíduos e a característica de cada comportamento humano³⁰.

Quando se volta para o pensamento moderno, verifica-se que há uma concentração sobre a subjetividade da pessoa, esta se coloca de modo livre diante do mundo. Nesse sentido, cabe à teologia perceber a passagem da questão de Deus à antropologia não como um erro, mas reformular a questão bíblica em sintonia com essa nova maneira que o ser humano tem de se relacionar com o mundo. Claro, a teologia não deve aceitar a inversão kantiana da relação entre religião e moralidade entre Deus e lei moral. Isso não impede a ela de:

“Enxergar o mérito de Kant ter restabelecido dos escombros da doutrina do pecado hereditário a pergunta por uma estrutura geral do mal no comportamento humano, para além das faltas individuais do ser humano, como pergunta por uma inversão da subjetividade em si mesma”.³¹.

Mesmo depois da queda da doutrina do pecado original cabe mostrar que o mal continua presente no comportamento humano.

O nosso autor demonstra que diferente de Kant, Hegel desenvolveu a compreensão do mal refletindo sobre a natureza geral da autoconsciência por um lado, e, por outro, a relação da autoconsciência finita com o Absoluto. Hegel parte da subjetividade, mas não se orienta pela consciência moral conforme fez Kant. É na autoconsciência que se unificam todos os conteúdos da consciência objetual. Seu pensamento fala de uma consciência de si que se realiza mais praticamente na concupiscência. Tal consciência mostra o ser humano como vontade natural, onde, porém, a pessoa não é ainda aquilo que deve ser. Nessa

³⁰ Ibid., p. 282. É possível ler na teologia sistemática de Pannenberg que a doutrina do pecado original, como proposta pela teologia supra exposta, se mostra superada pela contestação iluminista. Nesse sentido, será determinante a doutrina de Immanuel Kant sobre o mal radical. A teoria de Kant defende que a pessoa é malvada pela própria natureza. Ao abordar o tema, Kant faz analogia ao pensamento de Agostinho no que se refere à inversão que a vontade malvada determina na gerarquia do bem. A decisão kantiana, porém, se afasta de Agostinho porque a inversão na gerarquia da causa se efetua unicamente sobre o plano da subjetividade do ser humano e não é, como em Agostinho, na inversão da ordem cósmica.

³¹ Ibid., p.282 et. seq. O que Pannenberg desenvolve nas páginas aqui citadas, já havia o feito na sua antropologia teológica, publicada em 1983. Ele dedica longas páginas ao pensamento de Kant e quando aborda o tema do pecado recorre a célebre obra do filósofo da Crítica da Razão Pura “Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793. Na obra mencionada, conforme nosso autor, Kant apresenta a noção de “reino do mal” como conceito oposto ao de “reino de Deus”. Cf. PANNENBERG, W. ATP. p. 122s.

forma de compreender a concupiscência agostiniana, emerge uma tendência ao Infinito, podendo superar o próprio egoísmo³².

O teólogo alemão ainda adentra no pensamento de S. Kierkegaard, outro que aprofunda o tema do pecado. Ele fala no seu livro “Doença mortal” que a pessoa é relação do eu finito com o infinito e Eterno. Para Kierkegaard o ser humano não tem como fundar a unidade de si mesmo na autoconsciência, já que sua existência é uma relação que deriva de outro, ou seja, do Eterno. Ele trata a ideia de perversão estrutural para repropor o tema do pecado. Significativo é que ele traz algo novo, o finito humano é justificado no infinito, uma vez que aquele é desse derivado³³.

O desespero humano surge quando diante de sua subjetividade e do seu livre arbítrio, o mesmo não consegue realizar a sua identidade em conformidade com o divino (Deus). É a aspiração ao bem por um lado e o interesse pela própria identidade, e ainda, o desejo de conseguir a própria felicidade por outro, que instaura a base da angústia no pensamento de Kierkegaard. Ele define essa situação como um misto de inocência e pecado. A palavra angústia assume, então, o sentido de concupiscência em Agostinho, ela representa a fixação no “eu” de um modo orgulhoso. Os antigos qualificavam como “superbia” ou “hybris”. Este último termo traça, dessa sorte, o perfil do homem injusto (anèr ádikos) que se mostra como um insensato e destituído de razão, ele não está sobre a égide da “medida”³⁴. A alternativa para a situação de pecado gerada pela soberba e o fechamento em si é a abertura confiante à graça, superando a angustia e o estado de culpa.

5.1.2.3

A problemática do pecado e da culpa

³² Ibid., p. 284.

³³ Ibid., p. 285. Fica evidente o dilema vivido pelo ser humano no pensamento de Kierkegaard, isso devido ao desejo de ser a si mesmo em contraste com a própria existência fundada no Eterno ou escolher a eternidade em antítese à própria finitude. Nesse dilema Kierkegaard vislumbra uma saída para o ser humano, tal saída, assim como em Pannenberg, funda-se claramente em Deus.

³⁴ HENRIQUE, C. L. Vaz. Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura, São Paulo: Loyola, 1993, p. 49. Para uma análise etimológica dos conceitos originários da filosofia clássica e da escolástica o capítulo segundo da obra aqui citada desenvolve rigorosamente uma profunda investigação, esclarecendo o evoluir histórico de tais termos no contexto da filosofia ocidental.

Foi somente a partir de Agostinho que parece poder sensatamente se falar de pecado apenas no caso em que se trata de um comportamento possível de imputação de culpa³⁵. Do mesmo modo esse tema foi tratado pela antiga patrística, quando se dizia que se pode imputar corretamente uma culpa somente a quem se coloca culpado, ou melhor, só a quem peca querendo pecar (De. Lib. Arb. III,18)³⁶. A queixa da imputação de um pecado que a pessoa não foi diretamente responsável, mas recebido como herança de Adão tenta ser respondida no argumento paulino de que antes de pecar, Adão era livre para escolher (Rm 5,12)³⁷.

Na Idade Média, os debates teológicos consideram insuficiente o argumento do livre arbítrio, no que diz respeito ao pecado original. A ideia agostiniana de uma matriz hereditária em Adão cria um problema, apresentando uma visão (traducionista), que supõe uma transmissão da alma por um nexo geracional. Para explicar Agostinho, Anselmo de Cantuária afirma que em cada nova alma criada por Deus, essa é devedora a Deus de uma justiça originária que a humanidade lhe deve com a queda de Adão³⁸. Essa tese segue a teologia sucessiva na tradição católica e veteroprotestante.

A moderna substituição da doutrina do pecado original funda-se sobre o nexos de reconhecer entre os aspectos sobreindividuais da pecaminosidade e a vida situada na cadeia social. Não se fala de um

³⁵PANNENBERG, W. ST2. p. 290.

³⁶ Diz Agostinho: “An forte violenta est et cogit invitum? Num eadem toties replicaturi sumus? Reminiscere superiorum, quae a nobis tam multa de peccato et voluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene. Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest.

Cf. in: http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm. 06-05-2010.

³⁷ PANNENBERG, W. Op. Cit. p. 290 et. seq. Agostinho debate com os pelagianos a ideia de uma ligação direta com a concupiscência que provém da culpa de Adão. O pecado, com seu caráter de universalidade, prescinde de qualquer referência a Adão. Também na obra A Cidade de Deus (XIII, 14), Agostinho demonstra que o pecado foi fruto da vontade pervertida, ou seja, do uso incorreto do livre arbítrio.

³⁸ Ibid., p. 291.

pecado que se transmite pela via natural com o suceder das gerações, mas é mediado pelas relações sociais³⁹.

Kant chegou a falar de “reino do Mal” e que cada pessoa tem inclinação para difundi-lo no mundo. Tal reino deve ser vencido pelo “reino de Deus ético” regido pelas leis da virtude. Kant coloca em preponderância o aspecto comunitário, a pecaminosidade é vista como culpa global do gênero humano.

Elaborar uma resposta para a questão do pecado, compreendido como culposos; ainda continua sendo desafio para a teologia. É também dificuldade, quando se busca responder a pergunta: em que sentido, culpa e responsabilidade dependem da liberdade do agir ou se fundamentam nela? Pannenberg mostra que isso pressuporia a liberdade “formal”. Dessa maneira, poderia se falar de responsabilidade e culpabilidade do agir⁴⁰.

Na realidade Pannenberg demonstra que a faculdade da vontade ou possibilidade de escolha está condicionada; nem todo ser humano pode trazer, perante sua consciência, o que possa tornar-se objeto de uma escolha. Muitas coisas acontecem por meio da pessoa sem ter havido escolha no verdadeiro sentido da palavra.

O mesmo vale para quando se trata da relação com Deus como mistério divino, tal realidade não é objeto da consciência do indivíduo. A realidade divina excede todas as concepções que se tem dela. O próprio afastamento de Deus (pecado) acontece de forma indireta, no querer a si mesmo do “eu”. Seria esse querer-a-si mesmo do ser humano sempre pecado? Pannenberg responde não! Uma vez que o ser humano foi criado por Deus e colocado como centralidade na criação; e nessa centralidade de sua vida, ele é capacitado em grau elevado para a autonomia e para o domínio sobre seu ambiente⁴¹. É o desequilíbrio

³⁹ Ibid., p. 293. O problema é que o pecado na sociedade não é algo estranho ao indivíduo. O pecado estruturado na sociedade conta com a participação de cada indivíduo. Pannenberg expõe a relação indivíduo e sociedade e as questões inerentes ao pecado social.

⁴⁰ Ibid., p. 292 et. seq. O teólogo alemão observa que J. Müller não dá conta que a vontade que também pode fazer diferente perante a norma do bem, na verdade já não é mais uma vontade boa. Tal vontade já está enredada no mal.

⁴¹ Ibid., p. 298. Sobre essa temática, o teólogo luterano cita na sua Antropologia (Rm 7,22s), em que Paulo mostra um ser humano contraditório em suas escolhas. Ele elege a lei de Deus, mas experimenta em seus membros outra lei que não a de Deus. Cf. PANNENBERG, W. ATP. p. 115.

interior do ser humano, que gera no mesmo, a percepção da situação de separação e não comunhão com Deus (pecado), despertando também uma noção de culpa. O pecado, como apresentado, é um estado de alienação de Deus. Paulo diz que no pecado de Adão todos pecaram, mas com isso ele quer dizer que a história de Adão se repete na alienação iludida de cada pessoa, de todo gênero humano⁴².

A concepção de origem do pecado na teologia cristã, fundamentada no livre arbítrio das criaturas também serviu para mais outra finalidade: desonerar o Criador da responsabilidade pelo mal e suas conseqüência no mundo. Tal situação nunca cumpriu de forma precisa a sua função, principalmente diante da onisciência divina. Pannenberg lembra que foi Agostinho quem enfrentou tal questão sem evasivas, mostrando a responsabilidade do Criador pelo desenvolvimento das coisas em sua criação. Deus prevê a queda, mas também a restauração posterior em que um descendente de Adão venceria, pela graça, o poder do diabo.

A ligação que Paulo faz com a história do paraíso, com a transgressão de Adão, chegando a toda humanidade a condenação, representa apenas uma leitura etiológica, não se tratando logicamente da origem do pecado, e sim da origem da morte, da fadiga no trabalho. O mito do paraíso remete obrigatoriamente ao dilema antropológico da dualidade humana: corpo e espírito. É nesta compreensão que se torna possível falar de livre arbítrio como bem o entendeu Santo Agostinho. As noções de liberdade e de autonomia constituem uma das linhas de fundo do mito da queda. O desejo de ser igual a Deus, caracteriza o grande pecado do ser humano, tal pecado, já presente na origem da humanidade desperta o ser humano para o seu limite de criatura e de finitude. Na compreensão de Paulo, a pessoa cai no pecado, pois ele lhe promete vida (Rm 7,11). A lei como proibição é abandonada pela cobiça, a pessoa entra em contradição com a lei e com a própria razão que inclina para a

⁴² Ibid., p. 301. Para uma maior compreensão do tema da alienação em Pannenberg vale consultar as páginas dedicadas a tal temática no seu longo tratado de antropologia teológica, citado na bibliografia geral. Na obra mencionada, ele desenvolve um longo debate com a filosofia moderna e a psicologia, abrindo um espaço de diálogo dessas ciências com a compreensão da teologia cristã. Cf. PANNENBERG, W. ATP. p. 258s.

lei de Deus (Rm 7,22). Contraditoriamente o anseio de realização da vida leva à morte – ao pecado, restringe a liberdade. Em (Rm 6,23) o apóstolo dos gentios chega a dizer que o salário pago pelo pecado é a morte. Ele fala da morte física do ser humano. Somente posteriormente a teologia separa morte física e morte espiritual ou segunda morte, como se lê nas passagens do Apocalipse (Ap 2,11; 20.14; 21.8).

É Atanásio quem vai encontrar uma solução intermediária para a questão da morte e a sua relação com a temática do pecado. Segundo ele a mortalidade faz parte da natureza do ser humano, porém não, a ocorrência efetiva da morte. No entanto, devido à participação do ser humano no Logos, também seu corpo teria se tornado partícipe da imortalidade, isso se Adão não tivesse caído em pecado⁴³. A partir do século XVII surgiu na teologia protestante a opinião de que a morte do ser humano faria parte da finitude de sua natureza. Somente para o pecador ela se tornaria expressão do juízo divino sobre o pecado.

Pannenberg sinaliza para alguns reparos que a doutrina do pecado deve fazer. O primeiro seria a denominação “castigo” já que tal expressão contém uma sanção forçada ao autor do pecado. Essa ideia não faz jus à concepção bíblica de uma relação entre atos e conseqüências de tais atos inerentes à natureza da coisa. Também deve-se reconsiderar o nexo de pecado e morte, tal como Paulo o afirmou. O pecado já implica a morte, e a morte é a conseqüência da ruptura da relação com Deus, fonte da vida. A morte deve ser vista no contexto das outras conseqüências do pecado⁴⁴.

A morte, como conseqüência do pecado, não leva em consideração a maneira de compreendê-la como uma conseqüência inevitável da finitude do ser humano. Toda vida multicelular tem de morrer e sem a morte dos indivíduos não haveria espaço para novas gerações. A morte produz evolução e inovação histórica⁴⁵. Mesmo assim, o tema da

⁴³ Ibid., p. 305. Pannenberg demonstra que também Gregório de Nissa seguiu essa posição de Atanásio.

⁴⁴ Ibid., p. 309. O pecado propicia um rompimento da relação com o mundo, com o próximo e consigo mesmo. Essa desarmonia criada opõe o ser humano ao seu fim último, é a situação de pecado. Daí que o pecado leva à morte como conseqüência (Gn 2,17).

⁴⁵ Ibid., p. 310. *Mors et vita duello conflixerere* mirando. É evidente a inspiração no pensamento de M. Heidegger para a exposição de Pannenberg sobre o tema da morte da pessoa como ser finito.

morte é uma constante no percurso da vida e há entre ambas um infindável duelo. Em tal conflito o ser humano é motivado na busca constante de uma ilimitada auto afirmação sob o desdém de aceitar a vida no sentido pleno, situação em que se revela o nexo entre pecado e morte. Pannenberg deixa evidente que a morte é parte integrante da criação de Deus, somente associada com o pecado; partindo-se dessa perspectiva, fica claro que Deus não criou a morte (Sb 1,13). É relevante lembrar que a morte, como fruto do pecado, não é um ato penal determinado e imposto arbitrariamente por Deus. Deus intervém na história das criaturas, para por limite às conseqüências da morte. Ele não somente é paciente com o pecador, vai muito além, pois a sua contínua atividade criadora faz nascer o bem do mal. A questão do pecado foi, muitas vezes, tratada de forma unilateral, negligenciando as reações de Deus criador aos poderes do mal e do pecado. Mais do que falar da capacidade do ser humano para o bem, deve-se falar da contínua atividade da bondade criadora de Deus e de sua providência⁴⁶. Deus, por seu Espírito, continuamente, sempre de novo, eleva as criaturas acima de seu enredamento. E sempre outra vez, apesar do pecado e de seus efeitos, faz surgir vida nova e alegria em cada novo dia. Surge prazer nas iluminações da vida espiritual e força para continuar o caminho. Na Bíblia, a intimação é não deixar dominar-se pelo pecado, antes dominá-lo (Gn 4,7). É pela ação do Espírito na vida da humanidade, que as pessoas conseguem se libertar da trama do pecado. É também no sentido de libertar o povo de todas as suas amarras e mazelas que Deus faz aliança com Israel, libertando-o da escravidão, salvando-o das mãos dos opressores, como será trabalhado posteriormente em nosso estudo. Mesmo o povo não se mantendo fiel devido a força do pecado, Deus continua fiel à aliança e ao perdão.

Por fim, o ser humano enquanto religioso, descobre em si como dom de Deus, o tesouro oculto e sagrado do seu ser pessoa, ele se

Heidegger fala que a temporalidade da existência criatural é uma condição de sua subjetividade ainda para ser alcançada. Assim, o fim de nossa existência, como o limite de sua duração que lhe é colocado exteriormente, é a morte. Tal fim, que ainda está por vir, lança sua sombra diante de si e determina o todo do caminho da vida da pessoa como um ser para a morte. Sobre este tema vale conferir as belas e primorosas páginas da obra de antropologia filosófica do Pe. Vaz. Cf. HENRIQUE, C. L. Vaz. Antropologia Filosófica II. São Paulo: Loyola, 1995, p.228-236.

⁴⁶ Ibid., p. 312.

percebe como ser que não se aceita como finitude; e ao não se aceitar como limitado pelo finito, ele se lança na busca do infinito, na busca do inacessível. E no peregrinar na própria experiência histórica que o ser humano encontra a realização de seus sonhos e desejos que se revelam como realidade. O futuro da pessoa já é presente na história onde ser humano e Deus se encontram. Mesmo marcada pelo pecado, a história não está perdida, é nela que Deus vai se revelando como salvador da pessoa humana.

5.2

A questão histórica como problema teológico

A evolução das culturas possibilitou a descoberta de uma relação radicalmente nova com a transformação histórica. Esse é o momento em que surge a consciência da historicidade no processar da vida humana e dos fatos históricos. M. Heidegger é quem apresenta a historicidade do ser humano como uma constante de sua estrutura existencial que vem antes de toda experiência histórica concreta⁴⁷.

É com o sentido de excentricidade do ser humano na evolução da consciência religiosa como historicidade, que a própria historicidade mudou sua forma de ser⁴⁸. A pessoa se apresenta como alguém que se abre ao mundo, ao outro e ao transcendente, como já foi visto em páginas antecedentes. Essa nova compreensão foi possível a partir da concepção jurídico-cristã de pessoa em conexão com uma história da humanidade cuja causa é Deus e, dessa maneira, alcança a independência do ser humano, como sujeito autônomo diante da ação histórica. O contexto de liberdade e de abertura para Deus permite falar de eleição do povo de Deus e de sua resposta a Javé. Sem compreender a história como um

⁴⁷ PANNENBERG, W. ATP. p. 478. Fica evidente que quando Heidegger tenta imprimir um atestado de autonomia ao “ser aí”, ainda assim, perpassa na compreensão do mesmo o imperativo da natureza como determinante na antropologia. Sendo assim, o “ser e o Tempo” não levou a cabo em sua plena radicalidade o giro feito por Dilthey desde a fundamentação antropológica e psicológica da experiência histórica até a hermenêutica.

⁴⁸ William Hill levanta o problema da historização de Deus, uma contraposição pannenberguiana à noção de metahistória conservada na teologia de K. Barth. Há o risco de Deus se tornar eminentemente temporal. Cf. HILL, William J. The Historicity of God. In: Theological Studies, vol.45, March, 1984, p.321s.

processo evolutivo, marcado pela ação de Javé, certamente a história de Israel ficaria esvaziada de seu sentido e de seu valor trans-histórico.

A evolução na compreensão de história ajudou o ser humano a fazer uma leitura mais crítica de sua vida como historicidade. A história pode ser revista de forma profunda, sendo confrontada com outras ciências e com outras abordagens. Para Israel três momentos são de grande importância no processar da história: Deus cria, Deus elege, Deus salva. Tendo já visto alguns elementos sobre o tema da criação e do pecado, nesse momento faz-se importante entender como Israel se vê a nação eleita de Javé.

5.2.1

Eleição e historicidade em Israel

A afirmação do Gênesis: “farei de ti uma grande nação”, (Gn 12,2), dita a Abraão, em si mesma, já traz a noção da eleição de Abraão por parte de Deus. Nesse caso trata-se de uma eleição individual⁴⁹. Abraão não foi o único a ser eleito por Deus na história de Israel, mas houve também muitos outros casos como Moisés (Ex 3), Noé (Gn 6.13-22) e outros. Da mesma forma que Deus elegeu pessoas individuais ele também escolheu o seu povo (Ex 19,5-8). Ele faz uma aliança de fidelidade com o povo de Israel, colocando-se como seu único Deus e exigindo do povo a mesma fidelidade. O Primeiro Testamento apresenta um Deus que elege um povo: Israel, e escolhe pessoas: Noé, Moisés e outros. A história do povo de Israel é também história de Javé que o escolhe. Deus age na história e, nela, Ele vai se revelando como um Deus ciumento, porém atuante na vida do povo. O dito até aqui mostra que a revelação de Javé se dá na história por meio de suas obras. É aí que Ele

⁴⁹ W. Royce Clark, comenta que à clássica e abstrata doutrina da eleição vinda de Tomás de Aquino e Calvino, Pannenberg sugere destemporalizá-la e individualizar o conceito de eleição. Para os cristãos a ressurreição fornece a base para compreender a noção de eleição. Cf. CLARK. Royce W. Recensão da obra *Human Nature, Election and History*. By Wolfhart Pannenberg, Philadelphia: Westminster Press, 1977. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 46, nº. 2, (Jun., 1978), p. 237-238.

se manifesta⁵⁰. Deus, ao escolher alguém, passa a participar da história do escolhido, e desse modo ele caminha junto com aquele que Ele elegeu. Na história do povo hebreu, Javé participa de sua vida e age ao seu lado. Os textos sagrados deixam evidente que Deus faz história junto do povo, participando de sua história. Esse é o contexto que permite falar dos prodígios de Moisés no Egito (Ex 7s). Tais prodígios indicam a presença de um Deus que participa e atua na história do povo eleito.

Ao ler a história de Israel e a sucessão dos fatos desde o mito da criação (Gn 1,1 s) até as narrações que contam a história dos Patriarcas e da Aliança, os textos mostram que há uma unidade (histórica) que integra a vida do povo de Israel. O acontecimento da tomada da terra de Canaã faz o povo sentir que o mesmo Deus que os tirou do Egito é o que os fez atravessar o Mar Vermelho e lhes doou a terra (Dt 4, 37-40; 7,7-11). Pode-se dizer:

“A autoridade do direito divino se fundamenta na automanifestação histórica de Javé, através da salvação no Egito, e a adjudicação da terra. Através dessas obras não só manifestou Javé sua divindade – em absoluto e também ante ao faraó como também manifestou a si mesmo como o Deus desse povo, como seu Deus”⁵¹.

O nosso autor escreve que os profetas, sobretudo, os da era do exílio abandonaram os acontecimentos do tempo da tomada da terra como a autocomunicação definitiva de Javé. Com isso a automanifestação de Deus é postergada. A revelação se dará com o juízo divino das nações. Deus se manifestará ante os olhos de todos os povos⁵².

⁵⁰ PANNENBERG, Wolfhart. *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. ed. p. 7, 1965. Ao tematizar a questão da autorevelação de Deus Pannenberg afirma: “Man findet Offenbarungen nicht nur in der Geschichte Gottes mit Israel, sondern auch in der Natur und als Grundphänomen aller religiösen Erfahrung, oder man lasst nur die eine Offenbarung Gottes in der Person Jesus Christus gelten”. Pode-se concluir que é no acontecer histórico como historicidade (processo) que Deus vai se revelando e elegendo a quem se revelar. Para o Cristianismo, Jesus Cristo é a plena revelação do Pai. Ao voltar a citar essa obra no original alemão será usado a abreviação (OG) e o devido número de página.

⁵¹ PANNENBERG, W. OG, p.92.

⁵² *Ibid.*, p. 102. Vários textos bíblicos apresentam uma preocupação com o dia da manifestação de Deus. As comunidades primórdias do cristianismo criam na brevidade da revelação plena do Reino de Deus. Com o tardar da chegada do Senhor, os primeiros seguidores de Jesus se viram obrigados a reformular a compreensão de sua manifestação.

Os textos da apocalíptica⁵³ neotestamentária prosseguem a linha de compreensão veterotestamentária da revelação de Deus. Seus escritos indicam a espera da auto-revelação definitiva de Javé dentro do contexto dos acontecimentos do fim dos tempos⁵⁴. No acontecer da história de Israel, Deus se revela e a glorificação de Javé se dá por meio de suas obras realizadas no mundo. Tais obras são, por se dizer, uma expressão do revelar indireto de sua divindade.

Ao ler a história de Israel, verifica-se que Deus não se manifesta como o Deus uno de toda humanidade, mas somente como o Deus de Israel. No acontecimento da saída do Egito e na posse da terra, nesse momento há a absoluta certeza de que a divindade de Javé se revela ao povo no sentido pleno da palavra. Tais episódios são totalmente compreensíveis, e esse conjunto de feitos só pode escapar da evidência a quem enxergar os fenômenos terrenos e históricos somente de forma superficial, vendo neles nada mais que o resultado da ação organizadora do ser humano⁵⁵.

É diante das ameaças contra o povo, profetizadas antes do ano 587 a.C. que o profeta encontra uma chave de leitura para compreender o sentido da catástrofe como uma nova auto-revelação de Javé⁵⁶. Com

⁵³ O argumento do teólogo da história mostra que é na ótica da espera profética e apocalíptica, que há condições de fundamentar a compreensão da ressurreição de Jesus. É iluminado por elas que é possível de perceber seu destino pré-pascal, como auto-revelação escatológica de Deus.

⁵⁴ PANNENBERG, W. OG. p. 91 et. seq. As páginas que seguem, como ainda não foi dito, trazem as sete teses apresentadas por Pannenberg em um congresso teológico realizado na universidade de Heidelberg no ano de 1960. O texto com o título de “Revelação como História” mexe com as reflexões teológicas da época e apresenta de forma sintética o projeto prévio de uma longa produção teológica na qual Pannenberg arduamente se empenharia. A sua investigação não perderá esse horizonte epistemológico (a história) tendo em vista a preocupação em trabalhar a revelação de Deus ao ser humano.

⁵⁵ Ibid., p. 102. A fé em Javé é uma constante da história de Israel, ela é a que determina a história desse povo e a sua relação com Deus. Sem esse dado, que possibilita uma leitura religiosa dos acontecimentos, certamente o povo Hebreu não se perceberia como o povo escolhido e, muito menos, não conseguiria dar uma resposta positiva ao chamado de Javé. A fé é o dado necessário para captar Deus na história. Mesmo que nos dias atuais a tendência é separar fé e história, Pannenberg lembra que ambas devem estar ligadas. Helmut G. Harder e W. Taylor Stevenson expõem que a história favorece o horizonte no qual a fé se estabelece. A fé em Jesus só é possível se reconhecer n’Ele o Jesus de Nazaré, como apresenta o teólogo alemão na sua cristologia. Cf. HARDER, G. Helmut and STEVENSON, W. Taylor. The continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History. *The Journal of Religion*, Vol. 51, n.º. 1, (Jan., 1971), p. 37s.

⁵⁶ Gibellini sinaliza para a revelação como auto-revelação, ou seja, a revelação de Deus não é a notificação de uma verdade qualquer ou de um fato qualquer, que de outra forma permaneceria escondido, se Deus não o revelasse. Na revelação, Deus revela a si mesmo, auto-revela-se. Deus é

isso, a fé do povo de Israel pode sobreviver, indicando um sentido salvífico para os acontecimentos históricos. Faz-se importante recordar, que em muitos momentos Israel sentiu que seria a automanifestação histórica definitiva de Javé através de suas obras, mas tais feitos sempre mantiveram o caráter provisório⁵⁷. Os escritos de Pannenberg expõem que o Deus uno e único só será revelado indiretamente em sua divindade a partir da totalidade do acontecer histórico; como é figurado na espera apocalíptica do fim do mundo com a ressurreição universal dos mortos. Essa era também a ideia condutora do problema da verdadeira figura do divino no pensamento grego, porém os gregos não compreenderam a totalidade da realidade como uma história aberta para algo sempre novo⁵⁸.

Quando Israel pensa a história como realidade dos feitos de Deus, ele vê em tais feitos históricos a presença de Javé. A tradição de fé do povo de Deus é expressa com vários momentos fortes que caracterizam os feitos do Senhor. Toda história do Êxodo, da Aliança e da tomada da terra são feitos de Javé. Dessa forma, a história do povo de Deus, no acontecer de toda sua historicidade, é composta de fatos realizados pela ação de Javé. É a história humana, caracterizada como história da ação

o sujeito e o objeto da revelação. Cf. Gibellini, Rossino. *A Teologia do Século XX*, São Paulo: Loyola, p. 271, 2002.

⁵⁷ PANNENBERG, W. ST1, p.251 et.seq. Essas páginas mostram que o conceito de história, tal como o é conhecido hoje não serviria para debater a ideia de história na compreensão do Primeiro Testamento. O conceito atual é originário do final do século XVIII, sendo resultado de dois eventos: a constituição de um coletivo singular – a história – um conjunto de histórias particulares; e a fusão dos conceitos de *Geschichte* e de *Historie*, voltado para o conhecimento, o relato e a ciência histórica. A fusão entre evento e conhecimento é que gera a moderna concepção de história, tal concepção está explicitada em toda a obra dos românticos, e conseqüentemente também em Hegel. Esse, na elaboração de sua obra filosófica, apreende os dois significados inerentes ao conceito de história: o lado objetivo (eventos) e o lado subjetivo (conhecimento). Já no pensamento de Pannenberg, história é o lugar por excelência onde acontecem os fatos salvíficos e, nesses fatos da história, Deus vai se revelando ao ser humano. Se Hegel de um certo modo caiu nas ciladas da história, fechando se a ela de forma absoluta; Pannenberg não nega a história, mas no exercício da superação (*Aufhebung*) da mesma, ele consegue dar a ela o estímulo de transcendência necessário para fazer da mesma um lugar por excelência da revelação divina. A superação conceitual da filosofia da história se faz insuficiente, sendo necessário recorrer à totalidade da história como dado escatológico. Não é a história em si que revela, como pensava Hegel, mas sim nos fatos da história é que Deus se revela.

⁵⁸ É relevante ao falar da imutabilidade do Cosmos e da história recorrer ao pensamento pré-socrático. Parmênides põe na boca de Zenão de Eléia vários argumentos em que refuta a ideia do movimento. Houve pensadores gregos dos primórdios da razão que compreendiam a história como imutável. Cf. REALE. *Giovani. História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, Vol. I, p. 117ss.

de Deus⁵⁹. A forma de compreender a ação de Deus e, um equivocado conceito de Deus, pode acarretar, como fala Pannenberg, uma desintegração ou equívoco no momento de ler a história dos feitos humanos e divinos, deixando de haver harmonia e integração entre história humana e história salvífica⁶⁰.

A história mostra que o mesmo que acontece com o povo de Israel também pode ser observado em outros povos e culturas. Não parece difícil elencar várias situações em que povos e pessoas se sentem marcadas pela ação de Deus. Além do mundo palestinese, também o Egito é um exemplo lapidar para tratar a compreensão que o povo tem da ação de Deus na história. Os faraós são o exemplo mais concreto quando se fala do tema da eleição divina, ele é um enviado de Deus para governar o povo. O faraó era cultuado como um Deus, ele representa o todo poderoso que defende as pessoas dos inimigos⁶¹.

Aqui não há como entrar em detalhes exegéticos para explicar as distinções de eleição em Israel e nos países vizinhos. Para Israel a eleição divina está referida ao povo e não somente ao rei ou à dinastia. O que qualifica o povo de Israel na sua índole como povo, é exatamente, o fato dele ter sido eleito por Javé. Deus é o que garante ao povo unidade e cumprimento da história por sua fidelidade e sua promessa, bem como

⁵⁹ PANNENBERG, Wolfhart. Grundfragen Systematischer Theologie. Band 2, Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1980, p. 116. Na página aqui citada Pannenberg situa a compreensão da história da humanidade dentro da leitura dos feitos divinos. Diz ele: "Dabei braucht das Handeln Gottes, das kontingente und oft genug unbegreifliche Inerscheinungtreten seiner Macht in den Begebenheiten der Menschengeschichte keineswegs in konkurrenz zum menschlichen Handeln in der Geschichte zu treten. Göttliches und menschliches Handeln stehen sich nicht auf gleicher Ebene gegenüber. Nur ein schlechter Gottesbegriff führt zu Konsequenzen die das menschliche Handeln seiner Eigenart berauben und einem Zwang unterwerfen würden". Ao citar novamente essa obra, será usada a abreviação: GSTh2 e o devido número de página.

⁶⁰ É evidente que Pannenberg não ignora a secularização da história, acontecida nos últimos lustros da modernidade. Tal contexto dificulta ler a história como uma teocracia, como no caso do Povo de Israel. A desarmonia na noção de ser humano forjada na modernidade, trouxe grande prejuízo para as temáticas do espírito. A pessoa vive um conflito existencial intenso e, muitas abordagens sociológicas, históricas e antropológicas desconsideram a dimensão religiosa espiritual da pessoa. Verifica-se um cenário de forte agnosticismo e até niilismo, não sobra muito espaço para uma leitura da história como ação de Deus. Vive-se uma época de que crer ou não crer não faz diferença. "Pois Deus não é mais necessário como garantia de que o bem triunfará em um mundo de múltiplos espíritos e forças". Cf. TAYLOR, Charles. Uma Era Secular. São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 109.

⁶¹ PANNENBERG, W. ATP. p. 478 et. seq. Nas páginas que seguem o teólogo sinaliza para a diferença entre a ideia de eleição junto do povo hebreu e a eleição de um rei na mesopotâmia, sobretudo no Egito. O sentido de eleição de pessoas no antigo Israel está ligado a experiência de fé de que a eleição é também de toda comunidade de Javé. Cf. PANNENBERG, W. Systematische Theologie. Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. , p. 494.

por sua eleição. “Seus sinais e suas ações, o que ele em pleno Egito fez ao faraó, rei do Egito e a toda sua terra; o que ele fez ao exército egípcio, a seus cavalos e a seus carros (...) o que ele vos fez no deserto, até vossa chegada a esse lugar (Dt 11, 3-6)”. O cumprimento da Aliança por parte de Deus e do povo garante a sustentabilidade da vida e da história. O ser humano do Primeiro Testamento entende a história como algo que acontece em conjunto com a ação divina. Até mesmo os fatos fracassados da história de Israel são lidos como um processo que se dirige a uma meta e, em cujo curso, não a ação de Deus, mas os projetos das pessoas fracassaram. Dessa forma também nos percalços da história de Israel, Deus persegue seu objetivo⁶². A história não deixa de ser dado concreto da revelação divina ao ser humano como será visto na abordagem seguinte. Em Pannenberg a história é fundamental para se compreender a revelação de Deus.

5.2.2

Deus presente na história de Israel – a revelação como história

Agora há a preocupação em entender, mesmo que de forma breve, como Israel sentia a presença de Deus no seu meio e o conflito com o novo modo de abordar a revelação como história.

De início pode-se dizer que a realidade de Deus é premissa necessária para a veneração humana; a religião tem como ponto de partida o conhecimento de Deus. Conhecimento que só se torna possível quando Deus mesmo o permite; do contrário, a realidade divina, em si mesma, passa a ser inatingível para a pessoa humana. Se a pessoa pudesse arrancar pelos próprios méritos o conhecimento da divindade cultuada, já constaria nesse fato, de antemão, um equívoco⁶³. O que foi

⁶² PANNENBERG, W. ATP, p. 481. Na página aqui citada o autor mostra a diferença na forma de compreender a história na cultura grega, romana e israelita: “Darin wurzelt die Differenz des altisraelitischen Geschichtsverständnisses zu dem der griechischen und römischen Antike. Aber die Einheit des Geschichtsprozesses konnte nicht in der Einheit eines erwählenden und die Erfüllung seines Verheissungen Verbürgenden Gottes gefunden werden”.

⁶³ Tal compreensão fez-se muito presente na teologia do século XIX. Sobre o tema de Deus como Mistério Santo é pertinente relacionar o autor aqui estudado com o teólogo K. Rahner. “Rahner parte da verdade de fé de que Deus é incompreensível também na visão beatífica”, cf. MIRANDA, Mário de França. O Mistério de Deus em nossa vida: A doutrina trinitária de Karl Rahner, Loyola:

dito permite atestar que o conhecimento de Deus jamais é possível a não ser por meio da revelação.

Os textos do Primeiro Testamento deixam visível a presença de Deus na vida e na história do povo hebreu. A fé é um elemento inegável na história desse povo, ela marca a sua longa trajetória histórica e o qualifica para aceitar a denominação de povo eleito de Javé. A experiência de um Deus que é o criador de tudo, e que cuida da sua criatura é traço perene na vida de Israel. A revelação feita a Moisés no Sinai, caracterizou um marco na experiência de fé do povo de Israel. A obra *Offenbarung als Geschichte* pontua que as tábuas da lei representam a síntese dos preceitos, como palavra revelada e cultuada na tradição israelita⁶⁴.

A nova compreensão da palavra de Deus proposta por Pannenberg na sétima tese da obra mencionada no parágrafo anterior inicia uma nova etapa na interpretação da revelação e na compreensão da palavra de Deus.

São Paulo, 1975, p.179 et. seq. Pe. França mostra nas páginas finais da obra aqui citada que: “Pelo fato de que, para Rahner, o ato religioso dirige-se sempre ao princípio sem princípio da Trindade, e que a sua estrutura metafísica, ele se dirija ao horizonte inatingível, onde se nos dá Deus, descreve Rahner a primeira pessoa trinitária com as mesmas características com que exprime o mistério de Deus, ou a caracteriza sem mais como o mistério que permanece. Ora essa denominação é atribuída à primeira pessoa devido à sua natureza divina, ou mais precisamente, ao seu ser absoluto e transcendente, que não pode ser objeto de um conhecimento temático como os seres finitos”, (p. 207). Sobre essa problemática, em Pannenberg, não há ainda uma fundamentação suficiente nesse momento do trabalho, mas já é claro que a solução para o tema do mistério suscita alguma dificuldade, uma vez que Pannenberg elabora a sua teologia nos pilares da razão moderna e na história. Os questionamentos ficaram patentes no artigo de P. Authaus escrito em 1962 ou de W. Zimmerli, artigo do mesmo ano. Althaus fala de um conhecimento do mistério que se dá pela fé, mas Pannenberg em sua resposta a Althaus no artigo *Einsicht und Glaube*, diz que não está preparado para entender outro conhecimento que não seja o conhecimento natural. Cf. PANNENBERG, W. *Einsicht und Glaube: Antwort an Paul Althaus*. *Theologische Literaturzeitung*, LXXXVIII, 1963, p.85.

⁶⁴ PANNENBERG, W. OG. p. 7. Já no preâmbulo da obra *Offenbarung als Geschichte* Pannenberg diz “Es ist da die Rede von Manifestation und Inspiration, von Tatoffenbarung und Wortoffenbarung, von Uroffenbarung und Heilsoffenbarung; man findet Offenbarung nicht nur in der Geschichte Gottes mit Israel, sondern auch in der Natur und als Grundphänomen aller religiösen Erfahrung oder man lässt nur die eine Offenbarung Gottes in der Person Jesus Christus gelten”. De certo modo, mesmo não negando o valor exclusivo e absoluto da revelação em Jesus Cristo, o autor mostra que Deus tem também outros meios para se revelar, e um deles é o conhecimento natural, para isso atribuindo valor à teologia natural como forma de acesso a Deus. Sobre a temática da teologia natural em Pannenberg, cf. GRENZ, J. Stanley. *Reason for Hope*. Michigan/Cambridge: William B. Erdmans Publishing Company, p.22, 2005. Sobre a temática do conhecimento lembra John O'Donnell que em Pannenberg todo conhecimento sobre Deus deve proceder da própria revelação de Deus. Deus só é conhecido quando ele mesmo se dá a conhecer. Cf. O'DONNELL, John. *Pannenberg's doctrine of God*. *Gregorianum*, Roma, v. 72, n. 1, p. 77, 1991.

Para Israel, normalmente Deus é tido entre os deuses ocultos e Ele se manifesta somente por uma revelação especial⁶⁵. O que fica comprovado na história é que a experiência da revelação é um dado que vai sendo modificado com o suceder dos fatos, sendo assim, o sentido enigmático de um oráculo, inicialmente não fácil para compreender, torna-se claro na experiência. É pela experiência da revelação de Javé que o povo experimenta a noção de eleição. É também desse contexto que surge a noção histórica da consciência de povo de Deus, povo escolhido⁶⁶.

O sofrimento no exílio é um acontecimento que abala a noção de esperança e de revelação em Israel. É o Dêutero-Isaias que mostra o restabelecimento da convicção do povo sobre a deidade de Javé, apresentando também a sua revelação como promessa. Nas profecias de Isaias, a esperança do cumprimento das promessas se manifestará no futuro⁶⁷. Nesse momento da história de Israel é inegável o valor da palavra revelada aos profetas e da abordagem apocalíptica como formas de sustentação da vida do povo no caminho de esperança e fidelidade a Javé.

A palavra, revelada de forma indireta aos profetas, refere-se a Deus. As tradições de Israel mostram que somente com Moisés Deus fala “boca a boca” em contraposição direta⁶⁸. O livro dos Números chega a dizer que ele vê o rosto do Senhor Javé, (Nm 12,8). Mais tarde, a

⁶⁵ PANNENBERG, W. ST1 p. 208. Essa compreensão presente no Primeiro Testamento, de certo modo, contrapõe à fala de Paulo em Rm 1,19s que apresenta uma manifestação direta de Deus.

⁶⁶ Ibid., p.209. A noção de revelação especial de Deus a um povo não descarta ao resto da humanidade a possibilidade de conhecê-lo. Se Pannenberg fala de abertura para Deus, permitindo que todo ser humano consiga conhecê-lo, Rahner prefere falar da oferta da autocomunicação como existencial sobrenatural. Sobre o que diz Rahner, cf. RAHNER, K. Curso Fundamental da Fé. São Paulo: Paulus, p.157 et. seq. 1989. Cf. Também: MIRANDA, Mário de França. O Mistério de Deus em nossa vida: a doutrina trinitária de Karl Rahner. São Paulo: Loyola, p.169 et. seq. 1975.

⁶⁷ Essa visão apocalíptico-profética, presente no Dêutero –Isaias e, posteriormente, em textos do Segundo Testamento, constituem o esforço da tradição judaica-cristã de reformular o sentido religioso a partir da vivência da fé. É no período do Exílio que a escatologia adquire uma forma mais sólida dentro do judaísmo primitivo. A esperança não realizada do reinado de Javé, contudo, vê-se recolocada na esperança escatológica do novo que Deus cria. “Não vos lembreis mais dos primeiros acontecimentos, não torneis a repetir coisas de outrora. Eis que vou fazer coisa nova”, (Is 43,18s). R. Rendtorff na obra *Offenbarung als Geschichte*, organizada por Pannenberg, mostra que a autocomprovação de Javé, por meio do evento do êxodo, não teria mais sido compreendida como única e definitiva auto-revelação de Javé (Cf. PANNENBERG, W. OG, p. 27). A revelação definitiva de sua deidade teria transformado no tempo do exílio em uma “grandeza escatológica”.

⁶⁸ PANNENBERG, W. ST1. p. 222.

revelação de Deus a alguns profetas também traz algumas características da revelação presenciada por Moisés. A revelação do Deus de Israel é, por se dizer, um processar de acontecimentos que constituem uma unidade. É como fala Rendtorff “progressiva e dirigida até um fim”⁶⁹.

A compreensão da vida do povo de Israel como um suceder de eventos é a base de sustentação em que se fundamenta o argumento de Pannenberg, para formular um novo modo de compreender a revelação de Deus⁷⁰.

Com o evoluir do processo histórico, tornou-se mais clara a verificação do suceder dos fatos no acontecer da vida em Israel; antes, como formulação, parecia mais difícil elaborar uma teologia da história como revelação. É bom lembrar que até então havia prevalecido a teologia da palavra e a hermenêutica. Na compreensão de Pannenberg, o próprio termo história (Geschichte), não poderia ser compreendido como o conceito correspondente à palavra que hoje conceitua a história secular dos tempos modernos⁷¹. Para o povo de Israel a história era vista como história dos feitos de Deus⁷².

⁶⁹ PANNENBERG, W. OG. p. 22.

⁷⁰ Historicidade é um conceito formulado dentro da tradição historicista, ele busca se contrapor à ideia de atingir a verdade através da metafísica. É uma tentativa de enfatizar a experiência histórica como única via humana de acesso ao conhecimento da verdade. A origem da reflexão na perspectiva da historicidade está em Herder, mas tal reflexão só foi sistematizada por Dilthey e Heidegger. Herder desenvolve o conceito de historicidade (por ele denominado de humanidade e singularidade) como característica positiva do ser humano. O adjetivo “histórico” deixa seu conteúdo negativo, quando comparado à eternidade da divindade, para se definir como traço essencialmente humano. Pannenberg bebe desses autores, o que o possibilita formular uma nova noção para o tema da revelação a partir do acontecer da história.

⁷¹ INWOOD, Michael. Dicionário de Hegel. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, Verbete História, p.160-162,1992. Do grego historia (investigação; conhecimento, ciência; um relato escrito de investigações) esse conceito entrou na língua alemã como Historie. A partir do século XVIII, o uso do termo Historie foi reprimido pelo termo Geschichte (narrativa, negócio, assunto; historia) Essa palavra é derivada de geschehen (ser feito, acontecer). Pode-se dizer que o sentido original de Historie é próximo ao de Erfahrung (experiência). Kant escreveu numerosos ensaios sobre a história e chegou a dizer na sua obra (IHU - Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita) que apesar do livre arbítrio, as ações humanas são determinadas por leis universais e podem, pelo menos em termos gerais, expor para o historiador um padrão regular. O objetivo da história, para Kant, é um estado perfeitamente justo e racional, o qual irá assegurar a liberdade necessária ao pleno desenvolvimento de capacidades humanas e manter a paz perpétua com outros estados. Já para Hegel, a história termina com o presente, mesmo quando ele descreve esse presente como liberdade e consciência. Assim, em Hegel a história é o processo do espírito propriamente. Hegel mostra que o espírito pensante da história do mundo, enquanto se livra das limitações particulares e da mundanidade, apreende a sua universalidade concreta e se eleva ao saber do espírito absoluto. Cf. G. W. F. Hegel. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). Vol. III, Loyola: São Paulo, 1995, p.326. É também com a fundamentação nessa ideia de elevação ao universal, que se pode pensar em Hegel o fim da história; o saber absoluto almejado pelo espírito subjetivo vai se superando na contingência do presente histórico, em um processo de contínua superação. Ele se

Até meados do século passado, a ideia da revelação como palavra, no sentido estrito, ou seja, como *dicta bruta* não era tão problemática. A teologia cristã pressupõe um evento da palavra (*Wortgeschehen*), que foi registrado em um texto. O texto da Bíblia remete ao (*Verbum aeternum*) que se revela na palavra criadora e também no Verbo encarnado (*Verbum incarnatum*). É na teologia hermenêutica, sobretudo, em G. Ebeling que se verifica uma preocupação em dar um salto interpretativo; procurando situar a hermenêutica no contexto de toda teologia e não simplesmente na metodologia da exegese. A nova hermenêutica de Gadamer na filosofia e, a de Fuchs e Ebeling na teologia, recorrem à fundamentação histórica para explicar suas formulações.

Conforme o pensamento de Pannenberg, o método histórico-crítico não deve se limitar a reconstruir de forma exterior o texto; a ele cabe perguntar sobre o que permitiu o surgimento do texto. Portanto, fica evidente uma integração da hermenêutica com o método histórico-crítico no que se refere à pergunta fundamental desse último. É nesse contexto que se situa o tema da revelação como história na teologia do autor luterano. O novo contexto constitui uma nova forma de abordar os textos bíblicos, possibilitando, a reformulação da teologia da revelação. A nova exegese, com ênfase na história das tradições do Primeiro Testamento em Von Rad e Ernest Wright e a teologia histórico-salvífica de Cullmann suscitam um novo momento na teologia bíblica. A exegese científica com a história das formas, bem como o uso da hermenêutica de Gadamer na interpretação dos textos sagrados, abrem caminhos para Pannenberg e seus companheiros fazerem uma leitura da revelação como história. Essa será a abordagem do próximo tópico.

5.3

A compreensão de revelação para a teologia de Pannenberg

eleva ao que Hegel chama na fenomenologia do Reino dos Espíritos. Cf. G.W.F. Hegel. Fenomenologia do Espírito, parte II, Trad. Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 207 s.

⁷² PANNENBERG, W. ST1. p. 252

A teologia da palavra tem como princípio a revelação direta de Deus⁷³. Já a teologia da história significa uma reviravolta radical na compreensão de revelação. No novo modelo a revelação passa a ser compreendida a partir de um contexto dinâmico de fatos, ela é tida como história humana⁷⁴. Partindo da abordagem histórica, o tema da esperança e da memória, como também, as transformações da compreensão, ocorridas no processar do tempo são interpretadas como acontecimentos históricos⁷⁵. Pannenberg deixa evidente que é somente no contexto da tradição e dos fatos ocorridos, que se percebe a intervenção de Deus na vida do povo. A noção histórica presente na cultura de Israel está estritamente sintonizada com a ação de Deus. São várias as passagens bíblicas que falam das “ações de Deus”. A sua ação já se fazia presente na escolha dos anciãos (Is 24,31; Is 2.7,10)⁷⁶.

Quando em 1961, Pannenberg propôs as sete teses sobre a história como revelação, seu texto mostrou o esforço em demonstrar a palavra de Deus como *medium* de revelação e não como revelação direta. Ele deixa evidente a sua compreensão de palavra apenas como um instrumento mediador da manifestação divina. A experiência do povo da automanifestação de Javé na história, (como palavra profética de promessas ou de condenação), só se concretiza como autorevelação na realização histórica de tais palavras como feitos.

⁷³ K.Barth ao tratar da revelação de Deus apresenta Jesus como a encarnação da palavra. Tal ideia está presente também em seu tratado sobre a palavra de Deus e a dogmática no primeiro volume de sua obra magna: Kirchliche Dogmatik. Pannenberg, ao se referir ao tema da revelação em Barth, diz que esse coloca a palavra de Deus acima da ação de Deus. Cf. PANNENBERG, W. ST1, p. 248. A pergunta de Barth a Pannenberg revela a dificuldade de compreensão do problema da revelação entre ambos. “Será a vossa cristologia, precisamente no seu conteúdo positivo outra coisa – como costume em tantos novos padres da Igreja – senão um exemplar evidente, um símbolo duma antropologia, duma cosmologia ou duma ontologia pressupostas universais?” Cf. ISIDRO, Silva Ribeiro da. Recensão da obra Parole Et Histoire Dialogue avec W. Pannenberg. By Denys Müller. Genève: Labor et Fides. Brotéria, Vol. 119, nº 1, p. 105, 1984.

⁷⁴ É significativo observar que (mesmo com algumas especificidades) como o teólogo protestante aproxima do Jesuíta K. Rahner quando se refere à história como lugar da Revelação. Aqui vale citar uma passagem do Curso Fundamental da Fé de Rahner p.189. Ele diz “existe então história reveladora da revelação transcendental como necessária auto-explicação histórica daquela originária experiência transcendental que é constituída pela autocomunicação de Deus. Essa autocomunicação histórica de Deus pode e deve conceber-se como história da revelação”. Cf. RAHNER, Karl. Curso fundamental da Fé. São Paulo: Paulus, p. 189, 2004.

⁷⁵ PANNENBERG, W. OG. p. 112.

⁷⁶ PANNENBERG, W. ST1. p. 253.

O argumento apresentado acima vale também para as palavras de Deus como preceito. Esse estado de coisas é demonstrado por Pannenberg em sua sétima tese da obra *Offenbarung als Geschichte*⁷⁷. O Primeiro Testamento apresenta a noção de direito divino em Israel sempre como algo dado por um outro, autorizado por Deus (Moisés). Quem foi autorizado é que experimenta a divindade e a autorevelação de Javé. Nesse sentido, não há uma revelação direta de Deus. Isso acontece somente com a manifestação de Deus na implantação de tais preceitos, nas suas obras. É o momento em que os mandamentos e a Lei tornam-se revelatórios.

Quando se volta para o Segundo Testamento, pode-se falar de um prosseguimento histórico da revelação. Esse prosseguir acontece, sobretudo, no anúncio do reinado de Deus. Agora a palavra adquire autoridade como revelação, somente na pessoa e na atuação de Jesus. Ele é o portador da autoridade do mesmo Deus da tradição do Primeiro Testamento⁷⁸.

Para compreender as funções da palavra, como Palavra de Deus na história da revelação, Pannenberg reforça que o Segundo Testamento se caracteriza pela função kerigmática, essa é encontrada somente nele. É o anúncio da revelação escatológica de Deus⁷⁹. Jesus é a autoridade portadora dessa palavra, ele fala em nome do Pai.

Também no contexto dos apóstolos, a palavra de Deus designa sempre a palavra da pregação, que não procede de impulso humano, mas ao contrário, pela manifestação de Deus em Jesus Cristo ressuscitado (Gl 1,12 e 15s)⁸⁰. No relato da ressurreição, nas pregações dos apóstolos, compreende-se como Deus se revelou no destino de Jesus.

⁷⁷ PANNENBERG, W. Op. Cit. p. 112.

⁷⁸ O valor da tradição para a fundamentação do conceito de revelação como história, vai ao encontro dos fatos históricos como tais. O teólogo luterano considera indispensável, o valor da tradição e dos fatos para compreender o tema da revelação. Ele desenvolve um árduo e produtivo debate com a teologia hermenêutica, deixando evidente que, de um certo modo, essa última seria suprimida na interpretação histórica. Para a problemática do uso da hermenêutica no estudo da Bíblia, cf. PANNENBERG, W. ST1, p. 39 et. seq.

⁷⁹ PANNENBERG, W. OG. p. 113.

⁸⁰ Ibid., p.113.

Como relato da revelação, o anúncio, como tal, constitui um momento na atualização do acontecimento revelatório. A automanifestação de Deus a todas as pessoas se torna impossível sem o anúncio universal. Pannenberg evidencia que o kerígma, em si mesmo, não é por si só, discurso revelatório. Ele deve ser compreendido exclusivamente a partir do conteúdo, do acontecido que ele relata⁸¹. O kerígma não acrescenta algo novo ao acontecimento. Os atos nos quais Deus se revelou na sua divindade são como tais, contextualizados na história. São evidentes por si mesmos⁸².

A pregação, como já afirmado acima, não é em si mesma, um acontecimento revelatório propriamente dito, ela é somente um momento do mesmo. Isso emerge ao relatar o evento escatológico, o qual é em si mesmo automanifestação suficiente de Deus. O anúncio é, por se dizer, não revelação em si mesmo. Ele é o relato da história revelatória e a explicação da linguagem da ação de Deus implicada na história⁸³.

O que está em questão até agora é que Pannenberg não refuta o tema da palavra no contexto da revelação. A nova formulação propicia uma mudança na maneira de compreender o papel da palavra no evento revelatório de Deus. Está fora de cogitação que a palavra deixa de ter uma função essencial no acontecimento revelador. O que ele mostra como dificuldade é: o fato de a mesma ser compreendida como revelação, pois, ela em si mesma, não pode ser entendida como

⁸¹ Na teologia de Pannenberg, o kerígma é dado revelador, mas deve ser contextualizado na história, e nesse caso ele está ligado a uma história particular, a de Jesus de Nazaré, que se eleva ao universal com o evento da ressurreição e da glorificação. Não se pode afirmar que haja fundamento de sentido no kerígma, senão no conteúdo que ele anuncia: que é a vida e a missão de Jesus Cristo.

⁸² PANNENBERG, W. Op. Cit. p. 114. Nosso autor se opõe à teologia existencialista kerigmática como também à Heilsgeschichte Teologie, quando insere a revelação no contexto histórico dos fatos. A ideia de uma revelação sobrenatural e enigmática como pensava P. Althaus não constitui fundamento de sua teologia. E. Braaten mostra que no pensamento de Althaus o Espírito Santo parece ser superfluo para a teologia de Pannenberg. Cf. BRAATEN, E. Carl. The Current Controversy on Revelation Pannenberg and his Critics. The Journal of Religion, Vol.45, n. 3 (jul., 1965), p.225 et seq. Infelizmente Althaus não viveu o suficiente para poder presenciar o evoluir da teologia do seu colega luterano. Sobretudo as obras tardias de Pannenberg atribuem um lugar qualificado a terceira pessoa da trindade, desenvolvendo uma Pneumatologia sólida e de grande relevância para a Igreja.

⁸³ Cf. Ibid., p.114. É primordial a ideia de kerígma apresentada no Segundo Testamento e fica perceptível que o conteúdo do anúncio não perde na sua essência o sentido de promessa. É visível que a noção de promessa agora se encontra modificada e adquire um caráter universal na pessoa e história de Jesus Cristo. O reinado do Messias é um governo sobre todos os povos e não somente sobre Israel.

autorevelação de Javé; ela sim remete à automanifestação que não se dá na forma de uma palavra ilhada, mas nos acontecimentos anunciados e proclamados através dela. Os acontecimentos anunciados pela palavra estão contextualizados dentro da história da tradição⁸⁴. Deus manifesta a si mesmo em suas obras, ele se dá a conhecer em sua ação junto do povo “Eu Javé vi o sofrimento do meu povo e ouvi o seu clamor” (Ex 3, 7-8).

O autor alemão mostra que a problemática levantada pela leitura da crítica histórica considera muitos elementos da narrativa do Primeiro Testamento como a-históricas, propondo que o termo mais adequado para a compreensão daqueles textos não seria história (Geschichte), mas narrativa (Erzählung)⁸⁵. Isso, como fala Pannenberg, de modo algum corresponde ao realismo das tradições véterotestamentárias. Sobre a questão colocada pela abordagem histórico-crítica ele afirma:

“Se a teologia procura na serie de acontecimentos testemunhados por textos bíblicos o agir de Deus na história, tal como se apresenta ao hodierno júzo histórico e é, reconstruída na base de análises histórico-críticas, ela está mais próxima do espírito das tradições bíblicas do que quando trata aqueles textos apenas como literatura, na qual a facticidade do que é relatado deve ser considerada como secundária”⁸⁶.

A compreensão da história é tida como o conjunto dos feitos de Javé: desde a saída do Egito (o Êxodo), assim como a conclusão da aliança no Sinai e a tomada de posse da terra. Esse estado de coisas

⁸⁴ Ibid., p. 40. Rolf Rendtorf assume o mesmo caminho de Pannenberg no que se refere à temática da revelação. Ele demonstra que a revelação não se sustentaria fora do contexto dos acontecimentos como ação de Javé. Tal manifestação, como brilhar de sua glória acontece dentro da tradição e da história de Israel.

⁸⁵ PANNENBERG, W. ST1, p.252 et. seq. Na afirmação acima, está exposta a crítica que James Barr faz a Pannenberg e à teologia da história em: BARR, James. Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology In: Interpretacion 17, 1963, pp.193-205. Mesmo que Barr não negue a revelação como história, o mesmo não aceita essa compreensão em todas as áreas dos escritos do Primeiro Testamento. Ele fala de outros eixos de tradição não menos importantes nos testemunhos bíblicos, como o eixo da comunicação verbal entre Deus e pessoas em particular e em ocasiões especiais.

⁸⁶ Ibid., p. 254. Também na obra Grundfragen Systematischer Theologie Band 2, o autor afirma da definição de história no antigo Israel “Ähnlich steht es mit dem Begriff des Geschichte. Auch diesen Begriff kannte das alte Israel nicht im Sinne eines Gott gegenüber selbständigen Bereichs Man sprach stattdessen von den “Taten Gottes” oder auch von der Gesamtheit der Taten Gottes. So sind die von Josua ausgewählten Alttesten solche, die all das Tun Jahwes in bezug auf Israel, also die ganze Geschichte des Auszugs, der Bundesschliessung und des Landnahme, kannten (Js 24,31; Jz 2,7.10)”. Cf. PANNENBERG, W. GSTh2, 1980, p.194.

constitui a totalidade da história para Israel. O conjunto das ações de Javé forma uma unidade histórica na compreensão da autorevelação de Deus. Como já foi mencionado, James Barr contrapõe-se a tal compreensão e, em vez de falar de revelação, prefere usar o termo comunicação. O seu argumento parte do pressuposto que a terminologia bíblica da revelação conta com um conhecimento de Deus que já precede ao acontecimento da revelação⁸⁷. Além de se contrapor a Barr, Pannenberg também não compartilha com K. Barth na forma de compreender o tema da revelação. Barth compreende Jesus diretamente como palavra de Deus, logo, revelação de Deus. O teólogo luterano fala que Barth não aceita o Filho como mediador da palavra de Deus como afirma o Evangelho de Mateus (Mt 11,25-27)⁸⁸.

Por fim, todo o debate teológico apresentado acima, demonstra o esforço de Pannenberg para expor um novo paradigma de abordagem do tema da revelação. Essa nova forma de compreender o tema da revelação, sem sombra de dúvida desarticula, sobretudo, a abordagem dos teólogos da palavra, gerando um espaço para muitos debates e críticas da teologia do autor aqui estudado. No contexto desse debate Pannenberg faz alguns questionamentos à noção de revelação como palavra. Tais questionamentos ampliam a compreensão da nova maneira (histórica) de abordar a teologia da revelação.

5.4

A auto-revelação indireta de Deus e os questionamentos de Pannenberg à noção de revelação da teologia da palavra

⁸⁷ Ibid., p. 256. Na página citada Pannenberg expõe que a afirmação de Barr é unilateral e que procura mostrar que o conceito de “Verbal Communication” é nele mesmo, na verdade, uma expressão para designar “revelação”. Em contrapartida, sua preferência pela ideia de “comunicação Verbal” de Deus com os seres humanos certamente fortificou a ideia de uma revelação verbal, discutindo a mesma como se tratasse da única compreensão de revelação que poderia entrar em cogitação.

⁸⁸ Ibid., p.257 et. seq. O que se evidencia na relação entre Pannenberg e K. Barth, enquanto elaboração teológica é bastante emblemático, pois Barth foi professor de Pannenberg e é considerado um grande teólogo. Pannenberg demonstra conhecer com grande autoridade o pensamento de Barth e o cita freqüentemente. Fica evidente, Pannenberg usufrui de muitas ideias de Barth, como também da teologia hermenêutica, mas tanto com a teologia hermenêutica quanto com Barth percebe-se um contínuo conflito por parte de nosso autor.

A concepção de palavra de Deus, no processar da história, possui alto grau de plausibilidade e de certeza para a compreensão judaico-cristã. Assim, no antigo Israel a palavra de Deus é compreendida na fala dos profetas ou mesmo na Torah, sobretudo nos dez mandamentos. Os hebreus não têm dificuldades de perceber que Deus fala diretamente, como o fez com Abraão, Moisés ou Noé. A noção de revelação como palavra ainda se tornou mais evidente a partir da teologia desenvolvida no protestantismo, sobretudo com K. Barth. Pannenberg demonstra dificuldade para aceitar, de forma estrita, a maneira de compreender a palavra do jeito que ela entrou na história do protestantismo como palavra de Deus. Ele cita alguns elementos que fundamentam a maneira de compreender a palavra de Deus na tradição protestante, apresentando também algumas dificuldades.

Primeiro, é a grande relevância atribuída ao conceito de palavra de Deus nos escritos sagrados, embora quando se faz uma análise mais precisa as concepções relacionadas a isso sejam muito diversificadas, e na Bíblia “palavra de Deus” não tem diretamente o significado de uma auto-apresentação ou auto-revelação de Deus.

Ele recorda que no contexto da Reforma a fé está diretamente ligada à palavra. A palavra está cunhada no evangelho como anúncio da promessa. Compreendendo dessa forma, os reformadores não estavam tão preocupados com a função reveladora da palavra (evangelho), mas com o conforto do anúncio da remissão dos pecados. Lutero associou o evangelho e Cristo ao Deus revelado⁸⁹, isso em contraste com o Deus mistério oculto.

Outro aspecto importante a ser considerado é que a autoridade da Bíblia como “palavra de Deus” que serve de pano de fundo da doutrina da inspiração para o antigo protestantismo foi completamente revisada e modificada na atual teologia da palavra (com os estudos críticos).

A defesa da revelação como palavra também se apóia na plasticidade de uma comunicação pessoal, que o pensamento

⁸⁹ Ibid., p. 263 et.seq.

personalista moderno associa com a ideia de um Deus falante, Ele comunica a si mesmo pela palavra⁹⁰.

A revelação como palavra se faz cara à teologia de K.Barth. Para ele as três formas da palavra de Deus são apresentadas de maneira que a intenção de comunicar uma palavra de Deus remete à *proclamação* cristã da palavra para a Escritura; e da Escritura para *Jesus Cristo* como a palavra de Deus revelada. Jesus Cristo é, para Barth, a palavra de Deus⁹¹. Pannenberg, ao contrário, diz que o próprio conceito bíblico de “palavra de Deus” não apresenta a função de uma auto-revelação direta de Deus. Sobre essa problemática ele desenvolve uma longa investigação da teologia hermenêutica bem como da teologia de K. Barth, questionando a compreensão de uma auto-revelação de Deus como palavra⁹².

Outro ponto a ser considerado nos questionamentos do teólogo luterano é a concepção de palavra de Deus de uma forma mágico-mitológica⁹³. Essa é uma noção de palavra que se evidencia como poderosamente efetiva. É a palavra como origem do cosmo e da ordem social, sobretudo nas formulações veterotestamentárias em que a palavra aparece com um efeito poderoso e realizando resultados materiais imediatos⁹⁴. Hoje não há lugar para uma concepção mágica de palavra, sendo assim, a teologia da palavra deve tomar distância em relação a essa concepção.

⁹⁰ Pannenberg demonstra que o argumento mais forte a favor da compreensão da auto-revelação de Deus como palavra consiste no que Eberhard Jüngel enfatizou “conhecimento de Deus somente é possível se Deus mesmo se dá a conhecer por iniciativa própria”, aqui ele sugere que a revelação se dá no modo da palavra e do discurso. Ele pergunta de qual outro modo poderia Deus comunicar-se conosco, se tal comunicação não for concebida nos moldes antropomorfos; sendo imaginada sem a entonação lingüística.

⁹¹ No debate de Pannenberg com o pensamento de Barth, ele afirma que a fundamentação bíblica barthana, para afirmar Jesus Cristo como palavra de Deus, chega a ser pobre, uma vez que o mesmo, nem recorre a citação de (Jo 1,1s), que melhor justificaria o argumento barthano, cf. PANNENBERG, W. ST1, p.259.

⁹² As dúvidas ou críticas que Pannenberg elenca se encontram na obra já citada *Systematische Theologie*, Band I. p. 264s.

⁹³ BRAATEN, E. Carl. *The Current Controversy on Revelation Pannenberg and his Critics*. *The Journal of Religion*, Vol.45, nº. 3 (jul.,1965), p.231. Para Althaus o conhecimento de certas coisas não é de domínio natural e puro conhecimento histórico, mas trata-se de um conhecimento que vai além, é um conhecimento especial da fé. Entretanto, Pannenberg apresenta uma prioridade do conhecimento sobre a fé. Ele propõe, conforme mostra Braaten, o lógico acima da prioridade psicológica. Pode-se dizer que o conhecimento racional da revelação não é o produto, mas a pressuposição da fé.

⁹⁴ PANNENBERG, W. ST1, p. 265.

Ainda é considerado problemático o recurso argumentativo onerado historicamente por um modelo que se sustenta na autoridade da argumentação teológica. Tal discurso entrou em crise com os estudos histórico-críticos da Bíblia. Sustentar a argumentação teológica com esse recurso, é para Pannenberg, uma queda inevitável em um objetivismo de fé⁹⁵.

O teólogo luterano ainda sinaliza para a pluralidade das concepções bíblicas de palavra de Deus. Não há como falar de uma forma única de palavra de Deus, mas da palavra profética que anuncia um agir divino. Da palavra como Torah que organiza o agir humano. A palavra de Deus como ação criadora e também da palavra como mensagem missionária cristã ou como *logos* que apareceu em Jesus Cristo.⁹⁶

Também não deixa de gerar conflitos a questão do conteúdo da palavra de Deus. A palavra não tem diretamente o próprio Deus por conteúdo, tal argumento deve ser levado em consideração ao tratar das concepções bíblicas de palavra de Deus para a ideia da auto-revelação de Deus. A auto-revelação divina deverá ser concebida como mediada pelo seu agir, sendo que todas as manifestações descritas nos textos bíblicos tem a finalidade de contribuir para que Deus se dê a conhecer em sua deidade⁹⁷. Elas levam a uma revelação indireta que acontece não na palavra, mas na ação, no agir histórico de Deus.

O fato das diversas experiências de revelação transmitidas nos escritos bíblicos não terem o próprio Deus como conteúdo, pode ser

⁹⁵ Identifica-se um conflito ainda evidente tanto na tradição protestante quanto na tradição católica: chegar a um consenso sobre o tema da autoridade da palavra e a interpretação da mesma. Sobre tal conflito, afirma Pannenberg “também eu não nego que em última análise, a fé tem sua razão de ser na “palavra de Deus”, porém sob a reserva de uma explicação mais exata dessa expressão”, cf. PANNENBERG, W. ST1, p. 265. Nesse aspecto Pannenberg, outra vez se aproxima de K. Rahner, quando esse último se refere a Deus como Mistério. Pois somente a partir da experiência de entrega total ao mistério inefável, através da fé, podemos saber o que procuramos dizer quando falamos Trindade divina. Cf. Mário de França Miranda. O Mistério de Deus em Nossas vidas. Doutrina Trinitária de Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1975, p.201.

⁹⁶ PANNENBERG, W. Op. cit. p. 265. Ao voltar a se referir à passagem de (Jo 1,1) como exceção na forma de apresentar a revelação de Deus, Pannenberg insiste que o Logos não tem diretamente a função reveladora, mas ele é associado primeiro com sua encarnação.

⁹⁷ Ibid., p. 266 et. seq. Todo agir de Deus na história se faz revelador de si mesmo, portanto a importância da história como história. Isso acontece, por exemplo, no agir criador de Deus, no seu agir histórico anunciado pelos profetas ou em Jesus de Nazaré que é a referência querigmática cristã definitiva.

embaraçoso e desconcertante para a compreensão de revelação como auto-revelação de Deus. No entanto, Pannenberg demonstra que essa nova maneira de compreender a revelação possibilita uma compreensão uniforme da mesma, concedendo o devido espaço à pluralidade de experiências de revelação na Bíblia. Todas elas contribuem para que Deus se dê a conhecer a si mesmo na sua deidade, quando essas experiências são apresentadas como dados históricos do agir de Deus. Desse modo, a tese da auto-revelação de Deus de caráter indireto tem a função de integrar as diferentes compreensões de revelação testemunhadas nos escritos sagrados⁹⁸.

O professor emérito da universidade de Munique elabora a sua argumentação sobre a auto-revelação indireta de Deus com base nos próprios textos bíblicos. O conteúdo imediato da recepção de uma revelação não é o próprio Deus, mas tem a ver com os seres humanos e seu mundo⁹⁹. A perícopa de Ex 3,3s chega próximo de apresentar uma manifestação direta de Deus como auto-revelação, como também Ex 33,20s pode indicar tal estado de coisas, mas o desejo de Moisés de contemplar a Glória de Deus só será realizado numa contemplação indireta, por trás; preservando também aí, o mistério da sublimidade de Deus na revelação de sua deidade¹⁰⁰. O tema da revelação indireta de Deus está concomitantemente ligado ao fato de que Deus será conhecido a posteriori, no recordar histórico do seu agir. Não é à toa que ao referir-se às falas dos profetas, como revelação da vontade de Deus ou mesmo nas epifanias catalogadas nos escritos bíblicos, Deus sempre remete à tradição histórica ou genealógica: “Eu sou o Deus de teu pai, Deus de Abraão de Isaac, Deus de Jacó” (Ex 3,6); “que te fiz sair da terra do Egito, da casa da servidão” (Ex 20,2). Pode-se dizer que o Êxodo é o evento de

⁹⁸ Pannenberg comenta que caso fale de uma auto-revelação direta de Deus, no sentido de que Ele se dá a conhecer diretamente, caso assim o fosse, o si mesmo de Deus poderia ser manifesto na singularidade de uma manifestação em contraste com outra. Cf. PANNENBERG, W. ST1. p. 267.

⁹⁹Ibid., p. 267. Esse argumento também se faz presente no pensamento de Gerhard Ebelling. Ele considera que o objeto mais próximo da revelação seria o ser humano e seu mundo.

¹⁰⁰ PANNENBERG, W. ST1. p. 268.

revelação fundamental para o antigo Israel. Nele, Javé se revelou como seu Deus.¹⁰¹ Ele é o Deus que liberta e que salva das mãos dos inimigos.

5. 5

Israel espera a libertação – Deus salva

Quando a teologia expõe o tema do pecado ela mostra uma compreensão da problemática a partir da abordagem bíblica. O tema do pecado, como foi visto, é uma característica muito presente na vida do povo de Israel. O pecado está muito ligado a ideia de infidelidade, de quebra da aliança. Muitas vezes ele é atribuído a todo povo, fugindo da visão personalista posteriormente formulada na teologia cristã. É a pessoa pecadora que precisa de salvação. Partindo de tal afirmação, serão abordados alguns sinais de salvação em Israel. Como já mencionado acima, a escravidão no Egito e o exílio foram dois momentos fortes na vida do povo hebreu. A libertação das mãos do opressor e a tomada da terra; bem como a libertação do povo dos sofrimentos no exílio da Babilônia e, o retorno para a terra prometida, representam momentos históricos em que o povo de Israel vê acontecer concretamente a ação salvadora de Javé.

O povo hebreu, no decorrer de sua história, passou por várias ameaças naturais ou políticas, advindas de outros povos. Esse contexto de ameaças contribuiu para desenvolver junto do povo um profundo ideal de libertação. A região onde vivia favorecia calamidades naturais (Gn 40,9s), forçando o povo a lutar para se libertar das mesmas ou problemas políticos, como expõe (Ex 1,1s). As duas experiências de escravidão e o sofrimento do povo no Egito e posteriormente no exílio na Babilônia fortaleceram a noção de libertação e de confiança em Javé, como o Deus salvador e libertador. O contexto de escravidão renovou a certeza da fé em Javé, gerando na vida do povo de Israel um evidente traço de

¹⁰¹ Ibid., p. 268. Em sintonia com a obra de J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964, Pannenberg fala da importância fundamental das promessas bíblicas para a revelação, promessas que estão caracterizadas nos textos sagrados. Ele afirma que nada muda no fato de que primeiro o cumprimento histórico do prometido comprova a confiabilidade da promessa e a deidade do Deus que promete. Deve-se considerar a modificação do conteúdo da promessa pelas experiências da história.

esperança. Mesmo no sofrimento da escravidão o povo não perdeu a confiança na libertação. Além disso, sobretudo, quem liberta é Javé, Ele é aclamado como o Deus forte, fiel e libertador. Os textos bíblicos narram a contínua confiança do povo e a perene espera do Messias libertador. Israel tem consciência que o Senhor intervirá na história e o salvará.

5.5.1

Deus liberta e salva a pessoa humana na história

A história de Israel é contada como uma história de fé e esperança em Deus. Na sua consciência histórica, compreende-se a ação de Javé que se revela como um Deus sempre atuante, presente na vida do povo. É no acontecer da história, como processo, que Deus faz aliança, elegendo e salvando o povo. Diferente das experiências míticas do antigo oriente, em que a relação com o mito é pré-temporal e a pessoa se salva de forma mágica, Israel faz uma experiência de seu Deus no acontecer da história¹⁰². Seu Deus é um vivente, ele está ao lado do povo, promete e cumpre suas promessas. Ele cumpre seu juramento “porque Javé vos ama e porque ele mantém o juramento feito a vossos pais, então o Senhor vos resgatou da casa da servidão, libertando-vos com mãos fortes” (Dt 7,8).

Em Israel, é difícil de separar o tema da salvação da ideia de manifestação de Javé. O Deus que se manifesta não manifesta pura e simplesmente para se dar a conhecer. Ele aparece ao povo eleito para salvar e libertar. Seja nos escritos apocalípticos ou nas profecias, ambos os textos falam da manifestação de um Deus que se revela salvando. Diferentemente da ideia presente nos estados míticos originários, em que o tempo é um fator secundário, em Israel, Deus se revela e salva no tempo, Ele se manifesta como o Deus da história.

¹⁰² PANNENBERG, Wolfhart. Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p.24. Na página citada e nas que seguem, nosso autor procura mostrar como Deus se faz presente na história de Israel enquanto salvador. Quando voltar a citar a obra Grundfragen systematischer Theologie Band 1, será usada a abreviação GSTh1 e o correspondente número de página.

A experiência de um Deus que se dá na temporalidade, faz obrigatoriamente remeter a fatos ou eventos salvíficos acontecidos historicamente em Israel. A libertação do Egito, a conclusão da aliança e a tomada da terra serão sempre recordadas como eventos salvíficos acontecidos no tempo. É a mão de Javé que age e liberta o povo eleito¹⁰³. Ao compreender dessa forma é difícil em Israel, distinguir história e história salvífica, pois a história é para o povo história da ação salvadora de Javé. Mesmo nos momentos de privação, como também nos períodos de escravidão ou de outras ameaças, o povo tem consciência de que Deus é fiel ao prometido, a infidelidade e a idolatria fazem parte da dureza do coração humano¹⁰⁴. O pecado humano não caracteriza o não cumprimento da promessa, mas somente o seu adiamento. Javé continua sendo, na sua divindade, garantia da futura salvação. Ele é o Santo de Israel e seu salvador (Is 43,3.14)¹⁰⁵.

A compreensão que o povo tem da santidade de Javé forma unidade com a noção de fidelidade salvífica de Deus no seu agir histórico. Javé age com mão poderosa e livra Israel de seus inimigos como mostram os salmos 76 e 77. É por meio de sua ação salvadora que o povo compreende a revelação e a glória de Javé. Através da história da salvação de Israel Ele se dá a conhecer¹⁰⁶. Nas maravilhas realizadas por Javé, o povo pode conhecê-lo, conhecendo-o, conhece juntamente sua salvação¹⁰⁷. O salmista chega a dizer: “proclamai sua salvação dia por dia: anunciai sua glória entre as nações, suas maravilhas entre todos os povos!” (Sl 96,2).

No período do exílio, a manifestação salvífica de Javé, assume um caráter apocalíptico escatológico. O profeta Ezequiel e o Dêutero-Isaías expõem de forma confiante essa nova perspectiva de compreender a

¹⁰³ PANNENBERG, W. GSTh2. p. 192 et. seq.

¹⁰⁴ As profecias feitas de um futuro salvífico caracterizam um momento de dificuldade para compreender a situação do presente como ação salvífica de Deus. A infidelidade humana e o fechamento dos ouvidos aos conselhos de Javé levaram o povo a escravidão. As profecias contidas no Dêutero-Isaías são emblemáticas nesse sentido.

¹⁰⁵ PANNENBERG, W. Op. Cit. p. 196.

¹⁰⁶ PANNENBERG, W. OG. p.26 et.seq.

¹⁰⁷ Ibid., p. 26. Não há dúvida de que o apresentado por R. Rendtorff em *Ofenbarung als Geschichte* (p.21-41) vai ao encontro à temática da história proposta por Pannenberg. Essa problemática está exposta na sua primeira tese. Cf. PANNENBERG, W. OG. p. 91.

manifestação da salvação do Senhor. A esperança de uma nova ação salvífica, através da qual Javé manifestará sua glória e salvação, sintetiza a proclamação desses dois profetas. Os profetas mencionados acima descrevem um cenário em que os eleitos de Javé serão salvos e os ímpios aniquilados. É exatamente a esperança escatológica presente na apocalíptica que dá fundamento e sentido para os momentos de sofrimento, sobretudo no tempo do exílio¹⁰⁸.

Pannenberg demonstra que na história da salvação não há como separar revelação e salvação, ele diz: “a revelação de Deus significa para a pessoa humana, a qual está determinada a abertura até Deus, salvação, cumprimento e realização de sua determinação, e assim de sua essência”¹⁰⁹. Mesmo quando parece haver um abandono por parte de Deus, os textos bíblicos revelam que isto não é verdade, Deus não volta atrás no prometido, mas sim o ser humano é quem desvia do caminho de Javé. A catástrofe de 587 a.C, pré-anunciada por alguns profetas, com o desfecho da perda da terra e a situação de escravidão do povo no exílio, exige uma nova perspectiva para compreender a manifestação salvífica de Javé. É em tal contexto que o povo de Israel espera uma nova salvação, um novo Messias que venha libertá-lo do sofrimento do exílio¹¹⁰. A esperança do reino de Deus, com a chegada do Messias, define um momento da esperança de salvação, em que haverá na sociedade paz e justiça. A salvação, como é descrita no profeta Isaías, trazida pelo Messias libertador não deixa de ser também uma salvação política.

¹⁰⁸ A compreensão de uma revelação como acontecimento universal abre horizonte para um entendimento da revelação salvadora de Deus não só para Israel, povo eleito, mas para toda humanidade.

¹⁰⁹ Ibid., p. 101. Como já visto antes, o tema da abertura para Deus como constitutivo antropológico da realidade humana, caracteriza um traço peculiar na dimensão transcendental da existência da pessoa. Tal abertura, como apriori para receber a graça salvadora, revela-se no cristianismo como um dado imprescindível para a ação salvadora de Deus, claro, não deixando de considerar o princípio da liberdade humana. Na antropologia teológica, Pannenberg trata exaustivamente o tema da abertura, relacionando-o com o tema da “*imago Dei*”.

¹¹⁰ A esperança futura de salvação e a compreensão de um acontecimento revelador de caráter universal lançam fundamentos para compreender o evento Jesus Cristo, como ação reveladora de Deus para todos os povos. A figura do Messias, salvador de Israel, foi assimilada na doutrina cristã e, muitos textos bíblicos, que foram atribuídos ao Messias da esperança exílica, como textos do terceiro Isaías, foram dedicados também a Jesus Cristo. Nesse contexto é emblemática a leitura que Jesus fez da passagem que se encontra em (Is 61,1s).

A espera do Messias está relacionada com a abordagem apocalíptica, uma vez que ela apresenta a esperança de salvação impregnada do sentido escatológico. Isaías profetiza uma nova terra, como que o reencontro do paraíso apresentado nos relatos da criação. Esse novo tempo de realização da esperança escatológica é descrito como uma transformação radical da vida do indivíduo e da sociedade. É um novo céu e uma nova terra.

O argumento teológico de Pannenberg exprime que a esperança escatológica exige necessariamente a noção de ressurreição dos mortos. A compreensão da realização plena da pessoa na nova sociedade proposta pela visão escatológica é impossível sem a ressurreição. Ressurreição e realização plena da sociedade se conectam na apresentação de um fim¹¹¹.

O deslocamento da ideia de revelação e de salvação para um futuro, mostrado nos textos proféticos e apocalípticos que acontece, sobretudo, no período da perda da pátria com o exílio, indica o conceito de provisoriedade para a salvação em Israel. Essa nova maneira de entender o reinado de Deus na vinda do Messias, formulada no pós-exílio, marca um novo momento na história da salvação. Isso é possível somente considerando o contexto de evolução da mentalidade antropológica.

É no contexto de deslocamento da esperança para um futuro que se pode entender a pessoa de Jesus como o Messias esperado pelo povo do Primeiro Testamento. Na pessoa de Jesus o reino de Deus se realiza plenamente. A mensagem trazida por ele do amor de Deus é vista como expressão da presente chegada do reino. O reino se dá com o envio de Jesus por parte do Pai¹¹². Nas palavras de Paulo e João, a presença de Jesus é salvação, pois ela constitui a verdadeira liberdade para a pessoa humana, uma vez que em Jesus o ser humano já participa da salvação.

¹¹¹ PANNENBERG, W. GSTh2. p. 71. A partir da página aqui citada, Pannenberg expõe a noção de Reino de Deus como acontecimento escatológico em que sociedade e indivíduo se harmonizam nas suas divergências. Sem perder a entonação histórico-antropológica, ele trata as características da pessoa como indivíduo e a sua relação com o mundo. O teólogo mostra como esses traços vão demarcando o caminho histórico que Israel faz depois do exílio, propondo uma escatologia fundada na esperança de um novo tempo histórico.

¹¹² Ibid., p. 78 et seq.

No envio do Filho, a aliança com a comunidade humana é renovada (2Cor 3). Agora a história da salvação é estendida a toda humanidade, como lembra Irineu, não está reservada somente a Israel como o foi na antiga aliança, em Jesus Cristo o cumprimento da história da salvação chega à sua perfeição¹¹³. Na encarnação do *Logos* divino, o ser humano atinge sua perfeição. Deus envia seu Filho ao mundo para que o mundo seja salvo por ele (Jo 3,17; 6,38s).

Por fim, a história de Jesus, sua vida, morte e ressurreição possibilitam a esperança humana chegar à sua totalidade. Na ressurreição de Jesus, Deus manifesta o seu amor pleno ao ser humano¹¹⁴, e o futuro do reino está aberto a todas as pessoas. As temáticas de Jesus como salvador da humanidade como portador da boa nova do reino de Deus serão abordadas no próximo capítulo que trabalhará de forma exclusiva a cristologia de Pannenberg. Antes, abordaremos a revelação como futuro histórico e a noção de reino de Deus como esperança judaico-cristã, entretanto, sobretudo na tradição cristã, quando se falar de reino de Deus já se remete obrigatoriamente à pessoa de Jesus.

5.5.2

A revelação como futuro histórico – a realização do reino de Deus

É significativo que as diversas epifanias do Primeiro Testamento, mesmo as do Sinai, manifestadas a Moisés, ainda não representam a totalidade da revelação divina. É somente em Jesus Cristo que acontece a plenitude da revelação. N'Ele, mesmo já tendo acontecido a plena revelação, para o ser humano, como compreensão e como desfecho

¹¹³ PANNENBERG, W. ST2. p.337.

¹¹⁴ PANNENBERG, W. In: *Kerygma und Dogma. Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*. Vol. 20, ano 1974, p.178: “Darum ist im Tode Jesu die Liebe Gottes zur Welt offenbar” Também no capítulo *Escatologia, Dios y Creación*, Pannenberg menciona o tema do amor de Deus para com a humanidade através de Jesus Cristo. Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia y Reino de Dios*. Salamanca: Siguime, 1974, p.11-84. Sobre a manifestação do amor de Deus ao ser humano, através de Jesus Cristo, vale conferir também o livro: *Theologie und Reich Gottes*, Mohn, Gütersloh, 1971.

salvífico, somente se dará nos fins dos tempos ou como fala Pannenberg no fim da história.

O texto do profeta Ezequiel diz “Então as nações que subsistirem em torno de vós conhecerão que eu sou o Senhor” (Ez 36,36). No final da história, todos os povos passarão a ser objeto do agir salvífico de Javé e eles o reconhecerão na sua deidade. Constitui-se aqui a própria história como prova da existência de Deus, mas isso acontecerá somente no seu final. O que se faz evidente em Ezequiel é também claro no Dêutero-Isaias. No fim da história, Deus se revelará não apenas como único, mas também como único Deus por excelência. O Segundo Isaías fala da manifestação do poder de Javé revelado na esperança escatológica. A revelação definitiva é esperada como acontecimento futuro¹¹⁵. Será o momento que Deus fará justiça sobre a terra, libertando de forma definitiva o seu povo.

No tempo do exílio, a leitura Deuteronomista compreendeu que a revelação estava encerrada com a ocupação da terra. O povo podendo, desde então, contemplar retrospectivamente a revelação de Javé como fato já concluído¹¹⁶. Essa compreensão somente é alterada com a queda nacional de Judá e a expulsão do povo da terra prometida. O povo escolhido de Javé é levado escravo para a Babilônia. As profecias feitas durante o exílio preparam o povo para o acontecimento salvífico divino que ocorrerá no futuro. No tempo do exílio, a revelação definitiva da deidade de Javé teria se transformado em uma grandeza escatológica¹¹⁷.

Há revelações antecipatórias dos eventos finais, eventos que ainda estão ocultos no futuro. Tais acontecimentos são revelados, sobretudo, na recepção da palavra pelos profetas e na visão apocalíptica. É exatamente baseando-se na compreensão de antecipação revelatória, como evento escatológico, que é possível situar o anúncio do futuro reino de Deus feito por Jesus. No seu anúncio, a revelação antecipatória do futuro, já se torna

¹¹⁵ PANNENBERG, W. OG, p. 31.

¹¹⁶ “Aber diese Offenbarungsgeschichte endet für den Deuteronomisten mit der Landnahme. Man kann seitdem auf die Offenbarung Jahwes als auf ein abgeschlossenes Geschehen zurückblicken”. Cf. PANNENBERG, W. OG, p. 96.

¹¹⁷ Esse é o termo usado por R. Rendtorff no seu artigo Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel, na obra Offenbarung als Geschichte, p. 27.

como cerne da expectativa judaica e se faz determinante para o presente¹¹⁸.

Não há dúvida, para Pannenberg a história como totalidade não é acessível no presente, isso só será possível no seu fim. A plenitude da história iniciou-se com Jesus Cristo e, no seu destino, Deus se revelou de forma definitiva para a humanidade. Ele compreende que em Jesus o fim da história se antecipa e o evento Jesus Cristo tem significado absoluto como revelação de Deus¹¹⁹. É a ação revelatória de Deus como antecipação na história. Esse acontecimento não pode ser superado por nenhum outro acontecimento posterior. Nesse sentido, também nos evangelhos a palavra de Deus como querigma autorizado por Deus, está assumida pela história de Jesus que, como realidade escatológica, superou toda palavra sobre ela. A palavra realizada em Jesus é prenúncio da realidade que espera a todas as pessoas como futuro¹²⁰.

É na convicção da esperança no futuro, como esperança escatológica que se sustenta a compreensão cristã primitiva da revelação. Nosso autor mostra que a fundamentação da cristologia e dos fundamentos cristológicos trinitários da Igreja, sem a escatologia histórica final passam a ser afirmações não mais comprováveis¹²¹. A revelação escatológica de Deus na pessoa e no destino de Jesus Cristo, por enquanto, está presente somente de modo proléptico. Esse é o contexto em que se pode compreender o “já” e o “ainda não” da experiência cristã.

¹¹⁸PANNENBERG, W. ST1, p.270. Jesus é a realização da esperança escatológica do antigo Israel. O reino esperado pelo povo hebreu se realiza de forma plena em Jesus de Nazaré.

¹¹⁹ Na sua cristologia, Pannenberg expõe o significado escatológico da pessoa de Jesus. “Erst nach seiner Auferweckung dürften seine Jünger ihn nicht nur mit dem von ihm verkündeten Menschensohn identifiziert, sondern auch mit der Messiaserwartung in Zusammenhang gebracht haben, weil kein Anlass bestand, neben dem vom Tode auferweckten Jesus noch einen andern eschatologischen Heilsbringer zu erwarten. So zog die Gestalt Jesus die überlieferten eschatologischen Erwartungen an sich”. Cf. PANNENBERG, Wolfhart. Grundzüge der Christologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Derd Mohn, 1976, p. 380. Ao voltar a citar esta obra seu título será abreviado pelas letras GC.

¹²⁰ David McKenzie faz um questionamento à noção de futuro como poder determinante do presente conforme está presente na escatologia de Pannenberg. Cf. McKenzie, David. Pannenberg on God and Freedom. In: The Journal of Religion, vol.60, nº. 3, 1960, p. 319. Outro que avalia a forma de Pannenberg expor a futuridade da escatologia é o teólogo John Macquarrie. Este último comenta que Deus parece se confundir com a ideia de futuro no pensamento de Pannenberg, ou seja, Deus seria um ser incompleto. Cf. MACQUARRIE, John. Recensão da obra God and the Future. Wolfhart Pannenberg’s Eschatological Doctrine of God. By Christiaan Mostert. London and New York: T & T Clark, 2002. Journal Theology Studies, vol. 55, April 2004, p.417.

¹²¹ PANNENBERG, W. ST1. p. 271.

Para o cristianismo Jesus Cristo é a promessa que já foi realizada e, como tal, torna-se promessa futura para o crente.

O evento da ressurreição de Jesus, como ressurreição de toda a humanidade, já acontecida com Jesus no passado, legitima o evento do fim e do futuro que ainda não chegou. O teólogo alemão deixa claro, é somente em conexão com o fim que se pode possuir e assimilar o caráter revelador da ressurreição de Jesus¹²². Ele mostra em sua cristologia que o retardo dos acontecimentos finais fundamentado na leitura apocalíptico-escatológica, não significa para o cristianismo a refutação da esperança cristã ou da percepção da revelação em Jesus Cristo. O que aconteceu com Jesus, na compreensão cristã, sempre conserva a antecipada (proléptica) abertura para o futuro. Esse acontecimento já é portador de elementos antecipatórios. É partindo desse princípio que há como falar do testemunho dos apóstolos e, subsequente da história da Igreja, ambos conectados com o acontecimento da ressurreição de Jesus e com o fim como expectativa escatológica¹²³. A cristologia é o lugar onde a pessoa encontra o fundamento mais sólido para responder sobre o fim da história individual e também de toda humanidade. Em Pannenberg, ela não se encontra isolada da dimensão escatológica, pois é exatamente na esperança futura do reino de Deus que situa a realização final da pessoa humana¹²⁴. O autor lembra a fala de Paulo, mostrando que toda criação espera participar da salvação, pela revelação do Filho primogênito, ou seja, em Jesus. Isso acontecerá no que Paulo chama de “chegada da plenitude dos tempos” (Gl 4,4)¹²⁵, como início do fim para o qual caminha o ser humano. O texto citado se refere à encarnação de Jesus. É na sua

¹²² PANNENBERG, W. GC, p. 105.

¹²³ Ibid., p. 105. Também em sua eclesiologia podemos ler: “Only through this comprehensive dynamic can the finality of Jesus Christ, the eschatological significance of his person and work, find full expression. The doctrine of grace, as applied to the individual, unfolds a third mark of true apostolicity, that is, that the saving truth concerning the world and mankind is not already apparent in the incompleteness of the present world, but only through its being transformed into that salvation which has already dawned in the resurrection of Jesus”. Cf. PANNENBERG, Wolfhart. *The Church*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983, p.54.

¹²⁴ PANNENBERG, W. Op. Cit, p. 392.

¹²⁵ Sobre o tema de Gálatas 4,1-7 bem como Ef 1, 3-10 vale conferir a tese de doutorado: SANTOS, Nilson Faria dos. *Adoção Filial e Plenitude do Tempo/Plenitude dos Tempos*. Rio de Janeiro, 2005, 307p, Tese (doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia. O autor mostra o alcance escatológico dessa afirmação, em que tem como centralidade a chegada de Cristo como enviado. Cf. Vol I, p. 31s e na p. 286, em que há uma qualificada fundamentação para a filiação dos cristãos como adoção em Jesus Cristo.

encarnação como enviado de Deus e, na realização de sua missão com a paixão, morte, ressurreição e glorificação, que a pessoa humana se torna filha adotiva.

“Então o acontecimento Jesus Cristo não é o fim da história no sentido que todos acontecimentos estão se dirigindo para o sentido de Jesus Cristo por sua natureza intrínseca. Ele é a consumação da história no sentido de algo embora contingente, porém aparece como fim último do qual todo o acontecido antes, na história, adquire sentido com a atividade histórica de Jesus. O sentido emerge a partir do já acontecido em sua vida (morte e ressurreição) e superado por ele como acontecimento escatológico”¹²⁶.

A realização escatológica constitui a reconciliação da humanidade, superando o abismo da divisão. O acontecimento de Cristo não só fundamenta o estabelecimento da unidade da história humana, mas também a unidade do universo como um todo¹²⁷. Sem a dimensão escatológica o evento Jesus Cristo perde em grande parte a sua dimensão de universalidade, tornar-se-ia difícil falar da elevação de um evento contingente e particular à categoria de universal.

O acontecimento final, cabe dizer, é compreendido como o momento da plenitude da história. É a totalidade do acontecer da história humana, agora despontando uma história que não mais terá o tempo e o espaço como categorias necessárias. A síntese perfeita das categorias apresentadas harmoniza passado, presente e futuro. É o acontecimento do eterno presente de Deus numa síntese perfeita chamada eternidade. De um certo modo, quando a escatologia se sustenta também na apocalíptica, o futuro já se faz presente. O Mistério oculto já se mostra revelado por antecipação¹²⁸.

¹²⁶ PANNENBERG, W. GC, p.404.

¹²⁷ Ibid., p. 406. Mesmo que a concretude dos fatos históricos seja de grande relevância para Pannenberg fundamentar os seus argumentos cristológicos, fazendo uma cristologia de “baixo”; ele não abre mão da dimensão escatológica.

¹²⁸ GÓZDZ, Krzysztof. *Jesus Christus als Sinn der Geschicht bei Wolfhart Pannenberg*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1988. Nas páginas 42-52 e da p.199s o autor trabalha de forma singular o tema do fim da história como realização. A antecipação do fim no acontecimento da ressurreição de Jesus encontra seu ponto mais alto em Gregório de Nissa. Agostinho e outros veem a ressurreição como chave para compreender e interpretar a história de Jesus e a história de cada pessoa humana (GÓZDZ, K. Ibid., p.49). Jesus é tanto o começo quanto o fim: o fundamento dos acontecimentos históricos.

Conclusão

O capítulo teve como objetivo apresentar a importância da história¹²⁹ para a teologia de Pannenberg. Desenvolvemos brevemente a teologia da criação, sustentação e governo do mundo. Aqui também foi exposta a ideia de eleição presente em Israel e a evolução da temática da revelação como história. Pannenberg conclui que a revelação ainda é um acontecimento incompleto, somente ao chegar no seu fim a história obtém a luz definitiva que ilumina a sua totalidade com plena clareza. O revelar do momento final, mesmo como escatologia já realizada em Jesus, ou seja, uma escatologia que já se faz presente por antecipação, não constitui a totalidade do processo revelatório. É no momento final que se dará a realização plena da história humana. Se K. Rahner fala do horizonte transcendental, Pannenberg também conserva esse elemento como lugar reservado para o mistério no processo revelatório de Deus. O mistério se conserva exatamente no que Pannenberg chama de fim da história.

Sobre o fim da história, ainda é importante dizer que ele representa um ponto conflitivo na teologia de Pannenberg. A sua afirmação “Deus ainda não existe” para indicar que o processo revelatório está até então acontecendo na história humana não deixa de provocar polêmicas¹³⁰. Ele apenas quer dizer que Deus vai se revelando gradualmente no acontecer da história e que a plenitude da revelação será no fim. Nesse sentido as críticas feitas ao teólogo luterano no que diz respeito a essa afirmação parecem não ter sentido. Ele simplesmente quer afirmar que não alcançamos a totalidade da revelação em um só momento e que Deus

¹²⁹ Há quem pergunta se Pannenberg virtualmente não identificou Deus com o processo histórico. A resposta seria não, caso a história represente somente um código imanente para se falar de Deus. Hill fala que Pannenberg parece ter reduzido o ser de Deus a um processo histórico. Cf. HILL, William J. *The Historicity of God*. In: *Theological Studies*, vol.45, March, 1984, p.323. O problema apresentado por Hill já tinha sido mencionado por P. Althaus e outros teólogos logo depois da apresentação da obra *Offenbarung als Geschichte* em 1961. A história, para Pannenberg, é de fato o lugar onde a salvação humana acontece. Para ele seria difícil falar de revelação de Deus sem considerar a história, pois é nela que o ser humano encontra a sua identificação, como pessoa e como história e, é também nela que se dá o evento mais sublime da tradição cristã: a encarnação de Jesus Cristo.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 322. Também para uma crítica contundente ao tema da história em Pannenberg ver a recensão de David Tracy. Cf. TRACY, David. *Basic Questions in Theology*. Vol. One. 1970. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. XXXIX, n°. 4, December, 1971, p. 543-548.

também não se revela de uma só vez, mas no acontecer da totalidade da história.

Outro aspecto de grande relevância histórica é o acontecimento Jesus de Nazaré. O aparecimento do Filho de Deus na história humana dá a ela um novo rumo, um novo sentido. Jesus já é o protótipo do novo homem e a sua ressurreição revela de forma proleptica o que acontecerá com cada pessoa. Para Pannenberg, a ressurreição de Jesus confirma a vontade de Deus para todo ser humano, revelando o sentido último da existência humana. A salvação está ao alcance de todos pela graça de Deus já manifestada em Jesus Cristo. Na história de Jesus converge a história de toda humanidade como será abordado no capítulo seguinte.