



Antonio José Afonso da Costa

Justificação e Batismo na obra de Wolfhart Pannenberg;

Perspectivas para o diálogo ecumênico

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia Sistemático-Pastoral da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Mario de França Miranda

Rio de Janeiro, fevereiro de 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Antonio José Afonso da Costa

Justificação e Batismo na obra de Wolfhart Pannenberg

Perspectivas para o diálogo ecumênico

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de TEOLOGIA E Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Mario de França Miranda

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Ana Maria Tepedino

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Paulo Cezar Costa

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Vitor Galdino Feller

Instituto Teológico de Santa Catarina

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro
De Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Antonio José Afonso da Costa

Concluiu o curso Eclesiástico de Filosofia na Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil em 1994. Graduou-se em Teologia no Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro em 1998. Concluiu o Mestrado em Teologia na PUC-Rio em 2002. Desde 2005 é professor de Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Costa, Antonio José Afonso da

Justificação e batismo na obra de Wolfhart Pannenberg: perspectivas para o diálogo ecumênico / Antonio José Afonso da Costa ; orientador: Mario de França Miranda. – 2007.

216 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Teologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Justificação. 3. Fé. 4. Batismo. 5. Igreja. 6. Sacramento. 7. Graça. 8. Ecumenismo. I. Miranda, Mario de França. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

AGRADECIMENTOS

PUC-Rio, pela bolsa de estudos que possibilitou a conclusão dessa pesquisa.

Pe. Mario de França Miranda, pelo exemplo de vivência da vocação à pesquisa teológica.

Aos amigos que colaboraram, de diversos modos, para a conclusão desse trabalho.

RESUMO

Costa, Antonio José Afonso; Miranda, Mario de França (orientador). **Justificação e batismo na obra de Wofhart Pannenberg: perspectivas para o diálogo ecumênico.** Rio de Janeiro, 2007. 216p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

A tese tem por objeto o nexo entre a doutrina da justificação e o sacramento do batismo na obra de Wolfhart Pannenberg e suas repercussões para o diálogo ecumênico. A doutrina da justificação representa um dos testemunhos do Novo Testamento a respeito da salvação oferecida por Deus em Cristo e sua importância como critério para o discurso e a prática eclesial foi evidenciada pela reforma luterana. Contudo, a teologia católica e aquela protestante desenvolveram concepções distintas da obra da justificação, o que foi motivo de incompreensões e condenações recíprocas. Wolfhart Pannenberg, teólogo luterano do século XX, apresenta a doutrina da justificação a partir do diálogo entre as confissões. Sem esconder os contrastes que existem entre a posição católica e a luterana, ele procura compreender as posições de ambas no quadro mais amplo de uma renovada pesquisa bíblica e a partir da intencionalidade dos enunciados doutrinários. Assim, percebe-se claramente que os desdobramentos distintos que essa doutrina assumiu no interior das duas teologias não são motivo de condenações ou separação das igrejas. Elemento chave para a compreensão da doutrina da justificação em W. Pannenberg é o modo como ele a entende em referência ao sacramento do batismo. A presente pesquisa deseja evidenciar essa relação como corolário do projeto sistemático de Pannenberg, mediado pelo seu modo de entender a dinâmica da fé, bem como demonstrar suas fecundas consequências para o diálogo ecumênico e a prática das igrejas. Para isso, explicitará o conceito de fé na obra do autor, demonstrando, então, o que significa para ele a expressão ‘justiça da fé’ e de que modo essa se coliga com a união do fiel com Cristo, sacramentalmente realizada pelo batismo. Por fim, evidenciará que a valorização do elemento sacramental no discurso sobre a justificação, por parte desse autor luterano, corrige unilateralidades que se sedimentaram na tradição teológica protestante e oferece novas perspectivas para repensar algumas práticas pastorais e ecumênicas da igreja católica.

PALAVRAS-CHAVE:

Justificação, fé, batismo, igreja, sacramento, graça, ecumenismo.

ABSTRACT

Costa, Antonio José Afonso; Miranda, Mario de França (Advisor). **Justification and Baptism on the work of Wolfhart Pannenberg. Perspectives on the ecumenical dialogue.** Rio de Janeiro, 2007. 216p. Doc. Thesis. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The doctrine of the justification represents one of the testimonies of the New Testament regarding the salvation which God has offered in Christ. Its importance for the ecclesiastical speech and practice was evidenced in the Lutheran Reformation. However, catholic theology and the protestant one have developed distinct conceptions concerning the theology of justification, something that caused reciprocal misunderstanding and condemnations. Wolfhart Pannenberg, XX century lutheran theologian, presents the doctrine of the justification from the dialogue between those Confessions. Without hiding the contrasts that exist between catholic and lutheran perspectives, he searches the comprehension of both positions through a deep biblical research and from the intention of the doctrinal statements. Thus, one perceives clearly the distinct unfoldings that this doctrine assumed within both theologies should not constitute a reason for condemnations or separation among the churches. The key element for the understanding of the doctrine of the justification in W. Pannenberg's is the way he understands it in reference to the sacrament of the baptism. The goal of the present research is to evidence this relation as a corollary of Pannenberg's systematic project, through his way of understanding the dynamics of the faith, as well as demonstrating its fruitful consequences to the ecumenical dialogue and the practice of the churches. We intend to convey the concept of faith in the author's work as well as demonstrate what he means for the expression "*justice of the faith*" and the way it connects to the union of the faithful with Christ, sacramentally carried on through baptism. Finally, we are to evidence that the valuation of the sacramental element in the speech on the justification, on the part of this lutheran author, corrects those unilateral positions which had been settled in the protestant theological tradition and offer new perspectives to rethink some ecumenical and pastoral actions of the Catholic Church.

KEY-WORDS:

Justification, faith, baptism, church, sacrament, favour, ecumenism.

SUMÁRIO

1. Introdução	10
2. O projeto sistemático de W. Pannenberg e o ecumenismo: A doutrina da justificação a partir do diálogo	14
2.1. O projeto sistemático de W. Pannenberg	14
2.2. Revelação como história e sua demonstrabilidade	15
2.3. Cristologia e Antropologia	23
2.4. Igreja e Ecumenismo	28
3. A Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação	32
3.1. Percurso histórico do diálogo católico-luterano	32
3.1.1. Metodologia teológica e diálogo ecumênico	33
3.1.2. A categoria de 'consenso diferenciado' como chave metodológica da DC	38
3.2. O itinerário do diálogo católico-luterano	41
3.2.1. O diálogo a nível internacional	41
3.2.2. O diálogo a nível regional, nos Estados Unidos e na Alemanha	46
3.3. A Declaração Conjunta: expressão da fé a partir do diálogo	54
3.3.1. O consenso	56
3.3.2. Desdobramentos doutrinários distintos mas compatíveis com o consenso	59
3.4. Parecer de W. Pannenberg sobre a Declaração Conjunta	64
4. Um nexos fundamental para o diálogo ecumênico: justificação e batismo	69
4.1. Uma correlação fundamental: fé e justificação	69
4.2. O conceito de fé em Pannenberg	70
4.2.1. Fé e conhecimento histórico	74
4.2.2. Ato de fé e comunidade de fé	82
4.2.3. Ato de fé e estrutura essencial do ser humano	92
4.3. O ser humano à imagem e semelhança de Deus	95
4.3.1. Pecado e afastamento de Deus	106
4.3.2. A reconciliação com Deus em Cristo, fundamento da Justificação	111
4.3.2.1. Reconciliação e expiação	114
4.3.2.2. Existência reconciliada e filiação divina	122
4.4. Linguagem da justificação e salvação cristã	126

5. Um nexo fundamental para o diálogo ecumênico: fé, batismo e Justificação	139
5.1. Batismo como sacramento	140
5.1.1. A idéia bíblica de mistério e o conceito teológico de sacramento	143
5.1.2. A instituição divina dos sacramentos e o caso específico do batismo	147
5.2. Morte de Cristo, batismo e seus efeitos na vida do cristão	151
5.3. O batismo, sacramento da fé	161
5.4. Batismo e justificação	166
5.5. Avaliação de algumas controvérsias do tempo da Reforma a partir da relação entre justificação e batismo em W. Pannenberg	171
6. Avaliação da apresentação da doutrina da justificação em W. Pannenberg e novas perspectivas para o diálogo ecumênico	180
6.1. Fundamento objetivo da fé, subjetivismo moderno e teologia evangélica	180
6.2. Afinidades com a teologia católica e provocações à pastoral e à prática ecumênica	184
7. Conclusão	190
8. Referências Bibliográficas	193

LISTA DE ABREVIATURAS

CA	Confissão de Augsburg
CDC	Código de Direito Canônico
DC	Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação
DH	Denzinger-Hünemann
EO	Enchiridion Oecumenicum
LG	Lumen Gentium
PO	Presbyterorum Ordinis
UR	Unitatis Redintegratio

1.

INTRODUÇÃO

“De modo diverso daquele dos tempos precedentes, desde uns cinquenta anos não somente as diferenças, mas sobretudo os elementos comuns entre o cristianismo católico-romano e aquele reformado entraram na consciência das igrejas. Tornou-se claro que a missão confiada pelo Senhor à sua igreja exige a comum profissão de fé e a busca comum da unidade visível entre as igrejas. A nova situação do cristianismo na idade moderna, em que um ateísmo e um secularismo que se difundem a nível mundial abalam a fé cristã, as dolorosas experiências comuns no Terceiro Reich, o testemunho dos mártires, os encontros entre cristãos de diversas confissões possibilitaram que os membros das nossas igrejas se reconhecessem como irmãos e irmãs em Jesus Cristo. O cristianismo não realiza o seu mandato missionário se se apresenta aos povos e culturas dividido e em desacordo”¹.

Assim começa o documento final preparado pela comissão conjunta alemã de revisão dos anátemas recíprocos do século XVI entre católicos e evangélicos. Todo o esforço ecumênico é compreendido como fruto de uma nova consciência da identidade cristã, por parte das igrejas confrontadas pelos desafios da modernidade, e como condição necessária para a concretização da missão evangelizadora. É nesse contexto de busca da reconstituição da comunhão entre os cristãos que W. Pannenberg² constrói sua teologia. Tomando como corolário de seus postulados fundamentais a natureza “sacramental” da igreja, enquanto sinal eficaz da futura unidade da humanidade no Reino de Deus, ele percebe o empenho ecumênico como consequência irrenunciável da missão fundamental da igreja.

¹ COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, *Rapporto conclusivo sulla revisione degli anatemi del secolo XVI*. In: EO 2, p. 694 et. seq.

² Wolfhart Pannenberg (1928 -) realizou seus estudos teológicos em Berlim, Gottingen, Basilea e Heidelberg, onde, em 1953, conseguiu sua láurea em teologia, obtendo sucessivamente, em 1955, a livre docência em teologia sistemática. Em 1958 tornou-se professor na escola superior eclesiástica de Wuppertal; em 1961 passou a ensinar na universidade de Mogúncia. No mesmo ano apareceu o volume publicado com o título ‘Revelação como história’ e essa nova interpretação da revelação suscitou um amplo debate, tanto na Alemanha quanto, depois, nos Estados Unidos. Desde 1967 tornou-se professor de teologia sistemática na universidade de Munique da Baviera e diretor do instituto ecumênico da mesma cidade. Ele foi o responsável, da parte luterana, pela coordenação da equipe de teólogos que em 1985 apresentou o estudo de revisão dos anátemas do século XVI.

Na história do movimento ecumênico, assumiu papel emblemático a assinatura da Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, firmada entre a igreja católica e a Federação Luterana Mundial em 1999. Esse documento sintetiza aquilo que, ao longo dos debates teológicos de cerca de quarenta anos, foi percebido como comum na maneira de compreender a justificação, tema central nas disputas do tempo da Reforma. Esse acordo fundamental, aliás, era o que permitia o avanço nas conversações acerca de temas mais vastos, de caráter eclesiológico, visto que, se esses temas não podem ser simplesmente deduzidos da doutrina da justificação, certamente implicam uma sua compreensão. De todo modo, é sobre esse acordo de base que se pode construir, ou perceber ainda a impossibilidade, de novos avanços no diálogo ecumênico.

Wolfhart Pannenberg tem algo de próprio a oferecer numa reflexão ecumênica sobre a justificação e sua relação com a natureza instrumental da igreja, questão essa que ainda deve receber clarificações. Sua apresentação da doutrina da justificação, que representa uma releitura das declarações confessionais a partir de novas percepções da ciência exegética e de uma melhor conexão da linguagem da justificação com outros testemunhos do Novo Testamento, é de grande profundidade e cheia de conseqüências para a prática eclesial. Esse modo de compreender uma questão central e polêmica no diálogo ecumênico deve-se à íntima relação que o tema apresenta, através do conceito de fé, com o conjunto da sistemática do nosso autor.

O trabalho ora apresentado tem por objetivo explicitar o sentido da doutrina da justificação no interior da obra de W. Pannenberg. Pelo conceito de fé e sua íntima relação com a estrutura essencial do ser humano, veremos como a doutrina da justificação se relaciona com o conjunto da antropologia e, através dessa, com a questão de Deus, tal como se apresenta na teologia contemporânea. Veremos então como o nexó intrínseco entre fé e batismo repercute no correto entendimento da doutrina da justificação, sendo o suporte para uma renovada compreensão das formulações confessionais do século XVI em sua intencionalidade. Por fim, reconheceremos como o tema da justificação, tal como apresentado pelo nosso autor, não só elimina suspeitas na compreensão do lugar

da igreja na obra da salvação, como pode ensejar novas perspectivas para a sua compreensão e vivência concreta.

A tese está dividida em duas partes. A primeira apresenta não só os pressupostos para a compreensão da doutrina da justificação, mas alguns elementos fundamentais da sistemática de Pannenberg que terão nessa doutrina uma de suas conseqüências últimas. Igualmente vai apresentada uma síntese do diálogo teológico católico-luterano, o qual resultou na Declaração Conjunta. Nesse diálogo, W. Pannenberg foi um ativo participante e co-responsável pela comissão alemã de revisão dos anátemas do século XVI.

A segunda parte da tese corresponde a uma apresentação da doutrina da justificação como se configura em Pannenberg. Não só descrevemos essa doutrina, como a relacionamos com elementos que perpassam toda a teologia do autor. Em alguns casos, percebemos que a justificação é um dos pontos onde Pannenberg ‘tira conseqüências’ do seu projeto sistemático. Fazemos especial menção ao nexos reconhecido entre justificação e batismo mediante o conceito de fé. Essa parece ser uma nota característica, não exclusiva, obviamente, da reflexão de Pannenberg. Em todo esse percurso, pontuamos como essa apresentação orgânica da justificação pelo autor repercute sobre as polêmicas do diálogo ecumênico. Por fim, procuramos inferir algumas conseqüências práticas no que diz respeito ao discurso e à prática atual das igrejas.

A proposta teológica fundamental de Pannenberg, de uma teologia da revelação baseada sobre o conceito de revelação como história, é um instigante convite a rever os tratados teológicos sob uma nova perspectiva, aberta ao diálogo com a mentalidade moderna. Não é nosso objetivo fazer um juízo a respeito da completa adequação desse conceito à idéia cristã de revelação, nem sublinhar suas possíveis limitações. Tomamos como ponto de partida, somente, a certeza de que tal impostação libertou a teologia, principalmente aquela protestante, de uma série de pressupostos que impediam uma visão mais íntegra da mensagem cristã, arraigada na manifestação escatológica de Deus na história e destino de Jesus Cristo.

Acreditamos, portanto, que o estudo da doutrina da justificação em W. Pannenberg é uma excelente oportunidade para refletir a respeito da salvação cristã naquilo que ela possui de mais próprio e que configura a identidade da própria mensagem. Essa insistência sobre o ‘proprium’ cristão, contudo, não se dá em detrimento da abertura e de uma valorização positiva das realidades que não caem debaixo do conceito específico de igreja. Ao contrário, porque está orientada pelo conceito de fé, o qual sempre remete à futura manifestação do senhorio de Deus, a identidade cristã se constitui justamente enquanto instrumento a serviço da unidade de todos os homens com Deus e entre si. A realidade da justificação, que faz repousar o valor da pessoa não sobre o seu ‘fazer’ mas sobre o acolhimento misericordioso de Deus, capacita tanto as comunidades quanto os indivíduos cristãos a abrirem-se aos homens. Assim como vivemos pela misericórdia de Deus, podemos e devemos ser misericordiosos com os outros homens e mulheres. A igreja, comunidade dos justificados, é também instrumento de reconciliação com Deus, lugar onde se realiza o ministério do perdão, uma vez por todas doado na cruz de Jesus e agora aberto a todos mediante o seu Espírito.

2.

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

2.1. O projeto sistemático de W. Pannenberg

Nossa pesquisa a respeito da doutrina da justificação em W. Pannenberg e de sua relação com o sacramento do batismo é devedora da convicção de que o nexó percebido por nosso autor é um dos diversos corolários de seu projeto teológico sistemático, baseado nos princípios fundamentais apresentados no manifesto *Revelação como História*. Já então, a proposta de Pannenberg aparecia como alternativa ao desenvolvimento dialético da teologia protestante, que havia culminado, de um lado, na teologia existencial de Bultmann e, do outro, na teologia da Palavra de Barth³. Evitando o distanciamento entre fatos históricos e seu significado salvífico, produzido por Bultmann e outros, e, igualmente, tomando distância daquilo que parecia ser uma concepção autoritativa da revelação por parte de Barth, Pannenberg e os teólogos do Círculo de Heidelberg propõem compreender a revelação de Deus como auto-revelação histórica indireta: Deus se revela, essencialmente, de forma indireta, mediante a linguagem dos fatos históricos⁴. Pannenberg considerava que uma tal definição da revelação correspondia à necessidade de produzir uma teologia capaz de tornar aceitável a fé cristã ao homem de hoje, herdeiro do Iluminismo, e igualmente capaz de permanecer de pé frente aos desafios da razão crítica e da investigação histórica. Para ele, somente um conceito de revelação que fizesse dela algo demonstrável pela razão histórico-crítica e, não simplesmente, objeto de um conhecimento produzido por via sobrenatural poderia satisfazer às necessidades atuais.

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

³ PANNENBERG, W., *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania: da Schleiermacher fino a Barth e Tillich*, p. 258 et. seq.

⁴ Id. (Org.), *Rivelazione come Storia*, p. 51 et. seq.

qualificar a fé como escuta ou obediência e a considera, antes de tudo, como uma forma de aproximação à verdade, uma forma de conhecimento⁵. A fé é algo de intermediário no processo que vai de um mero conhecimento inicial, fragmentário, ao conhecimento profundo e complexo, possibilitado pela contemplação completa e definitiva de Deus. Ela possui uma relação fundamental com o tempo e a história, numa tensão que a coliga tanto aos motivos de fé, aos quais temos acesso por via histórica, quanto ao futuro escatológico de Deus, objeto último do ato fiducial. Essa tensão, por sua vez, encontra sua síntese no evento da ressurreição de Cristo, anunciado pela igreja e participado no batismo, o qual se constitui na antecipação do futuro da humanidade e da plena revelação de Deus no termo da história.

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

2.2. Revelação como história e sua demonstrabilidade

Pannenberg considera que, já no Antigo Testamento, a concepção de revelação de Deus que prevalece sobre todas as outras é a de uma autorevelação indireta. Ou seja: Deus se revela essencialmente no espelho do seu agir na história. Se se leva em conta a importância que assume, gradativamente, para a tradição israelita, de modo especial através do movimento apocalíptico, e para a tradição cristã primitiva, a noção de totalidade da história, então perceberemos que é na totalidade do falar e do agir de Deus, na história integral, operada por Iahve, que se mostrará realmente quem ele é⁶.

⁵ Id., *Teologia Sistemática 3*, p. 149 et. seq.

⁶ Id., *Rivelazione come Storia*, p. 163 et. seq. (1. tesi).

O conceito de revelação como auto-revelação de Deus, desenvolvido no contexto do idealismo alemão, implica que não se entenda mais a revelação como notificação de qualquer verdade sobrenatural oculta, mas como manifestação da essência de Deus. Seguindo Barth⁷, Pannenberg afirma que tal revelação deve ter um caráter de unicidade, visto que nela não se pode separar a essência própria de Deus e o meio através do qual ele se manifesta, a ação através da qual ele se faz conhecer. Múltiplas ações singulares de Deus não são capazes de fazer conhecer plenamente o seu autor, justamente porque são uma em meio a outras. Assim, o problema da auto-manifestação de Deus só se resolve, em concordância com Barth, na unidade de Deus com Jesus Cristo. A unidade de Jesus com Deus é unidade de revelação, e como tal implica unidade de essência. A unidade de revelação de Jesus com Deus deve, assim, ser a raiz de toda proposição cristológica relativa à divindade de Jesus Cristo.

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

Pannenberg não afirma a história como revelação, tal como o fazia Hegel, mas a revelação como história, acontecendo em fatos históricos e, de maneira

⁷ Ibid., p. 39 et. seq; p. 179 et. seq (4. tesi); p. 185 et. seq (5. tesi).

definitiva, no destino de Jesus⁸. Esse evento, por seu caráter proléptico⁹, está aberto ao futuro e revela o sentido de toda a história a partir de sua consumação¹⁰.

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

Se a auto-revelação de Deus em Cristo constitui-se na manifestação do futuro da humanidade, então ela deve importar a todos os homens e ser acessível a todos eles. Pannenberg considera que, com fidelidade à Escritura, deve-se afirmar, por princípio, a acessibilidade de todos à revelação. Intencionalmente, seu projeto teológico se move sobre a afirmação da demonstrabilidade da revelação¹¹, o que corresponde, de certo modo, à proposta da possibilidade de universalização como meio de legitimação da religião e da moral, postulada pela filosofia desde os gregos até o iluminismo. Essa demonstrabilidade, por sua vez, baseia-se sobre o caráter indireto da revelação, que se dá em fatos históricos e não na direta inspiração de uma palavra autoritativa. Para Pannenberg, nem a teologia existencial nem a teologia da Palavra conseguiram afirmar um conceito de revelação que fosse demonstrável pela razão histórico-crítica, visto que a primeira diluiu a história na historicidade da existência e a segunda fez do conteúdo da fé algo de supra-histórico. Ele considera que sua posição toma distância até daqueles

⁸ Id., *Che cos'è la verità?*. In: *Questioni fondamentali di teologia sistemática*, p. 248

⁹ Id., *Rivelazione come Storia*, p. 179 et. seq (4. tesi).

¹⁰ Pannenberg subordina a categoria de “centro da história” aplicada ao evento Cristo pelos teólogos da história da salvação àquela de prolepse: é somente porque em Jesus emergiram e foram inaugurados o destino escatológico e o futuro da humanidade que ele pode ser considerado o centro que a tudo recapitula, sem prejuízo da abertura de tal humanidade ao futuro. A idéia de centro é mais apropriada a uma concepção cíclica do tempo, sendo, pois, inadequada para constituir o ponto de vista de uma concepção escatológica da história. Todavia, em uma concepção da história baseada na Escritura, ela pode inserir-se como elemento secundário, definido na perspectiva da expectativa escatológica, apto para caracterizar a particular antecipação do fim na vinda, ação e destino de Jesus. O evento do Cristo é centro unificador da história da humanidade enquanto prolepse do fim e da conclusão da história. Cf. PANNENBERG, W. *Cristologia: lineamenti fondamentali*, p. 548.

¹¹ QUEIRUGA, A. T. *La teoria de la revelacion en Wolfhart Pannenberg*. In: *Estudios Eclesiasticos* 59, p. 142 et. seq.

autores que propõem uma teologia da história da salvação, já que ele deseja fazer da revelação um princípio verificável historicamente, o que só é possível tomando-se em conta a história universal, antecipada em seu fim pela ressurreição de Cristo¹².

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

A história não deve ser concebida simplesmente como ‘bruta facta’, mas igualmente como história da tradição¹³.

¹² Pannenberg prefere falar de uma história universal, porque teme que a posição de Cullmann e de outros leve a conceber a história da salvação como uma espécie de cripto-história que, embora conferindo sentido à história universal em seu conjunto, não seja acessível aos princípios gerais da investigação histórica, mas só possa ser afirmada mediante a decisão da fé. Cf. GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, p. 277.

¹³ PANNENBERG, W., *Rivelazione come storia*, p. 192 passim (7. tesi). Para uma clarificação sobre o modo como se articulou de modo definitivo na teologia de Pannenberg a relação entre palavra e revelação, cf. Id., *Teologia Sistemática 1*, p. 261passim: “Devemos falar de uma definição da idéia de palavra de Deus mediante o conceito de revelação, e não vice-versa(...) Por sua parte, o conceito de revelação integra os diversos aspectos da idéia bíblica de palavra de Deus – sobretudo a concepção profética da palavra – com a idéia de auto-demonstração divina mediante o seu agir histórico(...) Por outro lado, o próprio acontecimento revelatório, enquanto início antecipador da realização do plano histórico divino e, assim, da demonstração da glória de Deus coligada com o fim da história, pode tornar-se conteúdo de uma representação mais ampla da

A questão da demonstrabilidade da revelação implica o problema da sua verificabilidade. A verificação da revelação possibilita uma série de reducionismos, tais como um certo positivismo empírico ou a procura por alguma evidência demasiado unívoca. Pannenberg dá preferência a uma noção de verificação de tipo ‘horizontal’, que faz assentar a verdade da revelação sobre o fim antecipado da história na ressurreição de Jesus. A partir daí, todo o conjunto das demais manifestações de Deus no Antigo Testamento, entendidas como revelações parciais, abertas à esperança de uma mais clara auto-manifestação de Iahve, encontram o seu sentido. Fica em segundo plano a questão de uma verificação ‘vertical’ da revelação, importantíssima tanto no nível existencial quanto naquele de uma mais adequada avaliação do valor intrínseco da Primeira Aliança¹⁴.

De todo modo, não se pode negar à teologia de Pannenberg uma certa atenção de princípio à soberana manifestação de Deus em cada momento da história, trazendo salvação e sentido à existência humana. Chegou-se a falar de uma sua ontologia teológica, que percebe a totalidade do real, tal como é compreensível no processo histórico, como o mundo do único Deus, através do qual se revela o seu divino poder¹⁵. A história humana é constituída pela presença do infinito em meio ao finito, ou seja, pela ação de Deus. Para Pannenberg, a história não pode ser concebida como completa em si mesma, como se a ação de Deus fosse depois adicionada verticalmente a ela, mas só é possível falar de uma revelação de Deus como história porque a realidade infinita está presente e ativa na história do finito. Se Deus é o criador de todas as coisas, o teólogo deve partir da confiança de que a presença de Deus constitui ultimamente tudo o que é. O interesse de Pannenberg pela história é eminentemente teológico. Para ele, todas as questões e soluções de ordem teológica têm o seu sentido somente no âmbito da história que Deus conduz com os homens e, através deles, com toda a sua

palavra de Deus, aquele acontecimento revelatório que, e somente aquele, que em sentido pleno pode ser chamado ‘palavra de Deus’ (p. 291).

¹⁴ QUEIRUGA, A.T., op. cit., p. 173.

¹⁵ GIBELLINI, R. *Teologia e ragione: Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, p. 287.

criação¹⁶. O conhecimento da fé, assim, é transcendente sem romper a história e livre sem algum privilégio que rompa a continuidade do humano.

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

Essa convicção deve impedir qualquer tipo de intolerância da parte dos cristãos¹⁷.

Assim, no que diz respeito à compreensão da revelação como história, podemos afirmar que Pannenberg mantém, desde o início de seu labor teológico,

¹⁶ PANNENBERG, W. *Avvenimento di Salvezza e storia*. In: *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 30.

¹⁷ Para a valorização teológica que Pannenberg faz do conceito de religião e sobre a relação da sua pluralidade com a absolutez do cristianismo, cf. Id., *Teologia Sistemática 1*, p. 149 passim. Para uma utilização da obra de Pannenberg na avaliação teológica do pluralismo religioso, cf. LÖSEL, S., *Wolfhart Pannenberg's reponse to the challenge of religious pluralism: the anticipation of divine absoluteness?*. In *Journal of Ecumenical Studies* (XXXIV/4), p. 499 et. seq.

algumas percepções fundamentais, que perpassam toda a sua obra. A primeira delas é que a revelação plena não acontece no princípio, senão no fim da história revelatória¹⁸. Depois, igualmente, ele afirma que a revelação na história é patente para todo aquele que tem olhos para ver, ou seja, possui caráter universal e seu sentido pode ser percebido, nos fatos que são anunciados pela tradição, de modo evidente¹⁹. Em terceiro lugar, Pannenberg afirma que a revelação universal da divindade de Deus não foi realizada na história de Israel, senão no destino de Jesus de Nazaré, o qual antecipa o fim e a destinação do homem²⁰. A ressurreição de Jesus, portanto, responde aos dois questionamentos principais lançados pelo idealismo alemão à pretensão de universalidade do cristianismo. A ressurreição é um fato histórico, singular, que possui caráter absoluto e, ao mesmo tempo, evento escatológico, não superável por nenhum outro, justamente por seu caráter antecipatório do fim da história²¹.

A partir dessa síntese da proposta fundamental de Pannenberg, cabe agora rever o tema da relação entre fé e razão, sempre permeado de tensões ao longo da história da teologia. Segundo nosso autor, deve-se deixar para trás qualquer formulação da relação entre fé e razão que possa parecer relação entre racionalidade (razão) e irracionalidade (fé)²². É preciso afirmar, antes do mais, que existem diversos tipos de razão e que o homem moderno é configurado a uma razão de tipo histórico. Esse modelo de razão procura o significado das coisas particulares no horizonte de totalidade do seu futuro. Isso significa que a razão histórica é orientada para o futuro, como de resto o é a fé, por causa de sua dimensão escatológica. Apesar de sua distinção, razão e fé estão em continuidade

¹⁸ PANNENBERG, W. *Rivelazione come storia*, p. 169 et. seq (2. tesi).

¹⁹ *Ibid.*, p. 173 et. seq (3. tesi).

²⁰ *Ibid.*, p. 179 et. seq (4. tesi).

²¹ Em diálogo com a filosofia pós-metafísica, e tendo como principal interlocutor M. Heidegger, J.-Y. Lacoste também propõe o evento pascal como resposta teológica a uma aporia da filosofia contemporânea aparentemente insolúvel: a protensão do homem para o horizonte absoluto da morte de um lado e a exigência de um Absoluto transcendente como postulado inscrito no modo de ser específico do espírito e que se manifesta, concretamente, na dimensão ética. A ressurreição opera uma reorganização radical das relações entre o espírito e o mundo, tornando possível a constituição de um discurso sobre o homem a partir de um lugar hermenêutico que se situa para além da morte: a nova vida do ressuscitado. Tendo como centro a realidade da páscoa, é possível pensar de modo original o tempo e a ultimidade ontológica da morte. O conceito de mundo, como englobante último da existência humana, cede lugar ao conceito de criação, em sua mais viva dimensão cristológica. Cf. LIMA VAZ, H.C., *Um itinerário para o Absoluto in Escritos de Filosofia III*. In: *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*, p. 255 et. seq.

²² PEDRAZZOLI, M. *Intellectus Quaerens Fidem: fede-ragione in W. Pannenberg*. Il problema della credibilità, con riferimento ai contributi di Rahner, Blondel e Pascal, p. 122 et. seq.

e não em contraste. A distinção está em que a fé encontra-se orientada para o futuro escatológico, surgido prolepticamente na história de Jesus e em seu destino. A fé, assim, leva à expressão o inexprimível pela razão.

Subordinada à questão da relação entre fé e razão, está aquela da relação entre fé e saber. A dificuldade desse problema reside no fato de que a relação entre fé e saber, posta de modo direto e imediato, não é solúvel, visto que não se verifica, de fato, em forma direta. Essa relação, assim apresentada, já representa uma abstração. A cognição da revelação de Deus na história que mostra a sua divindade deve ser o fundamento da fé. Contudo, embora o conhecimento da história seja modificado pela pesquisa e chegue-se, assim, a novas imagens dos fatos históricos, a fé continua idêntica a si mesma. Ela é independente das formas particulares de cognição da história, pois lança-se sobre o acontecimento mesmo e sobre o Deus que se revela nele. Assim, se é verdade que somente o conhecimento da revelação de Deus – ainda que por enquanto confuso e envolto em dúvidas – pode ser o fundamento da fé, também é verdade que só a confiança em Deus, que o segue, torna participante da salvação. Pannenberg afirma, por princípio, que uma inteligência da revelação, que a veja em oposição ao conhecimento natural, corre o perigo de confundir a revelação com um saber gnóstico secreto. Isso não significa que a fé seja supérflua para o conhecimento da revelação de Deus nos eventos que mostram sua divindade. Ao contrário, o estreito nexo entre revelação e salvação encontra-se manifesto exatamente aqui²³. Para o homem, criado em abertura para o mundo e, através desse, para Deus, a revelação significa salvação, cumprimento de sua destinação à comunhão com o Criador. Todos os bens salvíficos concretos oferecem a salvação na medida em que são mediações da comunhão com Aquele que não tem fim. Todavia, a revelação de Deus abre ao homem a possibilidade de uma nova comunhão com Ele somente quando lhe comunica força para não mais fechar-se em si mesmo e tornar-se aberto, ex-cêntrico. Nesse sentido, o caráter salvífico da revelação de Deus é conexo essencialmente com o seu caráter proléptico. Uma antecipação proléptica, histórica, da revelação escatológica de Deus é igualmente o apelo a uma escolha, possibilidade de participação na comunhão com Deus. Essa escolha se faz,

²³ PANNENBERG, W., *Intellezione e Fede*. In: *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 251 et. seq.

concretamente, na fé depositada sobre o futuro de Deus manifestado em Jesus Cristo.

2. 3. Cristologia e Antropologia

Para W. Pannenberg, a antropologização da idéia de Deus e a relativa concentração antropológica da oposição ateísta conferiram à antropologia teológica, na atualidade, o papel de teologia fundamental²⁴. Ele analisa os dados da antropologia desenvolvida por Max Scheler e percebe a relevância teológica do fenômeno da abertura ao mundo, demonstrando as razões que justificam a compreensão dessa realidade como expressão da referência do homem ao infinito que transcende e abarca todo dado finito. Esse horizonte infinito é o lugar último onde a auto-transcendência humana pode ver o seu cumprimento e a totalidade em direção à qual se volta em todos os seus confrontos com as coisas finitas. Assim, a resposta definitiva ao problema existencial do homem é Deus mesmo e o futuro que, por Ele, se abre ao homem que desenvolve uma atitude de confiança perante a vida. O futuro de Deus dá resposta ao problema do fenômeno da estrutura humana essencialmente aberta ao mundo e ao que há de vir. Esse problema, percebido e potencializado na filosofia da esperança de E. Bloch, encontra uma resposta satisfatória somente no plano teológico, visto que o primado do futuro e de sua novidade só são assegurados se o ‘regnum venturum’ está ontologicamente fundado sobre si mesmo e não somente confiado às tendências latentes no processo histórico²⁵. Para o teólogo, o reino que há de vir deve ser compreendido bíblicamente como o reino de Deus.

Segundo Pannenberg, o futuro ainda não foi pensado, na teologia cristã, como modo de ser de Deus, apesar da estreita afinidade que, na mensagem de Jesus, observamos entre Deus e o senhorio divino. Bloch ofereceu o instrumental filosófico para pensar o Deus bíblico como potência do futuro. Usar tal conceito para tentar uma definição de Deus não significa renunciar à sua eternidade, ainda que se deva reconceituá-la. Se Deus pode ser pensado como o futuro também do

²⁴ Id., *Discurso su Dio e critica ateistica*. In: *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 449 et. seq; Id., *Antropologia in prospettiva teologica*, p. 11 et. seq.

²⁵ Id., *Il Dio della speranza*. In: *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 431 passim-444; GIBELLINI, R., op. cit., p. 164 et. seq.

passado mais distante, então Ele existe antes do nosso e de qualquer outro presente, ainda se manifestará de modo definitivo a própria divindade somente no futuro do seu reino. Deus é aquele futuro que, com poder, se manifesta já em cada presente. A futuridade de Deus implica assim a sua eternidade.

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

Ora, a liberdade humana é garantida por Deus justamente porque é na comunhão com Ele, baseada sobre o dado de sua estrutura extática, que o homem realiza sua destinação, sua identidade. Segundo a perspectiva da antropologia cristã, o homem natural não é livre, pois sua não conformação à vocação de excentricidade, e conseqüente estruturação ego-cêntrica da vida, não permite que ele coincida com sua destinação²⁶. Para torná-lo livre, o homem tem necessidade de um ato que o liberte e o conduza ao verdadeiro eu. Para Pannenberg, esse conceito cristologicamente fundamentado de liberdade foi muitas vezes suplantado pelo conceito de liberdade de escolha. Por outro lado, na história do pensamento contemporâneo, a idéia de uma liberdade transcendental, antecedente a toda experiência concreta do sujeito, confrontou a concepção cristã de liberdade, fundada sobre a experiência salvífica de Deus em Cristo, que reconduz o homem à identidade consigo mesmo e com a sua destinação. Essa identidade, que o homem ainda não possui e que só pode encontrar para além de si mesmo, está em Deus e no novo Adão, no homem unido a Deus.

Para a fé cristã, Jesus, o homem novo, não se opõe simplesmente ao homem velho, natural. Ele é homem novo enquanto realiza em si a determinação

²⁶ PANNENBERG, W., op. cit., p. 116 et. seq.

inicial de um homem destinado à comunhão com Deus²⁷. Pode-se dizer que ele é homem novo por causa do seu modo absolutamente singular de viver a realidade do homem natural. Esse traço peculiar do ser humano de Cristo radicava-se na sua missão divina, na sua vocação de anunciar o reino iminente de Deus. É característico, antes de tudo, o seu modo de distinguir entre futuro de Deus e presente próprio. Ademais, Jesus empenhou todo o seu ser para transcender a si mesmo e inserir-se no futuro divino. Exatamente por causa dessa atitude, o futuro de Deus se fez nele presente. É o auto-transcender-se que caracteriza a concepção cristã de liberdade. Distinguindo-se de Deus e do seu futuro, Jesus realizava a própria missão divina em união com Deus. Essa é a origem histórica e a norma permanente daquilo que nos nossos dias recebe o nome de personalidade, se com esse termo se procura significar que o indivíduo não é pessoa só por si mesmo, mas como eu referido a um tu. Essa concepção dialógica da pessoa, pela qual o eu não é pessoa por si mesmo mas por outro de si mesmo, um tu, tem suas raízes no conceito de pessoa evoluído do contexto trinitário²⁸. Essa transposição do pensamento trinitário para a antropologia, que caracteriza o personalismo moderno, é deficiente quando, a constituir o eu na sua personalidade, está o tu dos relacionamentos inter-humanos e não mais Deus. O homem não pode e não deve deixar-se determinar pelo tu do seu próximo da mesma forma absoluta que Jesus demonstrava na sua confiança no futuro do Pai. Somente quando o tu inter-humano se distingue de Deus e, com o seu existir, se orienta a esse Deus dele distinto, o eu pode perceber presente o próprio Deus. Então, sobre o fundamento do tu inter-humano, constitui-se a personalidade, porque através do próximo chega ao eu o amor libertador de Deus, como fizeram experiência em Jesus aquelas pessoas que dele se aproximaram com fé.

Pannenberg afirma, portanto, que se deveria reconhecer à cristologia um significado constitutivo para a antropologia in genere²⁹. O significado essencial da revelação de Deus é a salvação dos homens, o cumprimento de sua destinação e do seu ser. Jesus, como revelação de Deus por força da sua ressurreição, é também a revelação do ser-homem do homem, da sua destinação à ressurreição e

²⁷ Id., *Il fondamento cristologico dell'antropologia Cristiana*. In: *Concilium* 9, p. 1074 et. seq.

²⁸ Id., *Teologia e Filosofia*, p. 100 et. Seq. ; Id., *O homem, imagem de Deus?* In: *Fé e Realidade*, p. 57 et. seq.

²⁹ Id., *Cristologia: lineamenti fondamentali*, p. 245 et. seq.

à comunhão com Deus como cumprimento de toda esperança humana. Essa linha de pensamento é lógica, visto que um evento de revelação totalmente descontínuo com a estrutura fundamental do homem e com sua destinação primeira não poderia oferecer nenhuma contribuição positiva ao problema da natureza humana, que acompanha a humanidade por todo o desenvolvimento da história. Que a história e o destino de Jesus, entendidos como revelação, sejam chamados a oferecer uma sua própria contribuição constitutiva ao problema do homem, não se manifesta no fato de que esses ponham um início absolutamente novo; é verdadeiro, ao contrário, que essa história e esse destino transformem, assumindo-a, a realidade já presente no homem e, assim, as perguntas que este levanta a respeito da própria natureza.

A cristologia, portanto, é necessária para uma auto-compreensão do homem. Esse, agora, é entendido como história orientada para o futuro aparecido em Cristo, e sua situação inicial e natural como abertura a essa destinação. Aqui se supõe que, com Jesus, apareceu no mundo vital do homem algo que lhe conferiu um novo conteúdo, não acessível de outro modo, e assim também uma nova compreensão do seu fim. Para Paulo, essa novidade consiste na vitória sobre a morte e na vida surgida com a ressurreição de Jesus. Essa nova vida é estavelmente ligada com a origem criadora de todo vivente, o Espírito de Deus: penetrado pelo Espírito, Cristo mesmo é, agora, espírito vivificante (1Cor 15, 45). A teologia patrística, que qualificava a imortalidade como um bem salvífico participado no segundo Adão, movia-se sem problemas nessa perspectiva paulina, especialmente quando, com Irineu, confutava a concepção platônica, segundo a qual a alma era por si mesma imortal. Só com Cristo abre-se ao homem a possibilidade de não morrer, não somente na alma mas também no corpo. Desse modo o homem é compreendido como história orientada para a vida que em Cristo se manifestou. À luz dessa esperança, também a vida e a morte, referidas agora à cruz de Cristo, são positivamente valorizadas como passo necessário para a glorificação na vida eterna³⁰.

³⁰ A respeito do problema da conciliação das idéias de imortalidade da alma e ressurreição e sua repercussão na teologia cristã, CULLMANN, O., *La inmortalidad del alma o la resurreccion de los cuerpos: el testimonio del Nuevo Testamento*.

Não podemos esquecer que, para Pannenberg, a ressurreição é o fundamento da fé que reconhece na história e no destino de Jesus o acontecimento da definitiva revelação de Deus na história³¹. Na tradição ocidental, dois conceitos interpretaram o além da vida mortal: a doutrina grega da imortalidade da alma e a esperança judaico-cristã da ressurreição dos mortos. A antropologia moderna, para Pannenberg, substituiu a doutrina da imortalidade da alma pelo conceito de abertura ao mundo como aquilo que distingue o homem dos animais. Esse dado da antropologia torna verdade razoável a ressurreição dos mortos, uma idéia que, através da religião persa, chegou ao judaísmo e, por esse, ao cristianismo e ao islamismo. Para o cristão, a esperança na ressurreição não é a simples expectativa por um futuro indefinido, mas sim algo concretamente definido pelo destino de Jesus de Nazaré. Por conta dessa esperança, a abertura ao mundo torna-se também abertura além da morte.

As primeiras comunidades cristãs interpretaram a ressurreição de Jesus como o primeiro ato da ressurreição universal dos mortos e do fim do mundo. Todas as primitivas afirmações a respeito da ressurreição de Cristo estão ligadas ao relacionamento desse evento com o fim próximo do mundo e com a ressurreição final. Por isso, os cristãos perceberam que, na ressurreição de Jesus, estava já presente o tempo do fim e que se confirmava, desse modo, a sua pretensão pré-pascal acerca do julgamento levado a efeito pelo Filho do homem, o qual se baseia sobre o testemunho dado diante dos homens a respeito do próprio Jesus³². A partir dessa compreensão, todo o agir salvífico de Jesus anterior à páscoa é interpretado como uma operação antecipada do juízo futuro. Jesus, o Messias, media o senhorio de Deus entre os homens, refundando o conceito do direito de Deus (que deve prevalecer no dia do juízo) com o conceito de amor, o qual derruba as barreiras entre Deus e os homens e entre os homens entre si. Com Jesus, acontece a virada da Lei ao Evangelho, da rigidez da lei à liberdade criadora do amor, que dá cumprimento à intenção do direito da lei, quebrando, contudo, a sua forma. O reino de Deus, que apareceu em Jesus, é o reino do verdadeiro direito fundado sobre o amor.

³¹ SEQUERI, P.A., *La storia di Gesù come rivelazione di Dio: ontologia della trascendenza e della immanenza di Dio nella cristologia di W. Pannenberg*, p. 202 et. seq.

³² PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 389 et. seq.

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

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

2.4. Igreja e Ecumenismo

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

A busca pela unidade dos cristãos tornou-se um desafio irrenunciável às igrejas do nosso tempo. Frente ao mundo, o empenho pela unidade transcende preocupações internas ao próprio cristianismo e assume o caráter de um serviço pela unificação da humanidade. Assim se expressava o Conselho Ecumênico das Igrejas Cristãs através dos pronunciamentos da Comissão de Fé e Constituição em Bristol (1967) e da Assembléia Geral em Upsala (1968)³³. Já nas alocações e estudos preparados por ocasião da Assembléia, notava-se que a percepção do diálogo ecumênico como serviço para a unidade mundial não poderia ser fruto de um superficial e entusiástico otimismo ético-social, mas deveria ser o corolário da compreensão desse mesmo diálogo como busca da concretização da identidade da igreja como “sinal da unidade futura da humanidade”. Certamente que a igreja não é um fim em si mesmo e que nela deve manifestar-se, já agora, a futura comunhão do Reino de Deus, que abraçará toda a humanidade renovada pelo juízo de Deus³⁴.

Essa compreensão do movimento ecumênico e de seu papel frente às necessidades de uma humanidade ferida pela discórdia é conforme ao espírito do Concílio Vaticano II que, na Constituição *Lumen Gentium*, afirma que a igreja é, em Cristo, “como um sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”³⁵. Em seu caráter sacramental está a impossibilidade de a igreja entender-se como um fim em si mesma, orientando-se, ao contrário, para o advento do Reino de Deus entre os homens. “A esperança do Reino tem como conteúdo a unidade da humanidade, isso é, a comunhão dos

³³ CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE. *Ecco, io faccio nuove tutte le cose*. In: *Enchiridion Oecumenicum* 5, p. 346 et. seq. O texto inclui a mensagem final da Assembléia, os relatórios das sessões e das comissões e documentos suplementares.

³⁴ PANNENBERG, W., *Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad*. In: *Etica y eclesiologia*, p. 247 et. seq.

³⁵ LG I, 1; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, op. cit., *Rapporti della prima sezione*, n. 19. Cabem aqui duas observações de cunho metodológico. Em primeiro lugar, sabemos que o modelo ecumênico proposto pelo Conselho Mundial das Igrejas Cristãs (CMIC) não coincide plenamente com a visão católica do ecumenismo. Aqui, para que possamos utilizar aquilo que é proposto pelo texto da IV Assembléia do CMIC, basta o ato de que a igreja católica também está empenhada no diálogo ecumênico e que, de forma genérica, as divisões entre aqueles que proclamam o senhorio de Jesus Cristo são um contra-testemunho para o mundo. Em segundo lugar, alertamos para o uso indiscriminado que fazemos dos termos igreja e igrejas ao longo de todo o trabalho. Esses termos explicitam a auto-compreensão que as comunidades cristãs têm de si mesmas, e não o conceito particularmente preciso que a igreja católica possui do termo. A respeito do relacionamento da igreja católica com o CMIC e suas concepções particulares do movimento ecumênico, são interessantes as palavras de R. Tucci em sua intervenção na IV Assembléia Geral, “Movimento Ecumênico, CEC e CCR” in *Ibid.*, n. 758-795.

homens na paz e na justiça. Como sinal eficaz dessa esperança, a igreja, enquanto fiel à sua origem e à sua essência divina, serve à justiça entre os homens”³⁶.

As cisões no interior do cristianismo, portanto, e as dificuldades em superar o afastamento entre as diversas confissões, são um impedimento para a realização da vocação da igreja a ser sinal diante da humanidade. O movimento ecumênico não pode ser entendido somente como o incômodo desinstalar de certas formas de organização das diversas comunidades, mas acima de tudo como uma necessidade até mesmo para a subsistência e credibilidade da igreja. Seu escopo é dar visibilidade, no mundo atual, àquela igreja, objeto de fé, capaz de ser sacramento de unidade diante de uma humanidade dividida³⁷.

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

“A unificação cristã, hoje, não é possível como superação da pluralidade das igrejas cristãs e suas tradições teológicas com o fim de promover uma nova uniformidade na doutrina e na constituição eclesiástica. A impossibilidade de tal uniformidade não constitui uma deficiência na situação ecumênica. Ao contrário: exatamente nela está a chance da compreensão e do acordo ecumênicos da cristandade. Se o complexo da cristandade, hoje, formasse uma igreja da unidade com doutrina rigorosamente unitária, com constituição hierárquica uniforme e liturgia única, tornar-se-ia uma ameaça para todas as religiões não cristãs. Essa seria exclusiva em direção ao exterior, na mesma medida em que seria uniforme no interior. Isso significa que tal igreja não poderia vir a ser sinal para a unidade da humanidade”³⁸.

Pannenberg considera que afirmar a igreja como sacramento, isto é, sinal eficaz do futuro comum da humanidade no Reino de Deus, ajuda a superar uma

³⁶ PANNENBERG, W., op. cit., p. 248.

³⁷ Ibid., p. 125 et. seq.

³⁸ Ibid., p. 249.

falsa alternativa na compreensão do que seria o empenho ecumênico³⁹. Para uns, a futura unidade da humanidade deve ser entendida só como promessa, ou seja, como obra de Deus que os homens devem simplesmente receber e acolher. Para outros, é mandato da igreja também produzir essa unidade. Para nosso autor, produzir a unidade não está nas mãos dos homens, mas esforçar-se por ela decorre do caráter sacramental da igreja, enquanto sinal eficaz dessa determinação futura da humanidade. No seu caráter de sinal, está a impossibilidade para a igreja de entender-se como fim em si mesma, orientando-se ao contrário para o advento do Reino de Deus entre os homens⁴⁰.

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

³⁹ Id., *¿Cristianos sin iglesia?*. In: *Ética y eclesiología*, p. 113 et. seq.

⁴⁰ LG I, 5.

3.

A Declaração Conjunta Sobre a Doutrina da Justificação

Após decênios de intenso diálogo entre a Igreja Católica e a Federação Luterana Mundial (FLM) a nível internacional, e entre católicos e luteranos de diversos países a nível local, pôde-se assistir em 31 de outubro de 1999, em Augsburg, a assinatura, por parte dos representantes das igrejas, de uma *Declaração Conjunta acerca da Doutrina da Justificação (DC)*. Apesar de não ter se constituído como tema específico em nenhuma das fases do diálogo católico-luterano internacional, a doutrina da justificação aparecia sempre implicada nas diversas conclusões de cada etapa e constatou-se, a partir dessas implicações, que era possível estabelecer um consenso a respeito de verdades fundamentais sobre a justificação.

Esse consenso vem expresso na DC, acompanhado de clarificações a respeito da diversidade de desenvolvimentos que a doutrina da justificação assumiu nas diferentes confissões. A DC recolhe e resume, de modo claro, os resultados obtidos ao longo das fases do diálogo ecumênico. Sobre essa base, o próprio texto da DC afirma que os distintos desdobramentos, peculiares a cada confissão, são compatíveis com o consenso alcançado, bem como se complementam como instâncias críticas, capazes de desempenhar um papel positivo na compreensão daquilo que é fundamental a respeito da justificação (DC 40-42). As diferenças que permanecem são consideradas explicações diversas das mesmas afirmações centrais.

Analisaremos a DC sob três aspectos. Inicialmente vamos reconstituir o percurso histórico-teológico que plasmou o texto. Depois, veremos em que consiste o consenso alcançado e, num terceiro momento, vamos acompanhar o documento na análise de ambas as tradições teológicas a partir das verdades fundamentais nele afirmadas.

3.1. Percurso histórico do diálogo católico-luterano

Nosso objetivo, nessa secção, é analisar as condições que tornaram possível um acordo fundamental como aquele que vem expresso na DC. O próprio documento enumera, entre essas razões, a “acolhida dos resultados da pesquisa bíblica e percepções da história da teologia e dos dogmas” (DC 13). Isso significa que uma mudança no método teológico foi necessária para a consecução do consenso. Até o século XX, a menção a textos confessionais, ou mesmo a autores, de tradições distintas era acompanhada, freqüentemente, pela abordagem controversista própria do método apologético. Entender e interpretar significavam, acima de tudo, delimitar diferenças e afirmar polêmicas. O movimento ecumênico, que originalmente não é fruto do ambiente acadêmico-teológico, obrigou as igrejas, de diversos modos, a reformular a própria autocompreensão confessional, partindo de uma nova relação, agora concebida em termos mais positivos, com as demais confissões. Aquilo que é determinante para a fé de uma comunidade, para uma fé que se sente referida a essa comunidade e se mostra responsável em relação a ela, é descoberto não simplesmente pela contraposição polêmica, mas também pelo diálogo. A primeira questão histórico-teológica que se levanta a respeito do diálogo católico-luterano, portanto, é uma questão de método.

3.1.1. Metodologia teológica e diálogo ecumênico

Com o desenvolvimento do movimento ecumênico, tem-se buscado encontrar métodos de abordagem teológica – seja no que se refere ao testemunho bíblico como no que se refere a textos de referência confessional – capazes de favorecer a mútua compreensão. Embora o confronto permaneça ainda inevitável, a experiência ecumênica tem gerado esperança ao olhar a diversidade à luz de uma hermenêutica da unidade, utilizando os métodos comparados, cristológico, contextual, entre outros⁴¹. Um instrumento prático importante para atingir os objetivos do movimento ecumênico e para concretizar uma metodologia renovada

⁴¹ O método comparado constitui-se “num método simples de auto-explicação e de comparação sem levantar o problema de quem tem razão ou não tem”. O método cristológico afirma a convicção de que, no diálogo ecumênico, “se procurarmos nos manter mais unidos a Cristo, nos aproximaremos mais uns dos outros”. Já o método contextual procura entender a diversidade teológica também a partir de seus pressupostos existenciais, históricos e sócio-culturais. Cf. VERCRUYSSSE, J., *Ecumenismo*. In: LATOURRELE, R.; FISICHELLA (org.), *Dicionário de Teologia Fundamental*, p. 423 et. seq.

é o diálogo teológico. O Concílio Vaticano II aceitou-o baseado no fundamento da eclesiologia de comunhão⁴². Embora não estejam ainda em plena comunhão, as igrejas consideram-se como igrejas-em-relação, como igrejas-em-diálogo, devido ao seu compromisso ecumênico. As raízes do diálogo encontram-se antropologicamente na dignidade e na natureza social da pessoa humana e eclesiologicamente na convicção da ação do Espírito de Deus para além das fronteiras de cada comunidade.

Depois do Concílio, criou-se uma espessa rede de diálogos bilaterais, em que a igreja católica se envolveu não só a nível internacional, mas também nos planos regional e nacional, tanto em caráter oficial como, eventualmente, permitindo a participação de alguns membros em caráter privado. Existem cerca de 130 comissões de diálogo dessa espécie no mundo todo. Chamam-se bilaterais porque, diferentemente dos multilaterais, reúnem-se representantes de apenas duas tradições, confissões ou igrejas, o que permite um confronto mais comprometido e centralizado em temas controversos entre os interlocutores⁴³.

Em relação à relevância do diálogo para a vida das igrejas, permanece ainda hoje o problema da recepção dos resultados⁴⁴. Deve-se aqui distinguir dois aspectos que podem, eventualmente, manter certa tensão entre si. Há uma reação espontânea entre os fiéis por conta do valor simbólico do diálogo, ainda que essa possa ser positiva ou não. Há, além disso, uma recepção oficial e jurídica da autoridade eclesiástica, convidada a dar seu parecer e tirar, se necessário, conseqüências para a prática ordinária. A verdade obriga a dizer que muitas vezes essa resposta é adiada até inexistir totalmente. Os resultados documentados nos textos redigidos pelas comissões encarregadas de conduzir o diálogo, na quase totalidade dos casos, perdem assim a sua força, parecendo refletir, simplesmente, a opinião dos participantes. Não se pode negar que a discrepância entre a recepção espontânea e a oficial não raro produz descontentamentos e tensões na vida

⁴² LG 15-16.

⁴³ Para um elenco e histórico das relações bilaterais e multilaterais em que está empenhada a Igreja Católica, cf. NEUNER, P., *Teologia Ecumenica*, p. 158 et. seq.

⁴⁴ A respeito do problema da recepção dos resultados do diálogo ecumênico, cf. *Ibid.*, p. 276 et seq. Sobre o processo de recepção no diálogo católico-luterano, cf. RUSSOTTO, M., *Le relazioni cattolico-luterane: la ricezione dei risultati del dialogo*. In: VV. AA., *Le relazioni cattolico-luterane a tre decenni dal Vaticano II*, p. 95 et. seq.

eclesial. De todo modo, isso não impediu o diálogo ecumênico de exercer uma profunda influência nas igrejas e de suas aquisições receberem certo reconhecimento no interior das teologias confessionais. Contudo, esse mesmo diálogo permanece incompleto em seus objetivos até que as igrejas, que conferiram mandato para a sua realização, não se pronunciem sobre os resultados obtidos. Nesse caso, a DC realizou com sucesso a recepção eclesial dos resultados do diálogo católico-luterano.

Outro fator, ainda de ordem metodológica, que se configura como um desafio para o diálogo teológico ecumênico, é reconhecer de que maneira é possível conciliar a necessária e almejada unidade com uma diversidade admissível e legítima. Essa questão envolve dois níveis.

Em primeiro lugar, devemos recordar que o diálogo ecumênico é diálogo entre formas de se fazer teologia⁴⁵. A maneira como o teólogo se aproxima da verdade revelada é profundamente condicionada pela vida da comunidade eclesial na qual está inserido e que determina sua identidade como cristão e como teólogo. A teologia conhece um espaço eclesial concreto a partir do qual resulta eclesialmente orientada, ou seja, configura-se como teologia confessional. No caso da doutrina da justificação, tal como a teologia católica, também a protestante sente-se particularmente vinculada às formulações teológico-dogmáticas do século XVI. A tensão entre identidade e abertura ao diálogo é particularmente visível no que se refere à abordagem desses enunciados dogmáticos, e portanto normativos, que foram formulados em contexto de polêmica. Ao revisitar esses textos, cumpre ao teólogo, envolvido num compromisso ecumênico, distinguir se os conceitos e a forma de pensamento referenciais para a teologia de uma certa época histórica, e assumidos nas expressões eclesiais da fé, devem ser necessariamente mantidos na mesma forma ou se podem existir conceitos e formas de pensamento de qualquer modo equivalentes. A essas interrogações, a DC responde de algum modo, referindo-se praticamente à questão de fundo que dividiu a cristandade ocidental no século

⁴⁵ Um artigo esclarecedor a respeito da relação entre reflexão teológica e ecumenismo é KÜHN, U., *O empenho ecumênico da dogmática*. In: NEUFELD, P. (Org.), *Problemas e Perspectivas da Teologia Dogmática*, p. 175 et. seq.

XVI e não em linha de princípios, através da elaboração de uma teoria da historicidade das formulações dogmáticas.

Em segundo lugar, os modelos de articulação do binômio unidade-diversidade são condicionados pelas convicções eclesiológicas peculiares de cada parceiro do diálogo⁴⁶. Saber que tipo de diversidade é suportada pela unidade já atuada é uma questão relativa aos critérios de cada parceiro.

Em conformidade com o artigo 7 da Confissão de Augsburgo, a tradição luterana ensina que, para a verdadeira unidade da igreja cristã, é suficiente que o evangelho seja pregado unanimemente segundo sua pura compreensão e os sacramentos sejam administrados em conformidade com a palavra divina. O que aparece como um princípio um tanto formal, na realidade, para os reformadores, tem um conteúdo bastante concreto, concernente à justificação exclusivamente pela fé e à instituição divina dos sacramentos. Para a tradição protestante, portanto, a unidade da igreja exige a concordância a respeito desses pontos essenciais da fé, abrindo grande espaço para a concretização das formas institucionais da comunidade. A grande diversidade institucional das igrejas, enquanto entidades históricas, não pode destruir a unidade fundamental da igreja, baseado num real acordo sobre a fé e os sacramentos.

Antes do Concílio Vaticano II, a igreja católica considerava a restauração da unidade como um retorno à única verdadeira igreja de Cristo, “à sé apostólica, fundada na cidade que Pedro e Paulo consagraram com seu sangue”⁴⁷. O Vaticano II colocou um outro elemento de comunhão, mais inclusivo, no centro de sua eclesiologia, afirmando em UR 3: “Os que crêem em Cristo e recebem devidamente o batismo estão constituídos numa certa comunhão, ainda que imperfeita, com a igreja católica. E também, justificados no batismo pela fé, são incorporados a Cristo e, por isso, com razão, recebem o nome de cristãos e pelos filhos da igreja católica são reconhecidos como irmãos no Senhor”. A plena comunhão só é reconstituída quando os cristãos, “tendo o mesmo Espírito de

⁴⁶ O modelo de “diversidade reconciliada” é um dos modelos de comunhão propostos no diálogo ecumênico, de modo especial no âmbito da FLM. Uma definição sucinta desse modelo encontra-se em VERCRUYSSSE, J., *Introdução à Teologia Ecumênica*, p. 113 et. seq.

⁴⁷ Cf. PIO XI, *Mortalium Animos*, DH 3683.

Cristo, aceitam integralmente a organização da igreja e todos os meios de salvação nela instituídos e, em seu corpo visível, são unidos com Cristo, que a dirige mediante o sumo-pontífice e os bispos”. Os critérios católicos para uma pluralidade que não traia a identidade, portanto, incluem a questão da ordenação ministerial na igreja.

Além disso, a busca da unidade das igrejas faz surgir várias questões específicas, de natureza hermenêutica. São relacionadas aos pressupostos teológicos, antropológicos e eclesiológicos divergentes que, com frequência, foram se sedimentando de modo polêmico e controverso um ao outro. Com relação a isso, podemos afirmar que, certamente, uma confissão é um relatório vinculativo da própria fé perante Deus e os homens e se constitui, assim, na garantia da identidade de uma igreja. Contudo, toda formulação dogmática confessional conhece também a sua provisoriedade; carrega os traços de uma situação concreta, mediante conhecimentos e meios expressivos próprios de um determinado tempo, e responde a provocações, geralmente, bastante específicas. Podemos dizer, portanto, que um texto confessional deve ser compreendido não simplesmente como ponto de chegada ao término de uma elaboração conflitiva, mas também como ponto de partida para novas reflexões, de modo especial nesses tempos marcados por uma hermenêutica da unidade, no contexto do movimento ecumênico. Mesmo que um determinado enunciado tenha sido assumido por uma igreja no caráter vinculante de profissão de fé, ele continua sua história. Dentro de seu verdadeiro sentido, ele pode vir a ser explicitado de maneira mais profunda, purificado de involuntárias ambigüidades que nele se tenham imiscuído e, das quais, épocas anteriores talvez não tenham tido consciência. Um enunciado confessional pode ser focado num cotejo mais estreito com outras verdades de fé, resultando daí uma visão mais nítida do seu sentido e de seus limites, de seu alcance e de sua importância.

Essa mudança de perspectiva não significa uma volta atrás, uma abrogação da própria identidade, mas sim uma percepção nova com vistas ao futuro,

adentrando na plenitude de sentido do enunciado e na sua unidade com o todo único da fé, em seus fundamentos últimos⁴⁸.

3.1.2. A categoria de ‘consenso diferenciado’ como chave metodológica da DC

O movimento ecumênico tem caminhado, cada vez mais, nos últimos quarenta anos, na convicção da possibilidade da unidade da fé sem a necessidade de um consenso doutrinário em sentido tradicional. A afirmação de que a unidade da fé e o contraste no modo de expressá-la não devem, necessariamente, excluir-se, é fruto da compreensão da provisoriedade de toda formulação teológica. Essa compreensão, por sua vez, tem como motivo teológico de fundo a consciência escatológica da tradição cristã, que suporta em si mesma diversas formas de interpretação da fé, devido à defasagem entre a atual situação do homem peregrino e a manifestação final da verdade da revelação. Tornam-se possíveis, assim, formulações comuns daquilo que se confessa em comum, apesar de persistir uma pluralidade de perspectivas, não mais exclusivas mas compatíveis e complementares entre si. A DC afirma que:

“A compreensão da doutrina da justificação exposta nessa DC mostra que entre luteranos e católicos existe um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação. À luz desse consenso, as diferenças remanescentes na terminologia, na articulação teológica e na ênfase da compreensão da justificação descritas nos parágrafos 18 a 39 são aceitáveis. Por isso, as formas distintas pelas quais luteranos e católicos articulam a fé na justificação estão abertas uma para a outra e não anulam o consenso nas verdades básicas” (DC 40)

O acordo proposto pela DC possui o caráter de um ‘consenso diferenciado’ (concordia discors) entre as duas maneiras de tratar o tema, a católica e a

⁴⁸ Cf. FEINER, J.; LOEHRER, M., *Mysterium Salutis, Compêndio de Dogmática Histórico Salvífica I/3, Teologia Fundamental, Revelação e Igreja*, p. 213 et. seq. ; LADARIA, L., *O que é um dogma? O problema do dogma na teologia atual*. In: NEUFELD, P. (Org.), *Problemas e Perspectivas da Teologia Dogmática*, p. 81 et. seq.

luterana⁴⁹. Nessa secção, procuraremos explicitar o alcance e os limites desse tipo de consenso.

A idéia de um consenso diferenciado, entendida como categoria fundamental para o diálogo ecumênico, nasceu a partir das dificuldades que se apresentavam nos diálogos bilaterais (não só entre católicos e luteranos). Nas reflexões sobre um determinado ponto doutrinal, observava-se muitas vezes uma convergência muito significativa que, contudo, não escondia divergências que pareciam insuperáveis. A partir dessa constatação, segundo H. Meyer⁵⁰, um consenso diferenciado está baseado sobre três pressupostos fundamentais. Em primeiro lugar, é claro que a unidade ou a plena comunhão entre as igrejas exige consenso. E vice-versa, quando há o consenso, existe unidade e essa deve ser declarada e vivida. Em segundo lugar, a verdadeira unidade pode ser alcançada só a partir de um consenso que corresponda à natureza da unidade eclesial. Por fim, o consenso e a sua busca não devem de modo algum anular as diferenças mas, ao contrário, incluir um espaço calculado e garantido para a sua sobrevivência, através de uma distinção entre aquilo que exige unanimidade e aquilo em que pode prevalecer a liberdade. Nesse espaço são permitidas, permanecendo cheias de significado, as diferenças, a variedade e a diversidade.

A possibilidade de um consenso diferenciado, portanto, deseja corresponder à natureza da unidade na igreja, que não se identifica com uniformidade. Funda-se sobre uma hermenêutica precisa, que distingue entre ‘res’ e ‘verba’, a verdade e as formulações que a expressam. Nesse sentido, nenhum sistema teológico pode ser fechado, impermeável, mas deve abrir-se para um mais profundo conhecimento da revelação de Deus. Aplicada ao acordo católico-luterano, a idéia de um semelhante consenso significa, antes de tudo, um assentimento comum às verdades fundamentais acerca da justificação. Segundo o próprio texto da DC, não existe entre as expressões teológicas das igrejas

⁴⁹ Os documentos ecumênicos expressam diversos níveis nos resultados alcançados: convergência (no caso, por exemplo, do documento Batismo, Eucaristia, Ministério), acordo (o ARCIC I) e consenso (no caso da DC). A categoria de consenso é agora compreendida como “consenso diferenciado”, pois supõe que o acordo alcançado no conteúdo não anula distintas expressões e tradições dos parceiros do diálogo. Cf. *Ibid.*, p. 276 et. seq.

⁵⁰ Cf. HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*. Studio sul dialogo teológico cattolico-luterano, p. 338 et. seq.

nenhuma diferença que torne impossível uma comum confissão de fé em pontos essenciais. São reconhecidas, por outro lado, diferenças de linguagem e desenvolvimentos que impedem que se fale de um consenso pleno, a não ser no caso de um dos parceiros do diálogo ser submetido pelo outro. Em uma palavra, a DC deseja ser uma aplicação concreta do princípio “unidade de fé sem uniformidade teológica”.

Um consenso como o que foi alcançado, portanto, não significa que se vão deixar de lado as afirmações próprias de cada tradição. As diversas formulações são, não só legítimas, mas cheias de significado. O distinto desenvolvimento católico e luterano da fé na justificação preserva e contém o testemunho do único evangelho de Cristo e não coloca em perigo, portanto, o acordo naquilo que é fundamental.

De tudo isso, a DC implica, na prática, uma reinterpretação dos anátemas contidos nas profissões de fé do século XVI. Desde o início do diálogo católico-luterano, era claro que as excomunhões recíprocas com respeito ao artigo da justificação eram um obstáculo para se chegar a um acordo e a uma comunhão de fé. Já a partir do Relatório de Malta, contudo, um consenso substancial sobre essa doutrina sugeriu a revisão de tais condenações. Do fato de elas estarem em vigor, portanto, dependia a amplitude e a importância do consenso mesmo.

A DC assumiu os resultados das pesquisas do diálogo bilateral na Alemanha e constatou que as excomunhões de então não se referem à doutrina da contraparte, assim como atualmente se apresenta. As condenações, contudo, “conservam o significado de advertências salutares, que devemos observar na doutrina e na prática” (DC 42). Ainda que os diferentes desenvolvimentos da doutrina da justificação tenham o papel positivo de ampliar os horizontes de compreensão da mesma, os anátemas preservam a fé na justificação de qualquer unilateralidade ou exagero. As condenações do Concílio de Trento, de uma parte, e aquelas dos escritos confessionais luteranos, por outra, definem os limites de uma legítima pluralidade na interpretação da doutrina.

Por fim, uma importante característica da DC é o seu caráter vinculante, por ter sido firmada pelas autoridades eclesiásticas competentes para representar suas igrejas. Apesar de não conter nada de novo no que se refere ao conteúdo, além daquilo que já havia sido assumido nas diversas fases do debate católico-luterano, a DC possui um caráter típico, pois representa a recepção dos resultados do diálogo pela autoridade das igrejas.

3.2. O itinerário do diálogo católico-luterano

Passamos agora a situar a DC no contexto do diálogo bilateral católico-luterano. Nosso objetivo é dar um breve panorama histórico desse diálogo e pontuar, em suas fases, as principais contribuições a respeito do problema da justificação.

3.2.1. O diálogo a nível internacional

O início do diálogo teológico entre a Igreja Católica Romana e a FLM é fruto dos trabalhos de um grupo misto, reunido em Estrasburgo nos anos 1965/66, cujo objetivo era definir como os contatos já existentes entre as igrejas poderiam continuar e intensificar-se⁵¹. O documento final elaborado por esse grupo, chamado Relatório de Estrasburgo, evidenciava a necessidade de intensificar as relações oficiais entre as igrejas. Ele também indicava diversos temas para discussões teológicas futuras: a Palavra de Deus; a presença de Cristo na igreja; a cristologia; a pneumatologia; a justificação e a santificação; problemas de cunho missionário e pastoral. No interior da problemática ligada à justificação e à santificação, o documento propunha o estudo das seguintes questões: lei e evangelho; significado do pecado; fé batismal e justificação; sacramentos como meios da graça. Por fim, recomendava-se a criação de duas comissões mistas de estudo a nível internacional; uma sobre “o evangelho e a igreja” e outra sobre “a teologia do matrimônio e o problema dos matrimônios mistos”. No ano de 1967, o então Secretariado para a Unidade dos Cristãos e o comitê executivo da FLM

⁵¹ Para um histórico do diálogo católico-luterano e a assinatura da DC, cf. Ibid.; MAFFEIS, A., *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*; FERRARO, F.; RICCA, P., *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione*; MAFFEIS, A., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese*.

constituíram a primeira comissão mista. A segunda comissão terminou por tornar-se trilateral, com a adesão da Aliança Reformada Mundial, dando origem a um documento publicado em 1976.

O tema da primeira comissão, “o evangelho e a igreja”, por si só indica o campo das pesquisas. O entendimento das relações entre evangelho e igreja é, em última análise, o critério global pelo qual se diferenciam as duas tradições. A comissão, contudo, buscou uma nova análise das diferenças confessionais, à luz das mais recentes aquisições bíblico-teológicas e da história da igreja, e sobre as bases da nova perspectiva aberta pelo Concílio Vaticano II. Os resultados desse primeiro ciclo de estudos foram recolhidos no documento “O Evangelho e a Igreja”, também conhecido como Relatório de Malta, publicado em 1972. Embora a justificação não constituísse o tema exclusivo desses estudos, sua importância é colocada em relevo pela afirmação, contida no documento, de um amplo consenso entre luteranos e católicos a respeito de verdades fundamentais sobre a questão.

O documento se refere explicitamente ao tema da justificação de modo breve. Quando afirma um consenso entre os parceiros do diálogo, esse pode ser percebido através de três afirmações básicas: que o dom salvífico de Deus para o crente não é dependente de nenhum condicionamento humano; que o fato da justificação não se limita à remissão individual dos pecados e não é uma mera declaração extrínseca de justiça sobre o pecador; que, através do anúncio da justificação, vem ao pecador, como uma realidade que o abraça, sua justificação diante de Deus, realizada uma vez por todas no evento de Cristo e que, assim, fica fundada a sua nova vida. O Relatório também afirma que a doutrina da justificação “pode ser entendida como expressão global do evento salvífico”. Ao mesmo tempo, reconhece que tal evento, “testemunhado no Evangelho, pode ser expresso de forma plena também por outras idéias presentes no Novo Testamento, tais como reconciliação, liberdade, redenção, nova vida, nova criação”⁵². Expressando-se assim, o documento distingue entre a realidade da justificação (a obra redentora de Deus realizada na morte e ressurreição de Jesus Cristo e

⁵² COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA-ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *II Vangelo e la Chiesa*, n. 27.

atualizada na vida individual pela fé) e a doutrina da justificação (uma expressão teológica dessa realidade).

Cabe ainda ressaltar que o Relatório de Malta levanta questões que serão o centro dos estudos do segundo ciclo do diálogo. No que se refere ao problema da justificação, serão enfrentadas implicações eclesiológicas, tais como a compreensão da igreja como “instituição da liberdade”; a relação entre instituição eclesial e anúncio do evangelho e a ministerialidade da igreja a partir da função crítica dessa linguagem. A segunda etapa do diálogo aprofundou o tema do papel da igreja na recepção e na mediação da salvação gratuita e incondicionada e teve início em 1973. Os estudos dessa fase deram origem a seis documentos de alta qualidade teológica e ecumênica. Dois deles eram de caráter dogmático e, de certo modo, davam continuidade à reflexão iniciada no ciclo precedente: “A Ceia do Senhor” (1978) e “O Ministério Pastoral na Igreja” (1981). Um outro documento foi dedicado aos modelos de unidade da igreja, “Caminhos para a Comunhão” (1980). Duas declarações faziam uma reavaliação histórica: “Todos Juntos Sob o Mesmo Cristo”, por ocasião dos 450 anos da Confissão de Augsburgo (1980) e “Martinho Lutero, Testemunha de Cristo”, no quinto centenário do nascimento do Reformador (1983). E, por fim, essa segunda fase foi concluída em 1984, com a aprovação do documento, publicado em 1985, chamado “A unidade que está diante de nós: modelos, formas e etapas da comunhão eclesial católico-luterana”.

O documento “Todos sob o mesmo Cristo” afirma que “na doutrina da justificação, ponto decisivo para os reformadores, percebe-se um amplo consenso. Somos aceitos por Deus e recebemos o dom do Espírito Santo, que renova os nossos corações, nos dá força e nos torna capazes de boas obras, só por graça e pela fé na salvação operada por Cristo e não por nossos méritos”⁵³. Até a conclusão da segunda fase do diálogo, as afirmações apresentadas como indicadores de um consenso sobre a justificação têm, todas elas, um caráter genérico. Isso fazia parte da metodologia adotada desde a primeira etapa, a fim de tratar de temas mais vastos. A terceira etapa, contudo, foi especialmente dedicada às relações entre eclesiologia e justificação. Ela teve início em 1986 e terminou em 1993, com a aprovação de um documento denominado “Igreja e Justificação”.

⁵³ *Tutti Sotto uno Stesso Cristo*, n. 14 in EO

O texto tem como chave o significado da igreja à luz da justificação, enquanto essa provém do anúncio e da acolhida do evangelho.

As etapas anteriores já haviam deixado claro que um dos problemas centrais do diálogo era a compreensão da natureza da igreja como instrumento no plano divino da salvação. Para a terceira fase de debates, a comissão mista preparou para si um documento de trabalho, especificamente dedicado à possibilidade de um consenso real sobre a justificação, o que seria fundamental para enfrentar o tema central. A doutrina da justificação, como premissa para um diálogo de cunho eclesiológico, foi abordada sob três aspectos.

Em primeiro lugar, recordou-se que o tema já havia sido indicado na primeira fase como objeto de trabalhos futuros. Já ali havia sido demonstrada a importância de verificar como as diferenças que permanecem na interpretação da doutrina da justificação podem ser articuladas a partir de um consenso. Para que isso fosse tornado real, seria preciso analisar as críticas que contestavam a possibilidade de um acordo desse tipo e aprofundar as bases bíblicas da questão.

Em segundo lugar, foram apresentados oito campos específicos para a compreensão da doutrina da justificação, a partir dos quais se afirmava um consenso real e que não eram colocados em questão pelas diferenças que permaneciam. Esses pontos eram, basicamente:

- a obra da justificação alcança o homem enquanto pecador. Deus justifica o pecador gratuitamente, em virtude da obra salvífica de Jesus Cristo e no Espírito Santo. Todo homem necessita dessa ação misericordiosa de Deus e não pode merecê-la de nenhum modo.
- o pecador é incapaz de salvar-se e justificar-se por si próprio e nem ao menos pode voltar-se para Deus sem o seu auxílio.
- a justificação é gratuita. A passagem da injustiça para a justiça é obra exclusiva de Deus.

- a justificação se dá como realidade externa e interna. Mediante a justificação, o pecador é declarado justo diante de Deus e realmente modificado por Ele.
- no homem justificado permanece uma tendência para o mal.
- o pecador é justificado somente por fé, à qual se associam a caridade e a esperança.
- o homem tocado pela graça justificante crê na misericórdia de Deus e espera que Ele leve a pleno cumprimento a obra da salvação.
- a justificação não pode ser merecida de nenhum modo. Mas Deus, fiel à sua promessa, não nega aos justos a recompensa eterna, que permanece sempre um dom, completamente dependente da graça de Deus.

Nesses oito pontos, o instrumento de trabalho recolheu os resultados dos diálogos precedentes. Essa apresentação permitia ver, na possibilidade de um consenso, uma comunhão de fé cheia de tensões.

Por fim, em terceiro lugar, seria preciso definir o significado do consenso alcançado. Devido à função crítica da doutrina da justificação, sempre recordada pela parte luterana, afirmar um consenso só seria algo credível na medida em que se apontasse também para aplicações no anúncio e na prática das igrejas. Talvez por causa disso o documento final dessa etapa fale pouco sobre a justificação em si e concentre-se sobre a problemática eclesiológica.

O documento final da terceira fase do diálogo, “Igreja e Justificação”, é composto de cinco capítulos. O primeiro deles, ‘Justificação e igreja’, descreve as relações recíprocas entre essas duas realidades que são verdades de fé, radicadas no mistério de Cristo e da Trindade. O capítulo segundo, ‘A origem permanente da igreja’ e o terceiro, ‘A igreja do Deus uno e trino’, desenvolvem uma eclesiologia ecumênica. Após uma ampla reflexão sobre o fundamento da igreja no evento global de Cristo, segue-se uma descrição da realidade eclesial com a ajuda de três imagens bíblicas (povo de Deus, corpo de Cristo e templo do

Espírito) que expressam a relação profunda entre igreja e Trindade. Dessas imagens bíblicas, o documento passa à categoria de *communio/koinonia* aplicada à igreja.

O quarto capítulo, ‘A igreja, recebedora e mediadora da salvação’, aprofunda em particular as relações entre justificação e igreja. Com os conceitos de ‘congregatium fidelium’ e ‘sacramentum salutis’, deseja-se evidenciar dois aspectos da igreja no receber e transmitir o dom da salvação. A reflexão desse capítulo inclui ainda os problemas da igreja visível/oculta e da santidade/pecabilidade da igreja. Essas considerações são a base para se aplicar o princípio crítico da doutrina da justificação ao ensinamento e à práxis eclesial, em questões tais como a da continuidade institucional da igreja; o ministério ordenado como instituição na igreja; a função magisterial do ministério eclesiástico e sua função jurisdicional.

O último capítulo, ‘Missão e realização da igreja’, desenvolve a questão do mandato missionário que se realiza através da evangelização, do culto e do serviço aos homens. Numa segunda parte do capítulo se desenvolve a dimensão escatológica da igreja. A terceira fase do diálogo internacional católico-luterano confirmou os resultados das etapas precedentes no que se referia a um consenso de base sobre a justificação. Além disso, aplicou à problemática eclesiológica uma série de elementos desse consenso de base. Ainda que recordando as muitas diferenças que permanecem (divergências quanto à sacramentalidade da igreja, o ofício episcopal e o papel do magistério, por exemplo), o documento afirma que elas não anulam um consenso de fundo: a eclesiologia de ambas as igrejas está fundamentalmente em harmonia com os aspectos essenciais da doutrina da justificação. Essa constatação abriu caminho para a formulação da DC.

É necessário, ainda, fazer referência a dois diálogos bilaterais a nível nacional, cujas conclusões foram amplamente utilizadas pela comissão mista internacional: o diálogo nos Estados Unidos e na Alemanha.

3.2.2. O diálogo a nível regional, nos Estados Unidos e na Alemanha

O início do diálogo oficial nos Estados Unidos remonta a julho de 1964, quando representantes do comitê nacional americano da FLM e da comissão episcopal católico-romana dos Estados Unidos para os diálogos ecumênicos encontraram-se para definir o plano de trabalho da primeira comissão teológica conjunta. Como objetivo do futuro diálogo, propuseram um exame sistemático das verdades fundamentais da fé cristã, evitando, a princípio, questões mais polêmicas. O método utilizado seria o de aprofundar o diálogo naquelas áreas nas quais já havia um acordo relativamente certo e movê-lo, gradativamente, para aquelas onde o desacordo histórico era notável e fonte de divisões. Deve-se observar, igualmente, que os interlocutores, conscientes das diferenças de linguagem entre as duas tradições, procuraram sempre delinear os problemas propostos submetendo as discussões a uma linguagem mais conforme ao testemunho bíblico.

A sétima fase de colóquios da comissão mista (1978-1983) foi dedicada exclusivamente ao tema da justificação⁵⁴. Pela primeira vez, desde as disputas de Worms e Hagensburgo (1540-1541), o tema era tratado em um diálogo oficial entre as distintas confissões. Para que isso fosse possível, foi preparado um volume especial de estudos bíblicos sobre a noção de justificação na Escritura, bem como outros de caráter histórico e teológico sobre o desenvolvimento das diversas etapas de uma teologia da justificação, bem como de seu ensino recente nas igrejas. Sobre esses estudos, a comissão conjunta preparou o documento “Justificação pela fé”. O objetivo principal do documento é eliminar os obstáculos para uma proclamação comum da mensagem da justificação, visto que essa é, em primeiro lugar, uma realidade que deve ser proclamada na palavra e no sacramento.

O documento se divide em três partes, que descrevem a história do problema, a interpretação da mesma e as perspectivas de reconstrução. A primeira parte é a mais longa e oferece uma visão panorâmica da doutrina da justificação na teologia medieval, na teologia dos reformadores e no Concílio de Trento.

⁵⁴ Apesar de o documento final sobre os debates a respeito da justificação ser de 1983, a resposta oficial e a consideração do seu conteúdo por parte das autoridades eclesiásticas aconteceu só em 1990 para a igreja católica e em 1991 para a luterana. Cf. HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*. Studio sul dialogo teológico cattolico-luterano, p. 118 et. seq.

Segue-se uma breve apresentação dos desenvolvimentos recentes, tanto da parte católica quanto da luterana.

A segunda parte apresenta uma análise do pensamento teológico moderno, expondo de modo particular as diferenças na linguagem e nos modelos utilizados para explicar a justificação. De modo particular, são apresentados seis pontos onde as diferenças na interpretação da doutrina têm sido potencializadas no interior das duas tradições: a linguagem forense da justificação; a pecaminosidade do justo; a suficiência da fé; o mérito; a satisfação; os critérios de autenticidade da mensagem e práxis das igrejas, oferecidos pela doutrina da justificação.

A terceira parte do documento apresenta as perspectivas para a reconstrução de uma confissão de fé comum. Começa com um estudo bíblico que conduz à afirmação da existência de convergências crescentes entre as duas igrejas nos elementos fundamentais da doutrina da justificação. O documento distingue entre o consenso a nível material (consenso sobre doutrina) e o consenso a nível formal (o uso da doutrina como critério). As convergências doutrinárias são apresentadas em doze pontos de acordo⁵⁵:

- Cristo e o Evangelho são a fonte, o centro e a norma da vida cristã, individual e coletiva. Não há outro fundamento para a vida eterna e outra esperança para a salvação que não seja o dom gratuito de Deus em Jesus Cristo, comunicado pelo Espírito Santo.
- o pressuposto da salvação é a justiça. Para se ser salvo é preciso ser declarado justo e sê-lo.
- como conseqüência do pecado original, todos os seres humanos precisam de justificação ainda antes de cometer pecados individuais. Aqueles nos quais reina o pecado não podem fazer nada para merecer a justificação, que é dom gratuito de Deus. Mesmo os indícios de justificação, como o arrependimento e o desejo do perdão, já são uma obra de Deus no homem.

⁵⁵ *Giustificazione per fede*, n. 156-160.

- permanecemos criaturas de Deus, ainda quando dominados pelo pecado. Conservamos a liberdade humana de escolher entre as coisas criadas, mas falta-nos a capacidade de nos voltarmos para Deus sem a ajuda de Deus.
- mediante a justificação, somos ao mesmo tempo declarados e feitos justos. A justificação não é uma ficção jurídica. Deus, ao justificar, opera aquilo que promete; ele perdoa o pecado e nos faz verdadeiramente justos.
- a Escritura, a proclamação da Palavra e os sacramentos são meios através dos quais o Evangelho, como poder de Deus para a salvação, alcança concretamente o indivíduo.
- na justificação recebemos, por fé, os efeitos da ação de Cristo em nosso favor. A fé justificante não é um simples conhecimento histórico ou uma convicção intelectual, mas uma resposta confiante e pessoal ao Evangelho.
- a fé justificante não pode existir sem a esperança e a caridade.
- o pecado não domina mais aqueles que são justificados. Todavia, esses permanecem sujeitos às inclinações pecaminosas e, se entregues às próprias forças, caem repetidamente. Por si mesmos, permanecem capazes de perder a justiça, mas pela grande misericórdia de Deus em Cristo, podem confiar e esperar firmemente que Deus os conduzirá à salvação eterna.
- a recompensa eterna prometida aos justos é um dom, porque depende completamente da graça de Deus em Cristo.
- as boas obras dos justificados, realizadas na graça, serão recompensadas por Deus, justo juiz que, fiel às suas promessas, “dará a cada um conforme as suas obras” (Rm 2, 6).
- a prioridade da vontade salvífica de Deus sobre toda ação humana em vista da salvação última é reconhecida em ambas as tradições na doutrina clássica da justificação.

O núcleo do consenso a respeito da justificação no diálogo norte-americano constitui-se na afirmação de que “a esperança última e a confiança na salvação devem ser colocadas no Deus de Nosso Senhor Jesus Cristo, e não na nossa bondade, ainda se esta é dada por Deus, nem na nossa experiência religiosa, ainda se se trata da experiência da fé”. Se essa afirmação fundamental não é transcurada, seja um modo forense de expressar a obra salvífica de Deus, seja um modo transformacionista, são válidos. Não se pode dizer qual dos dois modos é o melhor, devendo-se, portanto, perceber uma complementaridade entre as diversas formas usadas para descrever a salvação.

O diálogo nacional na Alemanha também forneceu elementos para a confecção da DC. Seu objetivo principal foi o de reavaliar as excomunhões recíprocas do século XVI e, no caso do tema do nosso estudo, mostrar que os anátemas não constituem um obstáculo para a confissão de fé comum entre católicos e luteranos no Deus que justifica o pecador, gratuitamente, por obra de seu Filho, Jesus Cristo.

Em 1980, estabeleceu-se uma comissão ecumênica com representantes da conferência episcopal alemã, do Secretariado para a Unidade dos Cristãos e do Concílio da Igreja Evangélica na Alemanha. Essa comissão iniciou seus trabalhos no arco dos anos 1981-1985 e seu objetivo era eminentemente pastoral⁵⁶. Contudo, o tema das excomunhões tornou-se objeto de debates já em 1981. Por causa disso, a comissão decidiu colocar a questão sob o exame de um grupo de trabalho ecumênico de teólogos evangélicos e católicos. O grupo aceitou a proposta, dividindo os temas em três partes: fé e justificação, sacramentos e ministério eclesiástico. Esses temas, por sua vez, foram submetidos às pesquisas de cinquenta estudiosos católicos, luteranos e reformados.

⁵⁶ As igrejas evangélicas da Alemanha expuseram seu acordo com os resultados das pesquisas reiteradamente em 1990 e 1991. A avaliação por parte da igreja católica se deu pela conferência episcopal alemã em cooperação com o Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, em 1994. Para detalhes sobre o processo de recepção da pesquisa sobre as excomunhões na Alemanha, HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*. Studio sul dialogo teológico cattolico-luterano, p. 200 et. seq.

Com respeito ao tema da justificação, que constituía a primeira parte da pesquisa, o documento final propõe como resultado as seguintes afirmações:

- as condenações recíprocas do século XVI, examinadas pelo grupo, não tocam ao parceiro do diálogo atual, com o conseqüente efeito de separação entre as igrejas⁵⁷. Isso não significa, contudo, relativismo ou renúncia aos próprios ensinamentos. Trata-se de entender, seja as declarações doutrinárias católicas como aquelas luteranas, como linhas de fronteira, para além das quais as igrejas não devem andar. Tais limites são acolhidos e confirmados como legítimas e necessárias interpretações da fé, porque sua função hermenêutica, ainda que negativa, é importante para a interpretação do Evangelho.
- não se deve esquecer que entre as duas igrejas permanecem diferenças na interpretação do evento salvífico. Essas diferenças, ainda que não devam ser entendidas como meros mal-entendidos ou simples modos diversos de expressão, não são de natureza tal que possam decidir sobre a questão da verdadeira ou falsa igreja.
- apesar do tema da função criteriológica da justificação não fazer parte direta dos debates (pois não se encontra nas condenações do tempo da Reforma), o documento afirma que a doutrina da justificação deve ser entendida como norma crítica para o ensinamento e a vida da igreja, pois constitui-se no critério de verificação capaz de dizer se uma interpretação concreta de nossas relações com Deus pode ser entendida como cristã ou não⁵⁸.

⁵⁷ Os teólogos alemães estudaram as seguintes fontes que reúnem os anátemas: da parte luterana, a Confissão de Augsburgo (1530), a Apologia da Confissão de Augsburgo (1531), os Artigos de Esmalcalda (1537-1538) e a Fórmula de Concórdia (1577). Da parte católica: o Decreto sobre o pecado original (1546), o Decreto sobre a justificação (1547) e o Decreto sobre os sacramentos (1547-1563), do Concílio de Trento. Da parte dos reformados, o Catecismo de Heidelberg (1563). Vale lembrar que a revisão dos anátemas do século XVI, bem como a confecção do documento sobre matrimônios mistos, teve a participação de teólogos reformados, e não só de católicos e luteranos.

⁵⁸ COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, *Rapporto conclusivo sulla revisione degli anatemi del secolo XVI*, n. 21-31; 74-75.

Por fim, cabe situar a DC no panorama desse processo de diálogo.

Em 1993, ao final da terceira fase do diálogo internacional católico-luterano, iniciou-se a preparação de uma declaração conjunta sobre a doutrina da justificação, com a qual se desejava que a Igreja Católica e a Federação Luterana Mundial reconhecessem oficialmente o consenso obtido sobre a justificação ao longo do diálogo e declarassem que as condenações recíprocas a esse respeito não se referiam àquilo que crêem e expressam hoje as igrejas. Em 1994, a primeira versão do texto foi enviada às 122 igrejas que pertenciam à Federação. Da parte católica, o texto foi examinado pelo Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, em colaboração com a Congregação para a Doutrina da Fé, e foi submetido às conferências episcopais das nações com significativa presença luterana.

O plano original previa a conclusão do processo e a ratificação da declaração para o ano de 1997, no qual se celebraram a assembléia geral da FLM e os 450 anos do decreto tridentino sobre a justificação. O alto número de propostas de emenda, no entanto, levou a repetidas revisões do texto e ao adiamento da ratificação. Em 1997 só foi possível enviar às igrejas a proposta definitiva do texto. A partir de então, a declaração não poderia mais ser modificada, mas pedia-se às igrejas que se pronunciassem sobre ela de modo oficial. O Instituto para a Pesquisa Ecumênica de Estrasburgo recolheu e examinou as respostas das igrejas luteranas e, sobre essa base, formulou a proposta a submeter à FLM. Em 16 de junho de 1998, o concílio da FLM aprovou por unanimidade uma resolução na qual era aceito o acordo acerca da doutrina exposta na DC e declarou-se que as condenações doutrinárias contidas nos escritos confessionais luteranos não se referiam à doutrina da igreja católica romana exposta na declaração.

A resposta católica foi formulada em um documento do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, preparado em colaboração com a Congregação para a Doutrina da Fé e publicado em 25 de junho de 1998. Nesse se reconhece o alto grau do acordo alcançado, mas se afirma que ainda não é possível falar de um consenso tal que elimine as diferenças entre católicos e luteranos na compreensão da justificação.

A resposta católica foi considerada com reservas por parte da Federação Luterana e só se tornou satisfatória com as explicações contidas na carta de 30 de julho de 1998, enviada pelo cardeal E. Cassidy a I. Noko, secretário geral da FLM. Nessa carta, o presidente da congregação romana explica que a resposta católica é composta de duas partes de valor diverso: a primeira, na qual se reconhece a existência do consenso sobre verdades fundamentais da doutrina da justificação, constitui a resposta formal às questões colocadas pela declaração comum. A segunda parte, de caráter diverso, indica algumas questões que exigem ulterior esclarecimento, como também havia afirmado a Federação Luterana em sua resolução.

As dificuldades foram superadas com a redação de dois breves documentos pospostos à DC: uma declaração oficial comum e um anexo. O primeiro texto sublinha aquilo que católicos e luteranos entendem fazer subscrevendo a DC: o texto é aceito em sua inteireza e, também da parte católica, se declara explicitamente que a doutrina luterana exposta no documento não é atingida pelas condenações do Concílio de Trento. O anexo contém, ao contrário, algumas explicações do texto da DC que respondem a objeções formuladas no curso do debate. Esses documentos não trazem nada de novo do ponto de vista do conteúdo, mas simplesmente vêm explicitar aquilo que estava de algum modo implícito, de modo a evitar qualquer ambigüidade na ratificação da DC.

Em 31 de outubro de 1999, em Ausburgo, realizou-se a cerimônia oficial da assinatura da DC por parte do cardeal Cassidy e do bispo W. Kasper, presidente e secretário do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, e dos bispos C. Krause e I. Noko, presidente e secretário geral da FLM.

Em 23 de julho de 2006, na assembléia da Conferência Metodista Mundial em Seoul, com a presença do cardeal W. Kasper, presidente do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos e do sr. Ishmael Noko, secretário geral da FLM, foi assinada a adesão daquele órgão federativo metodista aos termos da DC.

3.3. A Declaração Conjunta: expressão da fé a partir do diálogo

A DC é um texto relativamente breve, o que se adapta aos seus objetivos principais. É um documento preparado para a aprovação eclesial e, por isso, recolhe em síntese, com a devida precisão e brevidade, tudo o que é pertinente a um acordo católico-luterano sobre a justificação (DC 4-5). Além disso, constitui-se como um balanço dos resultados dos diálogos bilaterais precedentes e, assim, “não é uma exposição nova e independente, ao lado dos relatórios de diálogo e documentos já existentes, nem pretende, muito menos, substituí-los” (DC 6). Por isso, vêm anexadas à declaração, como sua parte integrante, as ‘Fontes’, um extrato de diversos documentos, com a ajuda dos quais são aprofundadas e desenvolvidas algumas afirmações contidas na própria declaração.

A estrutura da DC apresenta-se do seguinte modo:

- Preâmbulo (n. 1-7)

1. A mensagem bíblica da justificação (n. 8-12)

2. A doutrina da justificação como problema ecumênico (n. 13)

3. A compreensão comum da justificação (n. 14-18)

4. Os desdobramentos da compreensão comum da justificação

4.1. Incapacidade e pecado humanos frente à justificação (n. 19-21)

4.2. Justificação como perdão dos pecados e ato de tornar justo (n. 22-24)

4.3. Justificação por fé e por graça (n. 25-27)

4.4. A pessoa justificada como pecadora (n. 28-30)

4.5. Lei e evangelho (n. 31-33)

4.6. Certeza de salvação (n. 34-36)

4.7. As boas obras da pessoa justificada (n. 37-39)

5. O significado e o alcance do consenso (n. 40-44)

- Posicionamento Oficial Conjunto da Federação Luterana Mundial e da Igreja Católica

- Anexo

No preâmbulo, o documento descreve sinteticamente as etapas do diálogo católico-luterano a partir das polêmicas e excomunhões do tempo da Reforma. E, sobre a base dos múltiplos colóquios precedentes, constata um consenso sobre

verdades básicas da doutrina da justificação, à luz das quais os distintos desdobramentos de cada tradição teológica “não constituem mais motivos de condenações doutrinárias” (DC 5).

No primeiro capítulo, o documento oferece um testemunho comum de católicos e luteranos sobre a mensagem bíblica da justificação. No segundo, reflete-se brevemente sobre o significado das excomunhões recíprocas do século XVI a respeito da doutrina da justificação. Sustenta-se que o consenso alcançado oferece a possibilidade de definir essas condenações como “não aplicáveis ao parceiro do diálogo” (DC 13). Um acordo sobre verdades básicas relativas à justificação está descrito de modo geral no terceiro capítulo e, em seguida, no capítulo quarto, é analisado em sete questões particulares. A apresentação dessas questões inicia-se com um testemunho comum das igrejas, seguido de uma exposição das acentuações particulares de cada argumento no interior das duas tradições doutrinárias. O quinto capítulo sintetiza as afirmações precedentes e constata que entre as duas igrejas existe um acordo fundamental que não é, de nenhum modo, abalado pelos diversos desdobramentos.

Por fim, foram adicionados à DC dois textos explicativos. O primeiro trata-se de um posicionamento oficial conjunto, no qual a Igreja Católica e a FLM declaram aceitar o texto da DC em sua inteireza, afirmando explicitamente que a doutrina de cada igreja, como exposta no documento, não é atingida pelas condenações do passado. O breve documento denominado ‘Anexo’ visa dar maiores esclarecimentos sobre o consenso alcançado, respondendo a questões levantadas de ambas as partes a respeito do texto da DC.

Apresentamos, agora, o conteúdo do consenso alcançado entre as igrejas.

3.3.1. O consenso

“É nossa fé comum que a justificação é obra do Deus triúno. O Pai enviou seu Filho ao mundo para a salvação dos pecadores. A encarnação, morte e ressurreição de Cristo são fundamento e pressuposto da justificação. Por isso, justificação significa que o próprio Cristo é nossa justiça, da qual nos tornamos

participantes através do Espírito Santo, segundo a vontade do Pai. Confessamos juntos: somente por graça, na fé na obra salvífica de Cristo, e não por causa de nosso mérito, somos aceitos por Deus e recebemos o Espírito Santo, que nos renova o coração e nos capacita e chama para boas obras” (DC 15).

Essa afirmação central constitui o núcleo do consenso sobre a justificação expresso na DC. Para além de um acordo teológico, o consenso assume a característica de uma pública e comum confissão de fé, ao iniciar-se com a expressão “é nossa fé comum...”. Em sua peculiar brevidade, a DC afirma as mais radicais características da obra da justificação: seu fundamento trinitário, cristológico e pneumatológico; sua absoluta gratuidade; o nexos intrínseco existente entre redenção, fé e boas obras.

A DC diz em primeiro lugar o que a justificação é e significa do ponto de vista da fé trinitária. Consiste na missão do Filho da parte do Pai para a salvação do mundo, visto que “a encarnação, morte e ressurreição de Cristo são o fundamento e o pressuposto da justificação”. Corresponde, portanto, à vontade salvífica do Pai que nós, “por meio do Espírito Santo”, sejamos feitos participantes da sua justiça e possamos dizer que “Cristo mesmo” é a nossa justiça. A fundamentação trinitária da doutrina da justificação está enraizada na doutrina tradicional de ambas as igrejas. Contudo, sua formulação em uma afirmação de base no diálogo ecumênico é de grande utilidade, pois coloca de lado a tradicional suspeita católica de que a doutrina luterana é deficiente no aspecto pneumatológico do efetivo tornar justo do homem justificado; bem como, do lado oposto, é deixada de lado a suspeita de que na doutrina católica a ação exclusiva de Cristo fica prejudicada frente a uma equivocada compreensão da cooperação humana. De fato, no testemunho paulino a respeito da justificação, “são fundamentais seja a constante dimensão “teocêntrica”, seja a fundamentação cristológica e a eficácia recriadora do Espírito Santo, elementos que formam um sólido conjunto”⁵⁹.

⁵⁹ WILKENS, U., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico*. In: MAFFEIS, *Dossier*, p. 256.

Ainda o n. 15 da DC afirma que “somente por graça” somos justificados e recebemos o Espírito Santo. Essas realidades estão estreitamente ligadas, a tal ponto que o apóstolo Paulo trata da elaboração de uma doutrina da justificação imediatamente seguida da consideração a respeito do evento batismal (Gl 2, 16; 3, 1-5). Essa seqüência demonstra a necessidade que todos os homens têm, enquanto pecadores, de receber o dom salvífico da justificação, só por graça de Deus na morte e ressurreição de Cristo e, ao mesmo tempo, revela que, então, se inicia para o homem uma nova vida no Espírito.

Por fim, cabe notar que não aparece, nesse capítulo, ao lado do ‘sola gratia’ tridentino, o ‘sola fide’ característico da Reforma. Isso porque essa partícula exclusiva, quando aparece nos escritos confessionais luteranos, tem como objetivo primeiro reivindicar que não há possibilidade de que o homem, por meio de méritos, participe de sua justificação. Pressupõe-se que esse significado do ‘sola fide’ coincide perfeitamente com a apresentação da ação salvífica de Cristo como única causa da justificação. Isso é feito no n. 15 da DC, quando a partícula exclusiva é colocada junto à graça de Deus e essa é seguida pela menção à fé na obra salvífica de Cristo. Enquanto modo adequado de apropriar-se da obra de Cristo, a fé é colocada em relação com a exclusividade da graça.

O documento prossegue afirmando que o chamado à salvação possui um caráter universal. Deus em Cristo, e só em Cristo, deseja salvar todos os homens. Esse dom da sua misericórdia é acolhido na fé, entendida como “presente de Deus através do Espírito Santo, que na palavra e no sacramento atua na comunidade dos crentes e os guia à renovação de vida que Deus consuma na vida eterna” (DC 16). Assim, não somente o início, mas toda a nossa salvação, até a sua consumação, é um dom da misericórdia do Senhor. Agora, de modo mais claro que no parágrafo 15, o documento coloca em relevo que só a fé em Cristo pode receber a justificação operada por Ele. Entende-se aqui a fé como o modo de receber o dom da misericórdia, enquanto não podemos merecê-la de nenhum modo. O texto evita o ‘sola fide’, anatematizado expressamente no cânon 9 do decreto tridentino sobre a justificação, para que não se confunda essa fé afirmada no documento com alguma “orgulhosa pretensão humana de confiança”.

A partir desse ponto, o documento ressalta a importância da mensagem bíblica da justificação, a qual está no centro do testemunho neotestamentário acerca da ação salvífica de Deus em Cristo. A linguagem da justificação explicita de forma especial que somos pecadores e devemos nossa vida nova unicamente à misericórdia perdoadora e renovadora de Deus, a qual só podemos receber pela fé e nunca podemos fazer por merecer (DC 17). A doutrina da justificação não é apenas um aspecto parcial do anúncio cristão. Possui, ao contrário, uma relação essencial com todas as verdades da fé, e deve ser compreendida como um critério irrenunciável para orientar a doutrina e a prática da igreja incessantemente para Cristo (DC 18). De fato, já o documento “Justificação pela fé” afirmava que “os católicos, assim como os luteranos, podem reconhecer a necessidade de verificar as práticas, estruturas e teologias da igreja na medida em que essas favorecem ou criam obstáculos à proclamação das promessas gratuitas e misericordiosas de Deus em Cristo, que podem ser acolhidas de modo justo somente pela fé”⁶⁰. Ademais, ‘critério’, segundo o significado original da palavra, significa “um instrumento que permite decidir sobre a veracidade de proposições. Não significa um axioma ou princípio a partir do qual todas as outras partes da doutrina da fé possam ser deduzidas”⁶¹. Portanto, no que diz respeito à função criteriológica do artigo da justificação, essa não é colocada em dúvida, mas também não é compreendida de modo exclusivo. Para evidenciar a real característica do consenso, o documento utiliza o princípio hermenêutico de intenção-temor: “quando luteranos acentuam a importância singular desse critério (*intenção dos luteranos*), não negam a conexão e a importância de todas as outras verdades da fé (*temor dos católicos*). Quando católicos se sentem comprometidos com vários critérios (*intenção dos católicos*), não negam a função especial da mensagem da justificação (*temor dos luteranos*)” (DC 18)⁶².

⁶⁰ *Giustificazione per fede*, n. 153.

⁶¹ ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO, *Commento alla dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*. In: MAFFEIS, *Dossier*, p. 123.

⁶² Este princípio foi utilizado pela comissão alemã que examinou as condenações recíprocas do século XVI, a fim de determinar as intenções e temores (*Anliegen – Fürchte*) que estão por trás das formulações doutrinárias. De fato, deseja-se demonstrar com isso que a intenção de uma parte, ainda que não esteja no centro do ensinamento da outra, não é necessariamente negada por essa. E aquilo que suscita o temor de uns, não faz parte, necessariamente, do ensinamento oficial dos outros. Cf. HOLC, P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione*. Studio sul dialogo teológico cattolico-luterano, p. 145 et. seq. O mesmo procedimento foi usado no capítulo quatro da DC.

A normatividade da doutrina da justificação, portanto, é compreendida em sua conexão com o conjunto das verdades da fé e seu caráter irrenunciável consiste em sua concentração cristológica. “Luteranos e católicos compartilham do alvo comum de confessar em todas as coisas a Cristo, ao qual unicamente importa confiar, acima de todas as coisas, como mediador único (1Tm 2, 5s) pelo qual Deus, no Espírito Santo, dá a si mesmo e derrama seus dons renovadores” (DC 18). O consenso formulado na DC coloca em relação três elementos formais: o Evangelho, isto é, o evento da proclamação do mistério da salvação oferecido por Deus; o conteúdo cristológico essencial do Evangelho; a doutrina da justificação, como forma legítima e significativa, mas não única, na qual pode ser formulado o anúncio da salvação em Cristo. Do ponto de vista do conteúdo, insiste-se sobre dois elementos: o caráter completamente gratuito da justificação, que não pode de modo algum ser merecida nem depender de condições prévias por parte do homem, e a fé, como indicação do modo humano no qual é acolhida a salvação.

3.3.2. Desdobramentos doutrinários distintos mas compatíveis com o consenso

Talvez o maior desafio lançado aos responsáveis pela redação da DC tenha sido o de fazer ver como o acordo sobre verdades fundamentais se traduz nas questões particulares da doutrina da justificação em cada contexto confessional. Para que isso ficasse claro, cada questão analisada foi iniciada com uma constatação de acordo sobre o argumento. Segue-se então uma explicação das diferenças que permanecem e que são compreendidas pela DC como interpretações legítimas e complementares.

No que diz respeito ao primeiro ponto, o da incapacidade e pecado humanos frente à justificação, o testemunho comum coloca em relevo a absoluta gratuidade da justificação. O homem, por si mesmo, não pode salvar-se (n. 19). A partir dessa afirmação, católicos e luteranos têm algo a dizer a respeito da participação do homem no evento da justificação. A doutrina católica sublinha que na preparação e no acolhimento da graça o homem coopera, dando seu assentimento pessoal à ação justificadora de Deus. Ademais, isso significa que, da

parte do pecador, há concretamente a possibilidade de refutar a graça. Tal ‘cooperatio’, contudo, não deve ser entendida como uma ação humana a partir das próprias forças, pois o assentimento é também ele um efeito da graça (DC 20). O ensinamento luterano, por sua vez, põe em evidência a incapacidade do homem de cooperar em sua própria salvação, a não ser de forma meramente passiva. Não nega, com isso, a “plena participação pessoal na fé”, operada pela palavra de Deus (DC 21). “Para ambos, católicos e luteranos, não se trata de negar um verdadeiro co-envolvimento do homem...Todavia, uma resposta não é uma ‘obra’. A resposta da fé é ela mesma operada pela palavra da promessa, que não pode ser obtida pela força e que vem do homem a partir de fora. Isso pode ser considerado cooperação no sentido de que o coração participa quando a Palavra o toca e suscita a fé”.

Quanto à questão da justificação como perdão dos pecados e como ato de tornar justo, o testemunho comum afirma que ela é tanto perdão (não imputação) quanto renovação interior do homem (‘regeneratio’). Nas controvérsias da reforma e da teologia apologética que lhe sucedeu, a justificação era entendida, grosso modo, como a primeira coisa pelos luteranos e a segunda pelos católicos. O testemunho comum une ambos os elementos como “aspectos da ação graciosa de Deus que não devem ser separados” (DC 22) e que estão ligados entre si pela realidade da “união do crente com Cristo, o qual é, na sua pessoa, nossa justiça” (cf. 1Cor 1, 30). “Essa união é, por assim dizer, o coração da doutrina paulina da justificação, como efeito da representação vicária do Cristo crucificado nos fiéis”. Nesse ponto, a tradição luterana põe o acento sobre o fato de que “ao pecador, pelo anúncio do perdão, é representada a perante Deus em Cristo” e que só na relação com Cristo é renovada a vida do homem. O discurso sobre o ‘favor Dei’ permite salvaguardar a absoluta gratuidade da justificação, que não depende nem da colaboração humana, “nem do efeito renovador de vida que a graça produz no ser humano” (DC 23). A tradição católica, por sua vez, coloca em relevo o caráter transformador da graça justificante que renova e funda a vida nova do crente. Assim, “a graça de Deus que perdoa está sempre ligada ao presente de uma nova vida, que no Espírito Santo se torna efetiva em amor ativo”. Esse dom da graça, todavia, permanece “independente da cooperação humana” (DC 24).

A terceira questão pela qual deve passar o valor do consenso é aquela da justificação por fé e graça. Conjuntamente, católicos e luteranos afirmam que o pecador é justificado “pela fé na ação salvífica de Deus em Cristo”. Ambos estão de acordo que a fé permanece sempre o fundamento da justificação e, nem aquilo que precede nem aquilo que segue a esse dom de Deus, merece a graça. Por outro lado, a fé não pode ser separada do amor e deve empenhar-se em boas obras. A expressão ‘sola fide’ aparece no parágrafo que expõe a interpretação luterana desse argumento, a fim de colocar em evidência a gratuidade do dom da fé operado unicamente por Deus. Não se nega, contudo, que a ação salvífica de Deus “afeta todas as dimensões da pessoa e conduz a uma vida em esperança e amor”. “A justificação e a renovação estão ligadas pelo Cristo presente na fé”. A tradição católica, por sua vez, sublinha a abundância dos dons de Deus concedidos na justificação: perdão dos pecados, fé, esperança, caridade, filiação, comunhão com Deus. Assim, a salvação operada por Deus não é só remissão dos pecados, mas funda uma “nova relação pessoal com Deus”, que “se baseia inteiramente na graciosidade divina e fica sempre dependente da atuação criadora de salvação do Deus gracioso”. A graça da justificação não é, portanto, uma propriedade do homem, da qual ele pode valer-se diante de Deus. Por isso, também, a renovação de vida na fé, na esperança e na caridade depende sempre da “graça inescrutável de Deus e não representa qualquer contribuição para a justificação da qual pudéssemos nos orgulhar diante de Deus” (DC 27). Da parte católica também se sublinha o enraizamento sacramental da justificação dos crentes no batismo.

Um dos pontos sobre os quais perdurou grande discussão, mesmo após a publicação da DC, foi o do entendimento da pessoa justificada como pecadora. Tendo o cuidado de evitar a expressão clássica ‘simul iustus et peccator’ no pequeno parágrafo de confissão comum, o documento afirma que no homem justificado permanece uma tendência ao pecado, que o leva a uma contínua luta contra o mal e que deve levá-lo, cotidianamente, a pedir o perdão do Senhor, a fim de que Ele mesmo leve a cumprimento a obra iniciada no batismo. A expressão ‘simul iustus et peccator’, característica da antropologia luterana, evidencia o paradoxo da situação do homem depois da justificação. Aquele que foi justificado é inteiramente justo, porque Deus, pela palavra e pelo sacramento, perdoa-lhe os pecados e lhe atribui, mediante a fé, a justiça de Cristo. Contudo, ao mesmo

tempo, o justificado reconhece continuar a ser pecador, enquanto se opõe a Deus, pondo sua confiança em ídolos. Essa aversão a Deus, na tradição luterana, é considerada verdadeiro pecado mas, graças à obra de Cristo, é ‘peccatum regnatum’. A tradição católica, por sua vez, considera que a justificação “apaga tudo o que é realmente pecado e digno de condenação” (Rm 8, 1). No cristão permanece a concupiscência que, privada de um elemento pessoal, “não é pecado em sentido autêntico”. Não se coloca em dúvida que essa inclinação ao mal não corresponda ao desígnio original de Deus para a humanidade, nem que é objetivamente oposição a Deus e que permanece objeto de luta vitalícia. Contudo, o conceito de concupiscência deseja simplesmente evidenciar que essa inclinação não merece o castigo da morte eterna nem separa a pessoa justificada de Deus.

A respeito da relação entre Lei e Evangelho, católicos e luteranos confessam juntos que a justificação acontece mediante a fé no Evangelho, independentemente das obras da lei. O ensinamento luterano afirma que “a distinção e a correta relação entre Lei e Evangelho é essencial para a compreensão da justificação”. A Lei acusa o homem e revela seus pecados, de modo que ele “se volte inteiramente para a misericórdia de Deus em Cristo, a qual unicamente o justifica” (DC 32). Pondo o acento sobre a necessidade de observar os mandamentos, a tradição católica não nega que “a graça da vida eterna é misericordiosamente prometida aos filhos e filhas de Deus por Jesus Cristo” (DC 33). Ao afirmar que Cristo “não é um legislador à maneira de Moisés”, o documento não invalida o cânon 21 do decreto tridentino sobre a justificação, mas o interpreta num sentido que não é mais de controvérsia⁶³.

O sexto ponto de prova para o consenso alcançado é o da certeza da salvação. O testemunho comum, que encabeça esse item, não utiliza essa expressão, mas sublinha que os justificados “podem confiar na misericórdia e nas promessões de Deus” e podem estar certos de sua graça, em virtude “da promessa eficaz da graça de Deus em palavra e sacramento” (DC 34). A questão de fundo, sobre a qual se baseia o problema da certeza de salvação, é a do fundamento objetivo sobre a qual se apóia a fé. O reconhecimento da absoluta prioridade da graça levou Lutero a afirmar que o crente, confiando na obra de Deus em Cristo,

⁶³ DH 1571.

pode e deve estar certo de que o Senhor o quer salvo, ainda que, olhando para si mesmo, jamais possa estar certo da própria salvação. A tradição católica, por sua vez, “compartilha da preocupação dos reformadores de basear a fé na realidade objetiva da promessa de Cristo, desconsiderando a própria experiência e confiando somente na palavra promitente de Cristo” (DC 36).

Por fim, a última questão levantada é a do mérito, ou a das boas obras da pessoa justificada. A palavra ‘mérito’ é evitada no testemunho comum, preferindo-se recorrer, ao longo do texto, ao conceito bíblico de ‘recompensa’. A tradição católica reconhece que só na perspectiva da graça se pode falar de um caráter meritório das boas obras, afirmando, contudo, que as Escrituras prometem recompensa às obras de justiça. Esse tipo de recurso destaca a responsabilidade do homem por seus atos, ainda que não se deva esquecer que a justificação, como tal, permanece sendo sempre um presente imerecido da graça. O documento nota que, também da parte luterana, não é desconhecida a idéia de um crescimento na graça, ainda que se acentue “que a justiça, como aceitação da parte de Deus e como participação na justiça de Cristo, é sempre perfeita” (DC 39).

Interessante é notar, nesse ponto, os mal-entendidos que estavam em jogo numa idéia como a de ‘crescimento na graça’. Na DC, a expressão significa, simplesmente, o aprofundamento da comunhão com Cristo. O que não significa que primeiro se receba menos graça e depois mais graça, visto que essa ou é toda presente, ou não é presente de fato. Trata-se, contudo, de um fato que a graça pode aferrar e orientar o homem de uma maneira mais ou menos intensa e profunda. Ao comentar esse ponto da declaração, o Instituto para a Pesquisa Ecumênica de Estrasburgo⁶⁴ afirma que “ao menos no nível verbal, parece que a Formula Concordiae contradiz a concepção católica presente no n. 38 da DC. Diz assim o texto confessional luterano: “A Escritura atesta que, para acolher a justiça e a salvação, e para que Deus a conserve, há um só e único meio e que esse é a fé. Devemos por isso rejeitar todas as proposições contrárias e, em particular, os cânones do Concílio de Trento onde se diz que as nossas boas obras conservam a salvação, ou que a justiça recebida na fé e a fé mesma são mantidas e conservadas,

⁶⁴ ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO, *Commento alla dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*. In: MAFFEIS, *Dossier*, p. 137 et. seq.

seja integralmente, seja ao menos em parte, pelas nossas boas obras” (Formula Concordiae IV, 35).

O Instituto afirma que, para avaliar corretamente esse embate, é necessário recordar que, segundo o n. 27 da DC, a graça da justificação não é uma posse do homem, pois permanece sempre dependente da ação salvífica e criadora de Deus. Enquanto nova relação pessoal com Deus, ela se funda inteiramente sobre a sua misericórdia. Igualmente, deve-se levar em conta que, já que as obras dirigidas intencionalmente contra Deus destroem a relação salvífica com Ele, as boas obras, realizadas por meio da ação do Espírito Santo, a conservam, pois não deixam espaço para a resistência ativa a Deus. ‘Conservar’, nesse caso, não significa positivamente manter alguma coisa no ser, mas renunciar a destruir aquilo que foi recebido de Deus. O cânon 24 do decreto tridentino sobre a justificação chama as boas obras de causa só em relação ao crescimento na graça, não em relação à conservação da mesma. Esse crescimento, segundo o n. 38 da DC, significa aprofundamento da comunhão com Cristo. Da consideração precisa daquilo que significa ‘conservar’ resulta que a crítica da Formula Concordiae não atinge a posição católica expressa na DC.

Terminando a apresentação desses sete pontos de debate, a DC afirma que as diferentes interpretações do evento salvífico, que não devem ser esquecidas, não comprometem, contudo, o consenso expresso anteriormente. As formas distintas pelas quais católicos e luteranos articulam a fé na justificação estão abertas uma para a outra e não anulam o consenso em verdades básicas (DC 40).

Por fim, apresentamos brevemente o posicionamento de W. Pannenberg frente à assinatura da DC.

3.4. Parecer de W. Pannenberg sobre a Declaração Conjunta

Apesar de ter sido membro ativo no grupo de trabalho católico-evangélico acerca das condenações doutrinárias do século XVI, W. Pannenberg evitou, por princípio, envolver-se nas polêmicas surgidas em torno do texto da DC entre os

anos de 1997/99 na Alemanha⁶⁵. Por duas vezes, contudo, seu parecer negativo com relação aos opositores da DC gerou certa repercussão. Segundo Pannenberg, as reações contrárias ao texto do documento eram fruto de um medo infundado de perda da identidade protestante frente à igreja católica.

Um primeiro pronunciamento de nosso autor foi motivado por um artigo da jornalista Heike Schmoll publicado no dia 29 de dezembro de 1997 num cotidiano de tiragem nacional, o qual se alinhava com os teólogos descontentes com o texto-base da DC⁶⁶. O artigo afirmava a inexistência de um verdadeiro consenso devido à não utilização da expressão ‘sola fide’ nos parágrafos de acordo. Em carta publicada no mesmo jornal, em 21 de janeiro seguinte, Pannenberg afirmava a existência de um consenso, não exaustivo, sobre pontos centrais da doutrina da justificação. O fato de que, da parte católica, não se faça explícita menção da expressão ‘sola fide’, não implica que a fé seja entendida exclusivamente como momento inicial do processo da justificação, que encontraria seu cumprimento e aperfeiçoamento no amor e na esperança. A afirmação de que o homem é justo diante de Deus, de forma perfeita e irrevogável, em virtude da fé, e somente dela, satisfaria plenamente a Lutero e Melancton, ainda que, segundo Pannenberg, não satisfaça aos seus herdeiros.

Em 29 de janeiro, o jornal publicou uma carta de E. Jüngel defendendo o recurso à partícula exclusiva no caso do ‘sola fide’. Segundo ele, já o Concílio de Trento definia a fé não só como princípio, mas também como raiz e fundamento da justificação. Portanto, não emergia na DC nenhum dado novo com respeito ao Tridentino sobre esse tema específico. Para Jüngel, a verdadeira dificuldade, que não registrou nenhum progresso, consiste, agora como no tempo da Reforma, na refutação, senão na explícita condenação, da expressão ‘sola fide’ por parte da doutrina católica.

A resposta irritada de Pannenberg veio no dia seguinte. Expressa o progresso substancial que, para ele, existe entre a formulação de Trento, que

⁶⁵ Um tratamento detalhado da controvérsia a respeito da DC na Alemanha é feito por CARLETTO, S., *Salvezza ed Ecumene*. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 195 et. seq.

descreve a justificação como um processo do qual a fé é o início e a vida eterna o cumprimento último, e aquela da parte católica em DC 26, que sublinha expressamente que a justificação do pecador deriva da fé na ação salvífica de Deus em Cristo. A isso deve-se juntar a afirmação de que nada daquilo que precede ou segue a justificação constitui seu fundamento. Para Pannenberg, o ‘sola fide’ está aqui presente de forma direta, em virtude da exclusão do valor salvífico das obras precedentes ou sucessivas ao ato de fé.

Em 5 de fevereiro de 1998, Pannenberg se manifestará novamente, agora contra o voto negativo que 158 teólogos alemães deram ao texto da DC, pedindo abertamente aos responsáveis eclesiais que afirmassem a não existência de um consenso. Seguiu-se a isso uma breve polêmica com E. Jüngel a respeito das questões onde o consenso parecia ser mais fraco (fé como certitudo salutis; pecaminosidade do justificado; significado das boas obras para a salvação e, sobretudo, a função criteriológica da doutrina da justificação na vida e na doutrina da igreja).

Em artigo publicado em 1999, após a assinatura da DC, Pannenberg fez um balanço do consenso alcançado⁶⁷. Para ele, o consenso real refere-se, justamente, à confissão da justificação somente pela fé, que é o sentido exato a partir do qual se deve ler o parágrafo 25 do documento. Ainda que essa doutrina central da Reforma não tenha sido assumida exatamente na forma do ‘sola fide’, porque metodologicamente se procurou expressar o consenso prescindindo das formulações polêmicas do passado, o acordo a respeito do conteúdo desse ponto decisivo foi substancialmente alcançado. O fato de que a expressão ‘sola fide’ seja mencionada expressamente só no parágrafo 26, onde se descreve a posição luterana, não significa que sobre esse ponto haja uma diferença de conteúdo com relação ao parágrafo precedente. Ao contrário, segundo ele, diz-se o mesmo que então, com outras palavras. Quando a declaração oficial comum de maio de 1999 no ponto 2c assume também explicitamente a fórmula da justificação só pela fé como afirmação comum, na realidade não está dizendo nada de diferente daquilo que já se encontra no número 25 da DC.

⁶⁷ PANNENBERG, W., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*. In: MAFFEIS, *Dossier*, p. 297 et. seq.

Juntamente com o acordo sobre o fato de que o homem diante de Deus é justo somente pela fé na obra salvífica de Deus em Cristo, a DC superou também o velho contraste sobre a certeza da salvação própria da fé. Esse contraste estava, para Pannenberg, fundado sobre um mal-entendido da doutrina da Reforma, porque supunha que essa insistisse sobre a certeza subjetiva da própria fé, enquanto sua verdadeira posição se baseia sobre a certeza da promessa divina acolhida na fé. Da parte católica, nesse ponto, afirma-se explicitamente que a fé significa um abandonar-se totalmente a Deus e que não se pode, ao mesmo tempo, crer em Deus e pensar que a sua promessa não seja confiável.

A afirmação comum de que as boas obras devem necessariamente seguir a fé (DC 37) coloca em relevo, para Pannenberg, somente aquilo que Lutero repetidamente afirmou, contra aqueles que levantavam a suspeita de que ele considerava as boas obras como supérfluas ou mesmo danosas. Nosso autor considera como insuficiente toda a secção dedicada a afirmação do justificado como pecador (DC 28-30). As diferenças existentes sobre esse ponto são devidas à diversa valorização da concupiscência operante no batizado. Ambas as partes colocam em evidência a realidade da salvação doada pelo batismo e o perigo derivado da potência do pecado ainda ativa no batizado. A DC simplesmente delimitou as diferenças que continuam a existir a respeito do justificado como ‘simul iustus et peccator’. No modo de valorizar essa diferença, a parte luterana deve ter em conta que o apóstolo Paulo, ainda que fale do pecado como potência contra a qual o cristão deve combater, não descreve o cristão como pecador, porque mediante o batismo e a fé ‘em Cristo’ ele é tornado um homem novo. Da parte católica, deve se prestar a atenção ao fato de que, no cristão batizado, o pecado se verifica não só nas transgressões pessoais, mas como potência que permanece ativa no seu corpo mortal.

Para Pannenberg, o consenso é limitado mas fundamental. Ele é real sobre um tema central da Reforma, isso é, a justificação somente pela fé, e na questão conexa da certeza da salvação própria da fé. Por causa disso, católicos e luteranos podem valorizar de modo novo as diferenças que permanecem. À luz do acordo alcançado, essas diferenças não obrigam mais a manter as recíprocas condenações

doutrinais. Se a assinatura da DC não conduz imediatamente ao restabelecimento da comunhão eclesial, ela é um primeiro passo nessa direção. As condenações doutrinárias ainda não superadas em outros campos, no âmbito da doutrina dos sacramentos e do ministério eclesial, devem passar pelo mesmo processo pelo qual passaram as condenações a respeito da justificação. Desse modo, para Pannenberg, será levado a cabo, a nível mundial, o caminho iniciado com o estudo sobre as condenações do século XVI, realizado na Alemanha nos anos 80 e cujos resultados foram recebidos pelos sínodos evangélicos e por parte da Conferência Episcopal Alemã. A assinatura da DC é só o início de um longo caminho. Todavia, desde o tempo da Reforma, é o primeiro passo oficial das igrejas que supera fraturas acontecidas naquele tempo.

Foi no contexto desse esforço pela plena comunhão entre as igrejas que Pannenberg plasmou sua pesquisa teológica. Sua fecunda compreensão da doutrina da justificação, comprometida com os motivos fundamentais de sua teologia, ajudou a alcançar o consenso agora adquirido. Acreditamos que ela continua a oferecer importantes elementos para um avanço comum a católicos e luteranos no caminho da fidelidade ao projeto de Jesus Cristo.

4.

Um nexo fundamental para o diálogo ecumênico: justificação e batismo

4.1. Uma correlação fundamental: fé e justificação

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

“O decreto tridentino não percebeu em profundidade a importância determinante que, com o batismo, a fé assume no relacionamento entre o regenerado e Deus. O front reformador, por sua vez, não prestou a necessária atenção à relação “justificação e batismo” e, à diferença de Paulo, fundou a justiça da fé sobre o ato declaratório da justiça”⁶⁸.

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

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

⁶⁸ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 253.

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

4.2. O conceito de fé em Pannenberg

Para Pannenberg, fé é antes de tudo um modo de aproximar-se da verdade. O conceito hebraico de verdade (*emet*) significa estabilidade, referindo-se a algo sobre o qual se pode edificar com segurança. Fé (*he'emin*), por sua vez, significa a confiança que nasce do conhecimento daquilo que é estável e que, garante solidez e consistência⁶⁹.

Dois elementos importantes emergem do conceito de verdade e se relacionam com o conceito de fé. Em primeiro lugar, a verdade, no sentido semita, é algo que se torna evidente no futuro; o conceito de verdade é algo temporalmente condicionado. Ao contrário da noção grega (na qual a verdade se dá no interior das coisas, por detrás das aparências mutáveis; uma verdade atemporal, que não deixa de ser também um elemento de estabilidade e segurança), na noção semita a experiência da verdade, da estabilidade, é sempre algo que só se poderá provar no futuro, na medida em que só no futuro algo poderá se mostrar realmente garante de estabilidade e imune à caducidade⁷⁰. Ora, em última análise só o próprio Deus poderá oferecer tal segurança, sendo acessível no presente apenas mediante a antecipação confiante da fé.

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

⁶⁹. PANNENBERG, W., *Che cos'è la verità?* In: *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 229 et. seq. ; Id., *Teologia Sistemática 3*, p. 149.

⁷⁰ As semelhanças e dessemelhanças entre o conceito hebraico e grego de verdade e suas ressonâncias no discurso cristão, mas também em toda a filosofia ocidental, são tratadas no artigo citado na nota anterior e em PANNENBERG, W., *Fede e Ragione* in *Questione Fondamentali*, p. 276 et. seq.

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

“a estabilidade do Deus bíblico não é mais disponível em precedência (como é, ao contrário, um existente atemporal, sempre “concentrado no presente”), mas é descoberta vez por vez, e de modo sempre novo, em cada fase da história. Essa estabilidade resulta certa no futuro somente pela autodoação confiante da fé: da fé, naturalmente, que é fundada sobre a experiência de uma fidelidade e solidez de Deus já comprovadas pelas intervenções históricas da sua providência”⁷¹.

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

A dinâmica de fé apresentada até aqui vale também para a concepção cristã de fé. O convite de Jesus a se ter fé, diante do advento iminente do Reino,

⁷¹. PANNENBERG, W., *Che cos'è la verità?* In: *Questioni Fondamentali*, p. 235.

pressupõe uma concepção de Deus que é própria da tradição hebraica a que nos referimos. Em Paulo, a fé dos cristãos se funda sobre a salvação futura, aquela que deriva da comunhão com Cristo e que implica a certeza de que o Senhor ressuscitado vive para sempre. Para Paulo, o fato mesmo da ressurreição de Cristo é objeto fé. Neste caso, a fé assume um dado comunicado por via histórica, mas que implica a confiança no futuro de Deus que se abre a partir de então. Neste sentido, então, a fé se apresenta como alguma coisa de intermédio entre um conhecimento inicial e a contemplação de Deus completa e definitiva (1Cor 13, 12)⁷².

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

E, segundo Pannenberg, somente a revelação proléptica de Deus em Jesus Cristo corresponde estruturalmente à unidade do *vero*, podendo ser por nós reconhecida como antecipação da verdade única⁷³.

⁷² Pannenberg vê em João uma relação análoga entre fé e conhecimento: assim como o conhecimento do amor de Cristo é considerado o fundamento da fé (1João 4, 16), esta por sua vez gera um novo conhecimento de Deus (João 10, 38). Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 151 et. seq.

⁷³ O conceito de verdade assumido por Pannenberg reconhece no fim do processo histórico o “momento” por excelência de sua apreensão, enquanto só o futuro último exprimirá, de modo definitivo, o verdadeiro significado de cada evento singular. Toda afirmação de certeza, seja de fé, seja meramente racional, só é possível como antecipação desse futuro. Assim, Pannenberg insere numa perspectiva escatológica a natureza histórica da razão e permite à fé um discurso em consonância com esta. Interceptam-se, aqui, três motivos fundamentais da teologia de Pannenberg:

O que é decisivo na fé, portanto, é a relação que ela estabelece com o tempo, com o futuro que Deus iniciará e com Deus mesmo. Pannenberg credits a Lutero ter redescoberto, na teologia cristã, a estrutura temporal da fé ao identificá-la essencialmente como confiança na promessa de Deus⁷⁴. Endereçando a fé à promessa, o objeto desta deixa de ser o Invisível em sua generalidade, e passa a ser a Palavra, sobre a qual se firma a confiança nas intenções divinas de salvação. Para Lutero, a palavra concreta da promessa explicita os sentimentos de Deus em relação ao homem. Desse modo, através do conceito de promessa, identificam-se o objeto e o conteúdo concreto da fé, visto que, na medida em que se dirige à promessa, a fé refere-se a Deus mesmo em suas obras e em seus juízos, o que dá um caráter de imediatez ao relacionamento do crente com Deus: o crente confia em Deus enquanto se confia à sua promessa. Neste sentido, a revelação de Deus no destino de Jesus Cristo é motivação de fé, devido ao seu caráter promitente em relação ao destino de todo homem.

A fé que acolhe a promessa, na medida em que assente à Palavra que a contém, é confiança na benevolência que Deus nos mostra em Cristo como antecipação do nosso destino último⁷⁵.

a unidade e unicidade da revelação, baseada na unidade do fundamento e do fim da história no Deus único; o caráter proléptico do destino de Cristo enquanto revelador do destino de toda a humanidade; a compatibilidade entre fé e razão num mesmo processo histórico. Além do artigo citado na nota 3, a correlação dessas temáticas fica clara na *Introdução*, preparada por Pannenberg para a edição de VV.AA., *Rivelazione come Storia*.

⁷⁴ PANNENBERG, W. op. cit., p. 152.

⁷⁵ Segundo Pannenberg, a escolástica latina habitualmente interpreta a fé como assentimento prestado à divina autoridade da doutrina da Igreja. É claro, como em Tomás de Aquino, que o ato de assentimento da fé não se refere simplesmente ao conteúdo doutrinário que se deve considerar verdadeiro, mas a Deus mesmo, que enquanto suprema verdade é o objeto formal da fé. Para nosso autor, nesse caso, o nexos que liga o ensinamento da igreja e a realidade pessoal de Deus não apresenta a forma de uma interpelação pessoal de Deus ao homem. Aquilo que move a vontade ao assentimento, o amor a Deus, permanece externo ao objeto material. Portanto, a autoridade da igreja seria aceita à luz de uma vontade que se refere a Deus como ao bem supremo e pelo amor que se nutre por Deus. Ao contrário, quando se entende a fé como *fiducia promissionis*, esta, em seu objeto material, é referida imediatamente a Deus. O amor de Deus não é mais o motivo que explica o assentimento de fé orientado a qualquer outra coisa e a fé mesma se orienta para Deus e sua palavra. Assim, não conviria mais descrever a fé, como em Tomás de Aquino, como *fides caritate formata*, visto que agora objeto formal e material da fé coincidem. Para Pannenberg, a descrição tomasiana da fé reflete o processo psicológico da mesma, e não seu caráter lógico. Cf. *Ibid.*, p. 155 et. seq. A necessidade de distinguir a lógica da fé de sua psicologia já aparece como uma preocupação para Pannenberg em seu diálogo com P. Althaus. Cf. PANNENBERG, W., *Intelezione e Fede in Quesitoni Fondamentali*, p. 255.

Na teologia de Pannenberg, a estrutura antecipatória da fé (enquanto referência confiante ao futuro) corresponde à estrutura mesma do evento “Cristo”, de tal sorte que este só pode ser acolhido, em sua real natureza, pela fé. Exatamente por causa de seu sentido proléptico, contudo, não se pode perder de vista o caráter de passado do acontecimento “Cristo”, ainda que este qualifique o presente de forma escatológica, enquanto o determina pelo advento do senhorio divino. Isso acontece exatamente porque na sorte de Cristo está atuado, como antecipação, o fim da história. Dessa maneira o Deus de Israel é revelado como o único Deus de todos os homens, tornando possível a todas as nações acercar-se a ele com a confiança da fé. A fé suscitada pela revelação de Deus em Cristo não é cega confiança que somente pode ser justificada ou desiludida no futuro. Ao contrário, o cristão coloca sua confiança em Deus porque este se revelou na sorte de Jesus, que se torna assim o pressuposto do qual devemos estar certos o quanto possível. Uma compreensão da revelação que a veja em oposição ao conhecimento natural e lhe negue um fundamento sobre a história corre o perigo de transformar-se num saber gnóstico esotérico⁷⁶. Para o pensamento gnóstico, a revelação não é disponível ao nous, mas supera sua capacidade e se apresenta somente ao pneuma. Em algumas correntes de gnose protocristã, a *pistis* tornou-se o análogo do pneuma gnóstico⁷⁷, assumindo assim o lugar de algo suplementar ao conhecimento natural, capaz de acrescentar algo que carece aos fatos nos quais Deus se revela. O caráter escatológico do acontecimento de Cristo, ao contrário, deve permitir encontrar neste a autorevelação de Deus, sem que se deva presumir uma inspiração complementar.

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

4.2.1. Fé e conhecimento histórico

A teologia protestante moderna comumente sustenta uma nítida contraposição entre a fé baseada sobre a promessa e o conhecimento dos conteúdos sobre os quais se deve dar assentimento, optando pela primeira e

⁷⁶ Cf. PANNENBERG, W., *Tesi Dogmatiche sulla dottrina della rivelazione in Rivelazione come Storia*, p. 174 (3. Tesi).

⁷⁷ Ibid., p. 190 (6. Tesi).

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

É fato que a teologia dos reformadores sempre distinguiu com clareza a fé salvífica, confiante na promessa divina, de uma simples tomada de conhecimento de conteúdos históricos, mantida à distância e sem algum envolvimento pessoal. Contudo, tal distinção jamais se constituiu como oposição entre *notitia* e *fiducia*. Se é verdade que a primeira em si mesma não basta, devendo ser acompanhada pelo assensus ao efeito que os fatos notificados têm sobre a história e sobre o indivíduo que os acolhe (*o pro me*, tão caro a Lutero), é igualmente verdadeiro que a orientação escatológica da fé para uma futura realização baseia-se sobre uma promessa seguramente dada⁷⁸. Para Pannenberg, enquanto Lutero vê em Jesus Cristo o conteúdo essencial da Escritura, é na história e no destino de Jesus que se encontra o fundamento da confiança, enquanto neles se revela o desígnio salvífico de Deus com relação aos homens. Tal história passa a ser, então, o motivo da fé e o conhecimento histórico constitui-se um pressuposto indispensável para a fé mesma.

A partir do Iluminismo e da constituição de uma nova ciência histórica, contudo, surge para a teologia a questão da possibilidade do acesso aos fatos históricos. A partir de então, a notícia histórica só permite formular juízos de probabilidade, visto que o conhecimento histórico passa a depender da capacidade

⁷⁸ “Os homens também são advertidos de que aqui a palavra “fé” não significa apenas conhecimento histórico, tal como existe nos ímpios e no diabo. Significa, porém, fé que não crê unicamente na história, mas também no efeito do que aconteceu, a saber, neste artigo: a remissão dos pecados, isto é, que por Cristo temos graça, justiça e remissão dos pecados”. Cf. CA 20.

de se reconstruir, cientificamente, aquilo que sucedeu no passado. Para muitos teólogos, a partir de então, coloca-se uma alternativa: ou encontrar por debaixo das narrativas bíblicas o que pode passar pelo crivo da nova pesquisa histórico-crítica ou dar à fé, entendida como confiança e como relacionamento pessoal do fiel com Deus, uma maior autonomia da história. Nesse caso, a referência histórica passa a ser um dado de menor importância para a experiência cristã da fé, que se alimentaria de si mesma e que, em alguns teólogos, seria mesmo o elemento de evidência que motivaria a plausibilidade das suposições históricas que a acompanham.

No contexto pós-iluminista, Pannenberg não deixa de se questionar a respeito das mediações de nosso acesso aos fatos históricos, mas entende que, para a teologia cristã, a fé sempre tem seu fundamento e pressuposto na revelação histórica de Deus. Para ele, a notícia dos fatos históricos nos quais Deus se revela, e o assensus pelo qual se reconhece que Deus se revela nesses fatos, constituem a premissa indispensável para uma fé fiducial. Considera-se que os momentos particulares do ato de fé são distintos, não se pode, contudo, isolá-los uns dos outros sem falsificar a essência mesma da confiança. Ou então, considerando-se lícito dilatar o termo fé a ponto de incluir nele também o conhecimento do motivo salvífico, ainda nesse caso o conhecimento do conteúdo de fé (notitia e assensus) permanece a premissa lógica da confiança sobre ele fundada⁷⁹. Para o autor, de um ou de outro modo, a estrutura tradicional de notitia – assensus – fiducia afirma uma fé que se funda por meio de um conhecimento precedente e descreve, assim, não só a lógica do ato de fé como é a única compreensão desse ato capaz de respeitar a índole histórica da revelação cristã. A fé, enquanto ato pessoal de confiança, em última análise refere-se somente a Deus. Contudo, esse relacionamento pessoal é mediado pela autorevelação histórica de Deus e por nossa tomada de conhecimento desta. Enquanto constantemente se refere à mediação histórica de seu relacionamento com Deus, o cristão sabe também referir-se ao Deus vivente, que não é somente a razão incompreensível de nossa existência criatural, como também Aquele que salva e leva a cumprimento o criado.

⁷⁹ Cf. PANNENBERG, W., *Intellezione e fede* in *Questioni Fondamentali*, p. 253 et. seq. Pannenberg, seguindo o uso do tempo da Reforma, identifica os termos fides e fiducia e funda a fé sobre um conhecimento antecedente.

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

O conceito paulino de fé designa, antes de mais nada, o acolhimento à mensagem apostólica da salvação⁸⁰. Esta, por sua vez, é fundada sobre a afirmação de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos, o que Paulo considera um saber (cf. Rm 6, 8s; 2Cor 4, 13) necessário para que a confissão de fé em Jesus Senhor resulte eficaz em ordem à salvação⁸¹. Subjacente a esta definição, está à compreensão do “testemunho autorizado” como mediação para o conhecimento de ordem histórica, tornando o conceito de autoridade um correlato da fé. Devido ao assentimento que se deve prestar aos fatos salvíficos, para a teologia antiga e medieval, aquilo que cremos é devido à autoridade. E para Agostinho, se a fé se refere a Deus tanto no sentido de ter nele seu objeto, quanto o fundamento dos demais conteúdos, também é assim porque Deus mesmo é o garante da autoridade da igreja que transmite sua Palavra (*credere Deo*)⁸².

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

⁸⁰ Cf. PANNENBERG W., *Teologia Sistemática 3*, p. 159.

⁸¹ PANNENBERG, W., *Intellezione e fede in Questioni Fondamentali*, p. 254.

⁸² A interpretação de Pannenberg para o conceito agostiniano de fé encontra-se em Id., *Teologia Sistemática 3*, pp. 159 et. seq.

apóstolos. Nesse contexto é que era entendida a prioridade da Escritura como norma última da doutrina teológica.

O argumento de autoridade permanece seguro durante toda a idade média, no que se refere ao acesso aos fatos salvíficos, mas há uma considerável mutação a partir do século XIV. A partir de então, a atenção dos teólogos se volta para a autoridade do testemunho da Escritura e para a determinação de seu sentido literal, levando em conta sempre mais normas e métodos escolásticos aplicados ao texto. Desse modo se poderia, em última instância, questionar possíveis contradições do magistério eclesial com o resultado da pesquisa científica. É partindo dessas premissas que Lutero propõe a doutrina da autoevidência da Escritura. Para ele, a interpretação do texto bíblico segundo regras científicas era capaz de tornar claro o seu conteúdo principal, sem a necessidade de se recorrer a uma interpretação especial, suplementar. Obviamente que Lutero era convicto do sentido literal exegeticamente claro e unívoco da bíblia (e, mais ainda, da identidade entre o objeto relevante da Escritura, assumido na pessoa e história de Jesus Cristo e explicado pelos dogmas da igreja, com a doutrina por ele anunciada) e sua tese da clareza da Escritura levou a teologia evangélica a concluir que toda proposição teológica devesse ser fundada sobre uma interpretação bíblica de tipo histórico-crítico, com seu esforço por compreender as intenções e conteúdos do texto bíblico sobre o fundamento da própria Escritura. Constituiu-se assim o que Pannenberg denomina de “positivismo escriturístico”⁸³.

A partir da nova consciência histórica que se revela com o advento do Iluminismo e de uma nova ciência hermenêutica, a relação entre teologia e escritos bíblicos nos nossos dias se põe em termos diversos aos de Lutero. Em primeiro lugar, porque para Lutero o sentido literal dos escritos coincidia com o seu conteúdo histórico, enquanto que hoje percebe-se discrepâncias. Um segundo motivo de distanciamento é que, enquanto Lutero podia pôr sob o mesmo plano a própria doutrina e o conteúdo literal dos escritos bíblicos, hoje se entende que a distância histórica e cultural que separa a teologia moderna do contexto do cristianismo primitivo é imensa e traz problemas teológicos complexos. O objeto da Escritura tal como Lutero o entendia, a pessoa e a história de Jesus, não pode

⁸³ Cf. Id., *La crise del principio della Scrittura* in *Questioni Fondamentali*, p. 20 et. seq.

mais ser compreendido somente a partir do texto, mas sim a partir do contexto no qual os autores sagrados se moviam. A teologia protestante passa então a se colocar a questão de saber o que deve ser assumido como efetivamente normativo sob o plano teológico, se os textos bíblicos ou a história sobre a qual eles se fundam.

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

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

entre o conteúdo da revelação bíblica – presente nos textos escriturísticos e na tradição da igreja e de importância capital para a fé mesma – e os modos, condicionados pelo tempo, nos quais essa revelação se traduz, já no interior do próprio testemunho bíblico, não invalida a fé, pois essa deve afirmar-se, de novo, a cada vez que reconhece o acontecimento sobre o qual se funda, em cada antiga e nova representação dos fatos da história⁸⁴.

Na procura de uma nova solução para a questão da relação entre fé e conhecimento histórico, que superasse as unilateralidades da teologia liberal e da teologia kerigmática, Pannenberg retoma, de maneira nova, a distinção operada por Wilhelm Herrman entre motivos de fé e idéias de fé⁸⁵. Para este, a realidade histórica de Jesus Cristo, como razão ou motivo de fé, contém em si mesma a verdade insuperável de Deus, ainda que as idéias de fé nas quais os cristãos primitivos exprimiram tal motivo permaneçam historicamente relativas, passíveis de revisão. Contudo, a diferença entre a interpretação e seu objeto só pode ser definida num terceiro momento, quando esta se combina com uma interpretação nova que, na abordagem dos textos e situações, coloca em dúvida a adequação das precedentes explicações. Herrman acreditava, ainda, que seria possível, para além de toda idéia de fé, encontrar o motivo de fé livre de qualquer interpretação. Para ele, tal motivo seria o homem Jesus, que pelo poder de sua vida pessoal nos permite experimentar a obra de Deus em nós. Deste “Cristo histórico”, até mesmo os relatos da ressurreição seriam uma imagem posterior.

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

⁸⁴. Id., *Teologia Sistemática* 3, p. 168 et. seq.

⁸⁵. Ibid., p. 169 et. seq.

ato de fé religiosa lança-se sobre o ilimitado que dispõe de nossa existência na sua totalidade e integridade, o que se configura como salvação, que é atuada plenamente só no futuro. Identificando a pessoa e a história de Jesus como motivo de fé, reconhece-se nele uma antecipação desse futuro de Deus que abrange todos os homens. Em Jesus, em sua ressurreição dos mortos, mas também no seu anúncio do reino iminente e no agir com autoridade que esse motivava, a revelação definitiva de Deus é prolepticamente antecipada. Isso explica porque a história de Jesus apresenta, na estrutura de seus conteúdos, a forma de promessa, ou seja, o correlato ao qual corresponde o ato de fé (e só nesse sentido pode ser compreendida como motivo ou razão de fé). De fato, o conhecimento de Jesus, na sua peculiar realidade histórica, justifica o transporte que, no ato de fé, através dele, endereça ao Pai a confiança e o abandono da própria existência. Permanece o caráter relativo de todo conhecimento humano, mas esse se abre ao futuro escatológico em que todas as coisas resultarão claras. A analogia estrutural que se reconhece entre *promissio* e *fides* justificava, já na teologia da fé dos Reformadores, a tese segundo a qual à história de Jesus, reconhecida no seu caráter de promessa, pode responder eficazmente só a confiança, a única capaz de colher a promessa como tal. Aqui se afirma que a história de Jesus possui um sentido promissório, que vale para todo ser humano, e que funda a certeza da fé. No que concerne à relação entre fé e conhecimento histórico, por fim, a posição de Pannenberg vai na direção traçada pelo conceito luterano da clareza exterior da Escritura⁸⁶. Ainda que se deva ressaltar a distinção imprescindível entre a atestação da Escritura e o evento do qual essa dá testemunho, a doutrina da clareza da Escritura afirma que o seu conteúdo essencial transparece universalmente evidente e objetivamente irrefutável. Esse conteúdo, assumido na pessoa de Jesus Cristo, é que torna possível, sob o caráter de promessa, a confiança da fé. E o caráter promissório da vida e do destino de Cristo só é evidente a partir daquele evento que o testemunho apostólico não soube descrever de outra forma que não a de ressurreição dos mortos.

Por fim, Pannenberg pode dizer com propriedade que, além de tender para seu cumprimento, a promessa (que se radica em eventos fundantes) inicia também

⁸⁶. Id., *Avvenimento di salvezza e storia* in *Questioni Fondamentali*, p. 76 et. seq.

a história de uma tradição⁸⁷. E é a relação que se estabelece entre fé e a comunidade na qual a tradição se dá, que será o objeto do próximo tópico.

4.2.2. Ato de fé e comunidade de fé

Após estabelecer a relação existente entre o ato de fé e seu fundamento histórico, cumpre agora esclarecer o nexó entre o ato de fé do indivíduo e a comunidade na qual ele o expressa publicamente. Se, para Pannenberg, o ato de fé de algum modo isola o crente⁸⁸, na medida em que o lança num relacionamento pessoal de confiança em Jesus Cristo e no Deus que nele se revela, também o insere na tradição através da qual lhe é acessível o conhecimento da revelação. Esse processo de tradição, em que os acontecimentos salvíficos são atualizados e tornados presentes pela palavra que os assume livre e conscientemente, patenteia o sentido escatológico (definitivo) que esses mesmos eventos possuem em épocas e situações distintas e deve ser compreendido como constitutivo da noção que nosso autor possui da revelação como história, fundamento de seu peculiar conceito de fé⁸⁹.

No que diz respeito à relação entre ato de fé e comunidade dos fiéis, uma questão fundamental emerge logo de princípio. O problema de uma identidade cristã individual compatível com a realidade da igreja coloca-se de modo agudo quando se busca conciliar a mediação do acesso individual a Cristo através da igreja e o modo imediato em que o indivíduo vive seu relacionamento com Jesus Cristo no ato confiante de fé. Já desde a publicação de *Revelação como História*, para os teólogos do Círculo de Heidelberg esse problema só pode ser resolvido satisfatoriamente se a relação entre igreja e revelação é esclarecida sob um ponto de vista histórico⁹⁰. Ou seja, o cerne da questão não está na compreensão do paradoxo existente entre individualidade e sociedade simplesmente, mas no modo como essas duas realidades se permeiam mutuamente no caso específico da igreja

⁸⁷. Id., *Kerigma e storia in Questioni Fondamentali*, p. 103 et. seq.

⁸⁸. Id., *Teologia Sistemática 3*, p. 122.

⁸⁹. A respeito da importância que a palavra assume como constitutiva da história, através do conceito de “história da tradição”, na obra de Pannenberg, conferir QUEIRUGA, André Torres, *La Teoria de la Revelacion en Wolfhart Pannenberg*. In: *Estudios Eclesiásticos*, v. 59, p. 140 et. seq.

⁹⁰. RENDTORFF, T., *Il Problema della Rivelazione nel Concetto di Chiesa*. In: PANNENBERG, W. (Org.). *Rivelazione come Storia*, p. 218.

como grandeza histórica. No conceito de igreja, indivíduo e comunidade se reconciliam em forma sacramental pelo fato de a própria igreja encontrar seu sentido na revelação como história, tanto em seu caráter de evento (que marca a história posterior e a fecunda por uma tradição) como em seu caráter de promessa (e nesse sentido a igreja é a antecipação da comunidade humana reunida no Reino e, por isso mesmo, não se pode pensar uma vida cristã que, de uma forma ou outra, não seja definida pelo ambiente comunitário-ecclesial)⁹¹.

Portanto, é a partir da relação do conceito de igreja com a compreensão da revelação como história que poderemos trabalhar de forma teológica a dicotomia entre indivíduo e sociedade, de modo que o ato de fé do indivíduo e a comunidade de fé onde ele se insere se apresentem não mais como momentos sobrepostos e até mesmo conflitantes e sim como realidades que se explicam mutuamente. Assim, para Pannenberg, a alternativa com a qual Schleiermacher procurava explicar as concepções protestante e católica do relacionamento do fiel com o corpo eclesial não expressa uma reta compreensão nem mesmo da visão reformada de igreja. Para este, enquanto o protestantismo faz o relacionamento do indivíduo com a igreja depender do seu relacionamento com Cristo, o catolicismo faz o relacionamento do indivíduo com Cristo ser dependente do seu relacionamento com a igreja. Para Pannenberg, tal dicotomia revela uma apreciação incorreta do conceito de igreja como “assembléia dos crentes”, o qual deve ser compreendido em seu verdadeiro contexto e amplitude⁹².

É inegável que o cristão toma conhecimento de Jesus Cristo e, mediante a fé nele e sua confissão, entra em comunhão com sua vida e morte pelo batismo, porque faz contato com a tradição cristã da mensagem e da obra de Jesus. Verdade é também que não se pode dissociar o processo de transmissão da doutrina cristã, através da pregação do evangelho, do caráter institucional que esta tradição assume na igreja e das formas institucionais consolidadas para alcançar essa comunhão de vida. Ou seja, os cristãos se movem sempre num relacionamento de cooperação regulamentado, isto é, institucionalizado⁹³.

⁹¹. PANNENBERG, W., *?Cristianos sin iglesia?* In: *Ética y Ecclesiologia*, p. 118 et. seq.

⁹². Id., *Teologia Sistemática 3*, p. 112.

⁹³. Ibid., p. 135 et seq. Cf. GIBELLINI, R., *Teologia e Ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, pp. 183-191.

Já no artigo *Kerygma e História*, publicado originalmente em 1961, ao analisar a Teologia do Antigo Testamento de G. von Rad, Pannenberg atribui o grande mérito da obra ao fato de apresentar os diversos textos vétero-testamentários como momentos de uma história da tradição, a qual vive de determinados acontecimentos continuamente reinterpretados e tornados válidos e vinculantes em cada geração e nova situação específica⁹⁴. Assim, a história da salvação deve ser compreendida também como história da tradição, visto que a unidade tanto de uma quanto de outra se baseia justamente no caráter paradigmático que os eventos salvíficos assumem a cada vez que são interpretados e confrontados com situações diversas, onde novos acontecimentos (tanto políticos como naturais) encontram sentido e significado. Neste confronto permanente, esquemas tradicionais são postos em questão, superados e remodelados, como, por exemplo, no caso do tema da eleição, dominante em todo o Antigo Testamento, reinterpretado de maneira inovadora pelo movimento profético, mantendo-se, ainda assim, análogo principal dos eventos futuros esperados.

Tradição, portanto, é uma certa consciência coletiva de sentido, fundada em eventos históricos e expressa num determinado jogo de linguagem. Na medida em que um dado de tradição passa a ordenar e permear todo o mundo social de um grupo, gerando unidade nessa cultura e regulamentando suas formas de associação, temos aí uma forma de institucionalização do comportamento humano⁹⁵. Pannenberg reconhece um fundamento teológico para esse dado antropológico básico. De fato, para ele, Deus deseja que a criatura humana participe da comunhão do Filho com o Pai mediante o Espírito e, igualmente, que os homens tenham comunhão entre si. Num movimento que nasce da própria vida da Trindade, Deus deseja que os homens se aceitem na sua particularidade e, vice-versa, que na própria particularidade vivam uns para os outros, de tal forma que cada um encontre no outro a integração da própria existência e experimente a si mesmo como membro de uma comunhão de vida. Os relacionamentos e regras

⁹⁴. PANNENBERG, W., *Kerigma e storia*, in *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática*, p. 103. Para compreender a aplicação dessa noção de história da tradição no contexto do Novo Testamento é interessante o artigo PANNENBERG, W., *La significación de la escatología para la comprensión de la apostolicidad y catolicidad de la iglesia*. In: *Ética y Eclesiología*, p. 145 et. seq.

⁹⁵. PANNENBERG, W., *Antropología in Prospetiva Teológica*, p. 457 et. seq.

que caracterizam um recíproco reconhecimento e solidariedade constituem a forma jurídica de uma vida associada que tende à estabilidade (instituição), numa ordem garantida de direito e de paz social⁹⁶.

Assim como no Antigo Testamento, ainda que de forma diversa, Pannenberg reconhece que esse processo de institucionalização ocorreu também com a constituição da igreja cristã a partir do processo tradicional da revelação de Deus em Jesus Cristo⁹⁷. A perspectiva trazida pela compreensão da revelação como história fez ver novamente a importância da relação histórica existente entre o conceito de igreja e a revelação de Cristo, entre a fé presente e o acontecimento de Jesus Cristo. Isso quer dizer que a igreja não pode ser compreendida somente como atualização da revelação como evento tornado presente pela sua exposição (pregação), mas que deve se atribuir um significado fundamental à sua realidade histórica para a presença atual da revelação. Caso se esquecesse desse dado, estaria se abrindo mão de uma inteligência histórica da revelação e da igreja em favor de um mero sentido de historicidade⁹⁸. Deste modo, o conceito de igreja compreende teologicamente o relacionamento efetivo do evento Cristo com a história que lhe é posterior como a relação fundamental entre Cristo e a igreja. A compreensão da revelação como história faz subsistir a fórmula teológica da radicação da eclesiologia na cristologia fazendo perceber que o fundamento da igreja não está em si mesma, mas num fato histórico antecedente, Cristo, revelação de Deus. Assim como o acesso à revelação não é dado de modo imediato, mas através da mediação da história por ela determinada, assim também a participação da história posterior a Cristo no evento Cristo não deve ser vista

⁹⁶. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 610. Tal foi a experiência vivida pelo povo de Israel, onde o fundamento da ordem social era também a base da autocompreensão de cada indivíduo, ou seja, o critério de ordem era válido para todos e antecedia todo interesse particular.

⁹⁷. Ainda que o elemento institucional não represente a totalidade do conceito de igreja, sua existência aponta para a identidade histórica da mesma e, portanto, assume especial relevo para nossa pesquisa. O próprio Pannenberg compreende o caráter institucional da igreja a partir do conceito luterano fundamental de “comunhão”. Acerca dos perigos de um modelo eclesiológico que privilegie unilateralmente o caráter institucional, ver DULLES, Avery, *Modelli di Chiesa*, p. 41 et. seq. As observações de A. Dulles são retomadas por Pannenberg em PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 45. Interessante também como aproximação às distinções no conceito protestante e católico de instituição eclesiástica o verbete “institución” em CONGAR, Y. (ed), *Vocabulario Ecumênico*, p. 351 et. seq.

⁹⁸. Tal é a crítica ao conceito de igreja prevalente na teologia querigmática. Cf. RENDTORFF, T., *Il Problema della Rivelazione nel Concetto di Chiesa*. In: PANNENBERG, W., *Rivelazione come Storia*, p. 212 et. seq.

somente como conhecimento ou confiança derivada da fé, mas como verdadeira história da igreja, a qual somente com base na inteligência da revelação pode ser compreendida plenamente.

A partir dos princípios expostos acima, Pannenberg revê o conceito reformado tradicional de igreja como “sanctorum communio” ou “congregatio sanctorum”⁹⁹. Na eclesiologia dominante desde Schleiermacher, predominou sobretudo a compreensão da igreja como “evento de reunião”, “comunidade reunida” enquanto espaço para a presença imediata de Cristo pela proclamação da Palavra. Tal posicionamento firmou-se no horizonte teológico reformado e originou graves conseqüências. Assim, por exemplo, a igreja efetiva, como se dá na história, não ajuda em nada a esclarecer o essencial teológico que realmente constitui a igreja como dado da revelação, visto que há uma tensão entre o dado empírico e a presença de Cristo em sua comunidade. Surge um conceito de igreja estabelecido como diverso de toda outra estrutura social mundana. Frente ao mundo, a igreja só pode ser compreendida por oposição e estranhamento¹⁰⁰. Tal percurso conceitual parece limitado e insuficiente ao nosso autor.

A Confissão de Augsburgo, ao identificar a igreja como “congregação dos santos”, imediatamente aponta os elementos que a fazem presente. A igreja está onde “o evangelho é pregado de maneira pura e os sacramentos são administrados corretamente”¹⁰¹, ou seja, onde são dispensados no sentido em que foram instituídos. A comunhão que se estabelece entre os cristãos é mediada pelo ensinamento do evangelho e pelos sacramentos, assim como palavra e sacramento referem-se, igualmente, à comunhão que cada indivíduo cristão vive com Cristo. A comunhão com o único Senhor e a comunhão de fé vivida no interior da igreja baseiam-se sobre uma mesma realidade. Jesus Cristo encontra o crente na igreja, já que palavra e sacramento são ensinados e administrados nesta, assim como aquilo que garante a unidade eclesial no curso dos séculos, e ao mesmo tempo qualifica como igreja de Cristo todo grupo local de fiéis no presente, são a doutrina pura do evangelho e a administração dos sacramentos na fidelidade à sua

⁹⁹. Os diversos desdobramentos da compreensão da igreja como comunhão dos santos no atual diálogo ecumênico estão expostos em MAFFEIS, A. *Communio Sanctorum, La chiesa come comunione dei santi*.

¹⁰⁰. RENDTORFF, T., op. cit., p. 202.

¹⁰¹. Cf. CA 20.

origem. A comunhão que se estabelece entre os crentes através da palavra e do sacramento sugere um nexó entre o sentido personalístico da fórmula “*communio sanctorum*” com aquele de tipo sacramental, como participação às coisas sagradas, isto é, aos dons salvíficos da palavra e do sacramento¹⁰².

Pannenberg considera que a razão objetiva que une o indivíduo fiel à igreja é o relacionamento com Jesus Cristo, através do anúncio do evangelho e da celebração do sacramento. Contudo, existe uma outra razão, subjetiva, estabelecida sobre a pessoa do próprio fiel, que também age como ligame entre este e a comunidade: a profissão de fé. Através de um comum conteúdo de fé, o indivíduo entende-se pertencente a uma comunidade não só por laços externos. A profissão de fé é, antes de tudo, um ato do indivíduo e serve para atestar sua fé de forma pública, gerando um comum reconhecimento¹⁰³. Ela de algum modo leva à plenitude o ato de fé, pois torna patente que o fundamento de sua confiança está para fora e além de si, na revelação de Deus em Cristo, tornada acessível pela pregação eclesial. Sem o fundamento histórico e sem seu caráter eclesial, explicitados na profissão de fé, o ato de fé poderia ser posto em dúvida, pois não veríamos de que maneira ele lança o indivíduo para além de si mesmo numa nova existência em Cristo. Neste caso, falaríamos somente de uma certeza interior.

Para Pannenberg, a confissão de fé cristã representa um fenômeno religioso típico, distinto daquele existente no Antigo Testamento, onde a pertença ao Deus de Israel se funda sobre a pertença ao povo eleito e sobre a aliança de Deus com esse povo, não sobre uma confissão de caráter individual¹⁰⁴. Assim, é importante demonstrar que o fenômeno da confissão de fé cristã tem suas origens no próprio Jesus. Isso é possível a partir das “logias”, que certamente remontam a Cristo, e que descrevem as promessas de Jesus àqueles que o reconhecem diante do mundo. Tanto Mt 10, 32s quanto, principalmente, Lc 12, 8s colocam o futuro juízo do Filho do Homem em relação com o juízo que atualmente os homens proferem sobre ele. No contexto dessa última passagem, o reconhecimento de Jesus equivale a uma verdadeira tomada de posição pública, feita em meio a um conflito no que se refere à sua mensagem e à sua pessoa.

¹⁰². PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática* 3, p. 113 et. seq.

¹⁰³. *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁴. *Ibid.*, p. 122 et seq.

A confissão de fé cristã, tendo nesse contexto sua origem, conserva antes de tudo o caráter de uma escolha pela pessoa de Jesus, a qual motiva uma estável pertença a ele, ainda que, gradualmente, se associem sempre mais marcadamente enunciados doutrinários referentes a Jesus mesmo. A confissão cristã manteve sempre o caráter de um empenho pessoal em favor de Jesus e do Deus que nele se revela. O ato confessante somente indiretamente se refere a conteúdos doutrinários e diretamente é orientado para a pessoa de Jesus. O que é decisivo é que o ato exprime uma tomada de posição diante da pessoa de Jesus; tal é o sentido do termo “homologia – confissão” como aparece no Novo Testamento¹⁰⁵.

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

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

¹⁰⁵. Cf. “Confissão” in BAUER, J., *Dicionário bíblico-teológico*, p. 193 et seq.

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

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

a igreja faz. A fé eclesial é determinante para a confissão que o indivíduo é chamado a fazer. A normatividade da fé da igreja, em relação à confissão individual, permanece expressão e conseqüência da prioridade que a pessoa e a doutrina de Jesus e o evangelho apostólico possuem sobre toda fé e confissão de ordem individual¹⁰⁶.

Ao aprofundar o tema da confissão de fé em Jesus Cristo como condição subjetiva para a pertença a ele e ao seu corpo, o ato confessante é compreendido não só como manifestação individual, mas também como sintonia com a confissão eclesial. Se, num primeiro momento, a confissão pessoal expressa o empenho que o indivíduo fiel mostra pela pessoa de Jesus Cristo, tal empenho poderá concretizar-se, depois da Páscoa, somente em harmonia com uma igreja que anuncia o evangelho, ora e professa a sua fé. O processo mesmo da tradição, contudo, tende a que o destinatário assuma um relacionamento pessoal com o dado, numa certa independência a respeito do processo mediativo e de suas instituições. A tradição cristã, portanto, chega ao seu fim próprio, passando através da pregação e da liturgia, somente quando o destinatário estabelece um verdadeiro relacionamento, pessoal e imediato com Jesus (Jo 4, 42). Essa imediatez é experimentada como obra do Espírito Santo e como comunhão com ele pela fé¹⁰⁷.

A necessidade de uma configuração eclesial a fim de que o ato de fé assuma realmente o caráter de uma tomada de posição por Jesus Cristo e sua mensagem não está radicada somente na relação entre igreja e revelação histórica enquanto evento que dá origem a uma tradição. Essa relação avança para o futuro, enquanto a igreja é antecipação do reinado de Deus sobre uma humanidade congregada na unidade. “A fé cristã não pode existir em plenitude sem a igreja: a fé cristã necessita de uma convivência da fé, de uma comunidade, e unicamente no contexto de uma comunidade poderá desenvolver-se sua vida plenamente”¹⁰⁸.

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

¹⁰⁶ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática 3*, p. 130.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰⁸ *Id.*, *¿Cristianos sin iglesia?*, p. 118.

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

Toda a vida e toda ação da igreja deve apontar para a futura comunhão dos seres humanos no Reino de Deus. Nisto reside sua eficácia simbólica diante do mundo e sua força de questionamento para os cristãos que, dentro dela ou à sua margem, se acomodam a um cristianismo individualista¹⁰⁹. Enquanto organismo social, a igreja, seja na comunidade local, seja na comunhão das diversas comunidades locais, expressa seu ser em instituições e ministérios que têm por finalidade manter coesas as suas diversidades. A base de todas essas formas de coesão social, contudo, é a ação simbólica da Ceia do Senhor, a qual explicita a natureza da igreja como corpo de Cristo que se apresenta ao mundo. A partir do coração litúrgico de sua existência, a igreja demonstra ao mundo, em suas tantas atividades de tipo diaconal, a dimensão redentora própria da salvação escatológica presente nela mesma. Aqueles que a constituem são justificados e tornados filhos de Deus, e vivendo em novidade de vida, são também chamados a expressar, como sinal, o desejo salvífico de Deus em favor do gênero humano, não só em

¹⁰⁹ O Concílio Vaticano II definiu a igreja como “um sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG I, 1). Igualmente o Conselho Ecumênico das Igrejas Cristãs, através dos pronunciamentos da Comissão de Fé e Constituição em Bristol (1967) e da Assembléia Geral em Upsala (1968) percebia que o empenho pelo ecumenismo só encontra seu verdadeiro sentido como concretização da identidade da igreja como “sinal da unidade futura da humanidade”. Cf. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *IV Assemblea Generale*: “Ecco, io faccio nuove tutte le cose”. In: *Enchiridion Oecumenicum* 5, p. 346 et. seq. Um estudo de Pannenberg a respeito das palavras tanto do Concílio quanto do Conselho Ecumênico das Igrejas encontra-se em PANNENBERG W., *Unità della Chiesa e Unità dell'umanità*, in *Humanitas* 29 (1974), p. 415 et. seq.

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

Portanto, o relacionamento da igreja com o Reino de Deus, e seu caráter de antecipação da futura humanidade renovada, congregada nesse Reino, constitui o horizonte dentro do qual a realidade eclesial se delinea como comunhão entre os crentes fundada sobre a sua participação no único Cristo Jesus. O ser da igreja não está em si mesma, mas 'extra se', radicando-se em Cristo como sua cabeça e fundamento e apontando sempre para a futura comunidade humana do Reino de Deus. Esta vida para além de si mesmo não configura somente a igreja como corpo, mas também cada fiel em seu relacionamento pessoal com Cristo no ato de fé. De fato, tal excentricidade caracteriza-se como a própria estrutura desse ato, operado pelo Espírito como um dos efeitos salvíficos fundamentais em todo crente¹¹⁰.

4.2.3. Ato de fé e estrutura essencial do ser humano

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

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

¹¹⁰ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática* 3, p. 148 et. seq.

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

Outro elemento recente responsável pelo impulso da concentração antropológica ocorrida na teologia atual foi à privatização, ou ao menos a segmentação, da religião na sociedade moderna. Com o fim das guerras de religião e conseqüente neutralidade assumida pelos estados nacionais no plano religioso, a confissão de fé passou a ser considerada assunto privado ou de livre associação entre indivíduos. A partir do século XVII, o conceito universal de humanidade, seus valores e direitos, passou a reger as formas de convivência social e garantir sua legalidade. Esse fundamento antropológico generalíssimo se impôs à teologia cristã como ponto de partida para uma possível, e sempre mais exigida, demonstração de sua validade universal. Para a filosofia moderna, no âmbito da moralidade e da religião – compreendida a partir daquela – somente o que pode ser demonstrado válido para todos os homens, ou considerado presente em sua constituição essencial, pode ter pretensões de legitimidade. Na tentativa do diálogo com a filosofia, a partir desse pressuposto, caminha toda a teologia protestante moderna, de modo especial a partir de Scheleiermacher¹¹¹.

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

¹¹¹ PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 11 et. seq. CASSIRER, E., *A Filosofia do Iluminismo*, p.220 et. seq. MACKINTOSH, H.R., *Teologia Moderna – de Scheleiermacher a Bultmann*, p. 11 et. seq.

Em segundo lugar, recorda-se que a antropologia filosófica moderna não se desenvolve sobre terreno teológico, concebendo a religião apenas como um problema real para a definição de uma essência do homem, dando-lhe lugar mais ou menos relevante. Pannenberg ressalta que, se a antropologia deve ser considerada como uma espécie de teologia fundamental, isso se dá somente quando o trabalho antropológico é assumido pela teologia de modo crítico. O primeiro passo, realizar uma antropologia em perspectiva teológica, é dado quando se identifica a temática teológica subjacente às conclusões antropológicas. A possibilidade de tal assimilação crítica é afirmada pelo princípio de que o Deus da bíblia é o criador de toda realidade. A utilização teológica dos fenômenos da natureza humana, descritos de forma secular pelas disciplinas antropológicas, afirma-se na medida em que tal descrição revela uma concepção provisória de estados de fato da experiência humana que, uma vez aprofundados, mostram uma dimensão realmente relevante para o plano teológico. Assim, os fenômenos analisados pela biologia, psicologia, antropologia cultural, sociologia e história devem motivar a interrogação a respeito de sua possível implicação teológica. Uma antropologia teológica integral, que constitui um momento segundo, abraça as bases biológicas do viver do homem, seu comportamento individual, sua situação diante do mundo, as realizações sociais onde se atualiza a vida humana e pelas quais a mesma é condicionada e o processo pedagógico de sua socialização e de formação da identidade. Mas, para que seja de fato teológica, tal antropologia não pode se limitar a descrever a vocação do homem e sua alienação da mesma, mas deve igualmente descrever a realização de tal vocação, que é o objeto da atividade redentora de Deus, assimilada pelo homem para alcançar o seu fim próprio no cumprimento escatológico¹¹².

Para a finalidade do presente estudo, que é descrever a inserção do ato de fé na estrutura fundamental do ser humano como elemento determinante para a realização de sua vocação, são de grande importância dois temas da antropologia teológica: a semelhança do homem com Deus e a sua condição de pecaminosidade¹¹³. Estas duas temáticas manifestam de forma excelente a possibilidade, e a necessidade, de se interpretar em chave teológica as implicações

¹¹². GIBELLINI, R., *Teologia e ragione – itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, p.146 et. seq.

¹¹³. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 233 et. seq.

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

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

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

Segundo Herder, as deficiências de instinto e de preservação presentes na espécie humana ¹¹⁴ são características de um cérebro evoluído e capaz do livre uso da razão. Enquanto o instinto guia o comportamento dos outros animais, vinculando-os às condições do ambiente, o homem se encontra em atitude de liberdade diante das mesmas, capacitado a transcendê-las em direção a coisas novas e permanentemente instigado a superar as limitações da natureza num processo de constante aperfeiçoamento. Esta idéia está presente em toda a filosofia iluminista, quase sempre compreendida como a capacidade do homem de

¹¹⁴. PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 45 et. seq.

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

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

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

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

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

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

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

processo da vida humana possui uma abertura não só às coisas do mundo, mas ao mundo como totalidade e à realidade divina que está no seu fundamento. Pannenberg considera que a superação de todo objeto particular, que é condição para perceber o próprio objeto em sua determinação, em sua alteridade e diversidade, significa uma verdadeira abertura para além do mundo, para Deus, a qual permite ver o mundo em seu conjunto. Transcender as experiências ou representações de objetos para uma representação ou intuição da realidade divina parece para Pannenberg uma transposição legítima, na medida em que, transcendendo as experiências dos objetos percebidos, o homem permanece excêntrico, referido a um outro de si mesmo. Agora, porém, esse Outro está além de todo objeto do mundo e, ao mesmo tempo, compreende o mundo inteiro, garantindo ao homem uma unidade, um sentido, não obstante toda variedade e heterogeneidade das influências exercidas sobre ele externamente. O problema primeiro aqui enfrentado por nosso autor é o da unidade do real, que na sua totalidade não pode ter outro fundamento que não Deus¹¹⁵. Neste sentido, Pannenberg encontra no dado antropológico da abertura do homem ao mundo e na sua estrutura excêntrica um fator importante para legitimar a pergunta teológica da modernidade. De modo especial, juntamente com Max Scheler, Pannenberg afirma que tal abertura possui um aspecto de potencialidade religiosa. A abertura ao mundo é também, necessariamente, para além do mundo, a um infinito espaço aberto. Mais do que uma simples referência a um horizonte geral de compreensão, a abertura do homem é uma abertura radical, referência a um Absoluto que lhe está defronte. A abertura ilimitada do homem ao mundo, que permite uma contínua superação da natureza e da cultura dada em direção a formas culturais novas e sempre mais avançadas, deriva de sua destinação para além do mundo.

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

¹¹⁵ PEDRAZZOLI, M., *Intellectus Quaerens Fidem – Fede-Ragione*. In: PANNENBERG, W., *Il problema della credibilità, con riferimento ai contributi di Rahner, Blondel e Pascal*, p. 33 et. seq.

partir do universal, o qual é pano de fundo no qual o primeiro se destaca em sua especificidade. Em sua auto-transcendência excêntrica, o homem supera o dado imediato em direção a um horizonte de sentido mais amplo, o qual abraça todo objeto finito. Desse modo ele é capaz de conhecer o objeto particular em sua determinação, naquilo que o distingue dos outros objetos. Justamente definir as coisas em sua especificidade é o pressuposto para o domínio do homem sobre a natureza, dado bíblico que manifesta a singular situação do homem no contexto da criação, que por sua vez corresponde a uma especial posição no relacionamento com Deus¹¹⁶. O relato sacerdotal de Gn 1, 26, que afirma a criação do homem à imagem e semelhança de Deus e apresenta o mandato divino de domínio sobre as demais criaturas, secularizou uma prerrogativa originalmente compreendida como atributo dos reis do antigo oriente. A partir de então, aquilo que era aplicado somente ao soberano – o direito de determinar e dominar – em virtude da especial posição que gozava como imagem ou filho de Deus, passa agora a todo ser humano.

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

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

¹¹⁶ A relação entre domínio da criação e comunhão com Deus, bem como uma refutação da crítica moderna ao relato de Gn 1 como fundamento para a crise ecológica atual podem ser encontradas em PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 235 et. seq. e PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospetiva Teologica*, p. 81 et. seq.

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

A partir de então, a imagem divina vai deixando de ser descrita em termos de perfeição originária, perdida com o pecado, e passa a ser compreendida como destinação do homem, que precisa ser realizada¹¹⁷.

¹¹⁷. A teologia tradicional identifica a semelhança com Deus com um estado originário, no qual o homem vivia de modo perfeito. Na dogmática cristã tradicional, o homem é visto como um ser que, na sua origem, é criado à imagem de Deus mas que, depois, perde essa perfeição originária com o seu primeiro pecado. Em um ulterior aprofundamento dogmático se fala de uma justiça original, uma comunhão atual com Deus que é perdida com o pecado. A tradição dogmática, contudo, estabeleceu de maneiras diferentes o modo como se relacionam essa comunhão com Deus com a sua semelhança. A teologia católica costuma distinguir, na linha de Irineu de Lion, imagem e semelhança, enquanto a tradição reformada não afirma nenhuma diferença entre ambas. O importante aqui é ressaltar que tanto Herder quanto Pannenberg se afastam da posição tradicional. Para o tratamento comum que é dado ao tema, conferir, do lado protestante, BRAATEN, C.; JENSON, R., *Dogmática Cristã 1*, p. 329 et. seq.; FERREIRA, J.A., *Antologia Teológica*, p. 287 et. seq. Da parte católica, FEINER, J.; LOEHRER, M., *Mysterium Salutis II/3, Antropologia Teológica*, p. 230 et. seq.; LADARIA, L., *Introdução à Antropologia Teológica*, p. 49 et. seq.

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

Pannenberg concorda em dizer que a criatura humana é, sem mais, imagem de Deus. Mas igualmente recorda que isso não se dá sempre em igual medida. De fato, o texto de Gn 1, 26s possui uma sutil ressalva, afirmando que o homem foi feito “à imagem” de Deus ou “segundo Deus”. No início da humanidade a semelhança poderia ter sido ainda imperfeita e, por culpa do pecado, também progressivamente deformada em cada indivíduo humano. Forçosamente, a imagem de Deus no homem não está plenamente realizada na história humana desde seus primórdios¹¹⁸. Ela está se delineando. Isto significa dizer que, sendo criado à imagem de Deus, o homem se refere a um ‘original’ do qual deve realizar a plena semelhança. Essa realização plena é a destinação do homem, inaugurada historicamente em Jesus Cristo e da qual toda criatura humana deverá participar, transformando-se na sua figura. Em Cristo, a imagem divina apareceu em toda a sua clareza.

¹¹⁸. Pannenberg preocupa-se em não passar ao largo dos dados oferecidos pela moderna ciência a respeito da evolução da espécie humana. A respeito das implicações teológicas das atuais hipóteses da ciência a respeito da evolução do homem, cf. ARNOULD, J., *A Teologia depois de Darwin*, p. 155 et. seq.; LAMBERT, D., *Ciências e Teologia – Figuras de um Diálogo*, p. 137 et. seq.

Pannenberg ressalta então que, de tudo isso, percebemos que a complexidade do inteiro testemunho bíblico a respeito da específica ordenação do homem a Deus, como expressa na idéia de semelhança divina, envolve dois pólos. De um lado, a idéia de uma realidade que perdura no ser humano criado já à imagem de Deus. Do outro, a tese paulina segundo a qual não o homem como tal, mas somente Jesus Cristo, é a imagem perfeita de Deus, a partir do qual todas as criaturas humanas devem renovar seu relacionamento com Ele. A perícopes de 1Cor 11, 7 documenta que, para Paulo, é óbvio que a semelhança do homem com Deus se funda sobre o ato criador. O que ele diz a respeito da transformação dos fiéis, por obra do Espírito, na figura de Cristo, refere-se a uma nova aproximação a Deus, em Cristo, que tem como fundamento à semelhança divina da criatura humana. A teologia cristã lê o enunciado sacerdotal da semelhança do homem com Deus no horizonte maior dos ditos neotestamentários paulinos e pós-paulinos que falam de Jesus como imagem de Deus (2Cor 4,4; Cl 1, 15; Hb 1, 3) e da transformação dos crentes em tal imagem (Rm 8, 29; 1Cor 15, 49; 2Cor 3, 18). A idéia de Jesus Cristo como imagem de Deus, na qual, através do Espírito (2Cor 3, 18), os crentes devem participar, apresenta um caráter antropológico universal¹¹⁹. Sendo que a destinação do homem, feito à imagem e semelhança de Deus, consiste em viver em comunhão com Ele, então a encarnação de Deus em Jesus de Nazaré deve ser considerada a realização plena desse destino. Ela passa a ser o cumprimento proléptico – se referido a todos os outros membros do gênero humano – daquele projeto inicial da criação do homem à imagem de Deus, a qual se afirmou ou irrompeu na história de Jesus.

Note-se que, tanto a idéia teológica da imagem de Deus no homem assim apresentada, quanto o dado antropológico correspondente da abertura do homem ao mundo, devem ser considerados como abertura para o futuro¹²⁰. Pannenberg critica a descrição ateísta do comportamento humano mais em voga na filosofia ocidental, exatamente, porque supõe a subjetividade do homem como alguma

¹¹⁹. Sobre a tipologia de Cristo como novo Adão, cf. CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p.183 et. seq.; REY, B., *Nova Criação em Cristo no Pensamento de Paulo*, p. 53 et. seq.

¹²⁰. A abertura para o futuro como característica fundamental do ser humano já se encontra nos textos programáticos reunidos em PANNENBERG, W., *Questioni Fondamentali di Teologia Sistemática, De modo especial, Il Dio della Speranza*, p. 438 et. seq.; *Idea di Dio e Libertà dell'uomo*, p. 458 passim.

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

Pannenberg insiste em que a abertura do homem ao futuro, característica tanto de sua vocação a realizar a imagem de Deus segundo a qual foi criado, quanto da sua condição de liberdade diante do mundo, exige uma postura fundamental de confiança. Ele recorda, nesse sentido, aquela confiança originária depositada pela criança nos pais como condição para a formação de sua personalidade. Essa atitude fundamental não é abandonada com o curso do tempo, mas é tornada presente em todos os demais relacionamentos humanos como sua possibilidade, justamente porque neles o homem se abre ao novo e ao que não pode ser manipulado¹²¹.

¹²¹. Pannenberg utiliza o conceito de “confiança de base” (basic trust), trazido do antropólogo H. Erikson. Cf. PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 259 et seq. A partir dele identifica a confiança como um elemento necessário para a formação da identidade da pessoa

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

e a sua persistência em todo relacionamento verdadeiramente humano, até ao comportamento religioso. Não se deseja afirmar com isso que o ato de fé é, simplesmente, um produto ou consequência da natureza humana, mas que está em condições de levá-la à sua plena realização. Cf. FOWLER, J., *Estágios da Fé – A Psicologia do Desenvolvimento Humano e a Busca de Sentido*, p. 13 et. seq.

Esse caminho rumo à comunhão, enquanto conduz o homem à sua futura destinação, é um caminho de confiança.

A fé cristã afirma que é só graças à história de Jesus de Nazaré e, principalmente, à sua ressurreição dos mortos, que a confiança sincera e ilimitada através da qual o homem pode ser verdadeiramente homem, em uma abertura para além das situações do mundo, se torna possível. O ato de fé, compreendido primordialmente como ato de confiança, coaduna-se perfeitamente com a existência excêntrica do homem e, de certo modo, é aquele que lhe possibilita colher o sentido último da existência. Descrevendo o crente como o indivíduo que, na fé, vive ‘extra se in Christo’, Lutero fez o ato de fé assemelhar-se muito àquele ‘ser no outro’, típico do caráter objetivo do relacionamento com o mundo descrito pela antropologia filosófica contemporânea¹²². Em ambos os fenômenos se observa que o homem não só se relaciona com qualquer coisa que está fora dele mas, antes, se identifica, descobre-se a si mesmo no outro de si; ou melhor, agora sabe ‘ser no outro’. Naturalmente que a experiência do objeto é somente um primeiro aspecto da estrutura da existência humana. Quando o homem se volta sobre um objeto determinado, já o superou em direção ao infinito, dado que somente no nexu do conjunto é possível precisar o significado que cada particular possui. Quando o homem se dá conta disso, apresenta-se a ele um questionamento de ordem religiosa e o problema da confiança fundamental que sustenta o seu viver passa a ser um problema de adesão de fé. Aquilo que pode se tornar explicitamente objeto de consciência religiosa, implicitamente se encontra já presente em toda aproximação a um objeto determinado de experiência.

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

¹²². PANNENBERG, W., op. cit. , p. 77 et. seq.

da ação de Deus realizada na história de Jesus e na sua ressurreição, não se pode sequer emitir um ato de fé. Longe de fazer de Deus algo disponível ao homem, o conhecimento do agir histórico de Deus em Jesus Cristo, aceito como promessa para a realização da vocação de todos os homens, estabelece e salvaguarda a iniciativa de Deus como realmente um evento ‘extra nos’. O ato de fé, compreendido assim como confiança, impede que essa se torne uma simples decisão ou obra humana, escolha voluntarística e imotivada do crente. A abertura do homem, para além de todas as coisas, em direção a Deus, constitui um movimento ou dado essencial da natureza humana. Como tal, sua plena realização, à imagem do Filho encarnado, é um dom relevante e acessível para todos os homens por meio do Espírito.

4.3.1. Pecado e afastamento de Deus

A singularidade do homem frente aos demais animais superiores é caracterizada, como visto acima, pela sua abertura ao mundo e a Deus, por sua excentricidade. Esta, contudo, é apenas um dos pólos do ser-homem, aquele que o define como tal, enquanto o outro é a forma centrada de organização vital, dividida com os outros animais. A esta centralização do eu sobre si mesmo, Pannenberg denomina egocentrismo. Toda a vida humana é dominada pela tensão entre abertura ao mundo e egocentrismo, excentricidade e centralidade, autoafirmação e abertura de si. Esta tensão, característica de todo mundo orgânico, já que todo organismo é contemporaneamente fechado em si mesmo e interativo com o ambiente externo, assume no homem a feição de angústia. Esta deve ser compreendida como a necessidade de afirmar a unidade do ‘eu’, que se encontra, simultaneamente, diante da centralização capaz de assegurar a autopreservação e a autoafirmação e da excentricidade capaz de dar, verdadeiramente, sentido à sua existência. Segundo nosso autor, o homem não pode resolver por si mesmo essa tensão entre abertura ao mundo e giro sobre si mesmo, porque isso constituiria uma absolutização do próprio egocentrismo. O fundamento que confere unidade à tensão deve encontrar-se fora do eu¹²³.

¹²³. Ibid, p. 88 et. seq.; Id., *Teologia Sistemática 2*, p. 267 et. seq.

A fratura radical da existência humana consiste na possibilidade de que a tensão entre forma central de organização e excentricidade se resolva a favor da primeira. Nesse caso, a instância central do ‘eu’ prevalece e determina-o em detrimento da autotranscendência que realiza o seu verdadeiro destino, que é excêntrico. A inversão do relacionamento entre centralidade do ‘eu’ e determinação excêntrica do homem significa a falência deste, porque a volta sobre si mesmo não o levará a realizar a própria vocação. Destinado à comunhão com Deus, o homem não pode realizar-se por si só. Ele não é um sujeito completo, mas sim o tema de uma história, na qual é capaz de tornar-se aquilo que, essencialmente, já é. A experiência da não-identidade com a própria destinação, e a possibilidade da infidelidade à própria vocação, apresenta uma profunda conseqüência: retira a credibilidade de uma pretensa auto-realização ativa do homem. Um ser humano que não seja idêntico a si mesmo não pode produzir por si mesmo a própria identidade. A tentativa de realizar-se sobre o fundamento da não-identidade termina em várias formas de auto-destruição. O homem não pode conseguir, por suas próprias forças, a realização de sua destinação. Para poder fazê-lo, é preciso que ele seja elevado acima daquilo que já é no presente. Nesse processo ele é co-envolvido, na interação com o mundo e com outros homens, com os quais fará o caminho rumo ao mesmo objetivo. A concordância de todos esses fatores só pode ser garantida se Deus, origem e fim de nossa vocação, agir no próprio homem¹²⁴.

Sobre o que foi dito acima, Pannenberg retorna a noção tradicional de concupiscência, entendida como uma forma pervertida de amor ou de vontade, que busca bens menores em detrimento de maiores, trocando os fins pelos meios. Já em Agostinho, vez por outra, e na Reforma, de modo inequívoco, esta perversão no relacionamento humano com o mundo foi compreendida como pecado. Nos dois casos, a concupiscência é compreendida como uma inversão na ordem do universo. A hierarquia natural de valores, que levaria o homem ao amor

¹²⁴ Pannenberg critica o uso tradicional na teologia do relato da criação em Gn 1-3 como descrição arquetípica do dado empírico do pecado em sua dimensão universal. Ele próprio, em sua explanação a respeito do pecado como falência da destinação do homem tornada presente na pessoa de Jesus Cristo utiliza com parcimônia o conceito de pecado original e equivalentes. Para sua análise dessa linguagem e sua relevância na teologia atual, cf. PANNENBERG, W., *Antropologia in Prospettiva Teologica*, p. 134 et. seq. Para uma perspectiva católica do problema do pecado original na atual teologia, SESBOÛE, B., *O Homem e Sua Salvação* – tomo 2, p. 217 et. seq.

de Deus até o esquecimento ou ódio de si, é revertida de modo que o homem se aliena cada vez mais do relacionamento com seu Criador, chegando ao ódio de Deus por amor de si mesmo. Este voltar-se sobre o ‘eu’ como “amor sui” constitui o núcleo essencial do pecado, da falência do homem. O conceito reformado de concupiscência, identificada como pecado, explícita, para Pannenberg, que este não consiste exclusivamente em alguma coisa de moral, mas que é uma realidade intimamente relacionada com as condições naturais de nossa existência.

Se na teologia tradicional os conceitos de concupiscência e pecado são analisados a partir de uma ordem hierárquica do universo, na modernidade esses mesmos conceitos só são compreensíveis a partir da análise da estrutura da subjetividade humana. Na medida em que se organiza a partir de um centro de auto-preservação, a vida humana, desde seus inícios naturais, estabelece a possibilidade de um egoísmo sem limites (concupiscência). Uma estrutura que possibilita o pecado está subjacente às condições naturais da existência humana. Neste sentido, Pannenberg afirma que o homem é pecador por natureza – na natureza – , ainda que sua natureza não seja pecaminosa. No primeiro uso, a palavra natureza designa as condições naturais da existência, aquelas mesmas que o homem, por força de sua excentricidade, transcende ao transformar as condições naturais de sua vida pelo comportamento cultural. No segundo caso, o termo natureza designa a essência do homem, entendido como ser excêntrico. Neste segundo sentido, a tradição teológica sempre destacou que a natureza do homem foi criada boa e que não é pecaminosa enquanto tal. De fato, por sua natureza, o homem é um ser excêntrico que, sob a guia experiências de sentido – de tipo religioso – deve transformar e superar as condições nas quais se encontra, tanto em si mesmo quanto fora de si, mediante o processo da cultura¹²⁵.

Justamente por conhecer a si mesmo como um ‘eu’, um projeto que tende a realizar-se em sua própria vocação, o homem pode falhar. Só um ser capaz de tornar tema do próprio comportamento a sua identidade, o seu ser-si-mesmo, pode frustrar seu destino último. Somente porque o homem tem uma destinação excêntrica, e encontra sua realização radical como ser religioso, a centralidade do

¹²⁵. KERN, W., *A matriz antropológica do processo da tradição Eclésia*. In: Problemas e Perspectivas de Teologia Dogmática, p. 9 et. seq.

‘eu’, análoga àquela dos animais, pode tornar-se falência da própria existência. A centralidade da atuação do viver humano, no seu caso específico, já está desde sempre determinada por uma forma de vida excêntrica. Ou seja: a estrutura do ‘eu’ é estabelecida a partir da excentricidade, dado que o ‘eu’ pode ser em si mesmo somente se é em outro de si mesmo. Quando a excentricidade, a capacidade de abrir-se ao mundo como constituinte da identidade humana, é experimentada como meio para alcançar os próprios interesses ou como modo de dispor do outro – auto-preservação ou auto-afirmação – então está perdida a objetividade do relacionamento com o mundo e a alteridade no relacionamento com outros homens, encontrando-se o ‘eu’ fechado numa espécie de centralidade animalesca.

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

Por tudo que vimos, interessa-nos considerar o pecado, seja como domínio da centralidade sobre a excentricidade da estrutura da vida humana, seja como ato livre de negação da própria vocação à comunhão com o outro e com Deus, como uma inversão no relacionamento de confiança que deve se estabelecer entre o homem e a realidade que está fora dele. Se, por sua destinação excêntrica, o homem deve constantemente repor sua confiança no outro, estabelecendo-se a partir de uma realidade que está fora de si, por sua necessidade de organizar-se de

forma centrada, ele pode terminar por dispor de seus relacionamentos externos simplesmente para voltar-se sobre si mesmo. Pannenberg considera que esta nefasta reviravolta reflete-se na ambigüidade presente em todos os comportamentos humanos nos quais se procura substituir a confiança pela segurança. Esta só se alcança quando é possível dispor do outro e a confiança é destruída, o que o homem pode tentar fazer até no seu relacionamento com Deus. Este comportamento constituiria o lado negativo do fenômeno religioso, quando se busca o controle sobre a divindade e a salvação e não se deposita uma confiança ilimitada em Deus, a qual estimule o homem a transcender a si mesmo.

Não é por outro motivo que os reformadores costumaram identificar o pecado fundamentalmente como incredulidade ou falta de confiança¹²⁶. Angustiado com seus problemas, o homem não pode ou não quer aceitar a própria vida como um dom e, assim, ir ao encontro do futuro com reconhecimento e confiança. Esta confiança, entendida ainda em sentido muito lato, não significaria fé como abertura ao Deus da bíblia. Se a incredulidade, como situação antropológica universal, deve entrar na descrição teológica do pecado, entendido como fato universalmente difuso entre os seres humanos, então, segundo Pannenberg, deve-se admitir uma indeterminação fundamental seja do objeto e fundamento da confiança, seja da própria capacidade de confiar. A fé bíblica na criação supõe que todas as criaturas se refiram a Deus como ao seu Criador, ainda que não cheguem a compreender que é dele que recebem a vida e que para ele se encaminham. Esta referência confiante ao Criador, ou a incredulidade difusa que lhe faz frente, se demonstra ou pela aceitação da vida e por uma plena disponibilidade diante dela, ou pela angústia gerada pela escassez das próprias possibilidades. A incredulidade de base, que qualifica atualmente o ser humano em seu estado de falência diante da vocação à comunhão com Deus, não pode ainda ser tematizada se não se encontrou o Deus da revelação histórica. É este encontro que permite identificar as verdadeiras raízes da angústia e da contraditoriedade que caracterizam a existência humana e das quais todos podem sentir os efeitos.

¹²⁶. PESCH, O.H., *Liberi per Grazia – Antropologia Teologica*, p. 198 et. seq.

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

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

O envio e a encarnação do Filho têm por objetivo, nas palavras de João, “que o mundo seja salvo por Ele” (Jo 3, 16). Enquanto Filho de Deus, Jesus é o ponto de convergência das mais diversas esperanças humanas de salvação, que ele redefine e atualiza, tornando manifesto aquilo que realmente favorece a salvação do homem. Assim como aconteceu com a própria expectativa messiânica judaica,

a pessoa e ação de Jesus retomam e corrigem as esperanças surgidas no curso da história humana, tornando o discurso soteriológico uma função da cristologia¹²⁷. É a identidade filial de Jesus, revelada de modo especial na cruz e na ressurreição, que define o caráter messiânico de sua atividade e o dilata a toda a humanidade, como fica evidenciado pela expressão paulina do “segundo Adão”, utilizada para designar o Homem Escatológico aparecido em Jesus Cristo¹²⁸.

A salvação que Jesus Cristo comunica consiste na comunhão com Deus e na vida que essa torna possível, com a conseqüente renovação dos relacionamentos interpessoais¹²⁹. Isso significa, igualmente, possibilidade de participar no Reino de Deus. Já na pregação de Jesus, a ressurreição dos mortos era considerada componente da salvação própria do Reino que estava por vir. Em seguida à Páscoa, a nova vida que triunfou da morte tornou-se sinônimo daquele futuro salvífico que Jesus havia anunciado e que era componente essencial de sua pregação do Reino. A mensagem apostólica passou a evidenciar, portanto, que a salvação escatológica era alcançada pela comunhão com Jesus Cristo, pois a comunhão com o Crucificado justificava a esperança de participar na vida nova surgida com sua ressurreição. Nenhuma antítese existe entre a mensagem de Jesus e a pregação dos apóstolos, visto que a nova vida do Ressuscitado é a vida que, mediante o Espírito, se vive em comunhão com Deus. Em particular, tanto a pregação de Jesus como a dos apóstolos, apresentam uma concepção de salvação de caráter escatológico, onde o futuro esperado irrompe desde agora para aqueles que crêem. Esta referência escatológica marca o conceito neotestamentário de salvação e está na base de todas as representações de fundo soteriológico presentes no Novo Testamento. Assim, para Paulo, os enunciados sobre a justificação, redenção, reconciliação e libertação do homem só são possíveis a partir desse horizonte escatológico, aberto já ao cristão pela fé.

¹²⁷. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 445; cf. também SCHNEIDER, T. (Org.), *Manual de Dogmática I*, p. 222 et. seq.

¹²⁸. A respeito de Cristo, novo Adão, cf. PANNENBERG, W., op.cit., p. 480s; DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 243 et. seq.; CERFAUX, L., *Cristo na Teologia de Paulo*, p. 183 et. seq.

¹²⁹. Cf. o verbete ‘Soteria – Sozein’ in BARCLAY, W., *Palavras Chaves do Novo Testamento I*, p. 191 et. seq.

O conceito de salvação expressa não só o processo através do qual se é salvo mas, primordialmente, o resultado que lhe advém. Nesse sentido, soteria significa 'integridade', uma vida salva mas nunca definitivamente adquirida enquanto não se completa o curso da existencia temporal. Assim, a salvação da vida humana depende sempre e totalmente do futuro. Atualmente, ela está ligada ao relacionamento que os homens assumem com o futuro de Deus e significa, dessa maneira, libertação de um modo de viver escravo do poder do pecado e da morte. Para Paulo, soteria é a salvação no juízo futuro (Rm 5, 9), ao mesmo tempo em que é algo já presente nos crentes através de Jesus Cristo: em e mediante Jesus a salvação futura está aberta ao crente e lhe é acessível. Este presente salvífico, contudo, não é qualificado, pelo Apóstolo, como soteria. Ele está ligado com a absolvição no juízo último e é mediado pelo acontecimento salvífico da morte e ressurreição de Cristo acontecido uma vez por todas no passado. O presente estado do crente pode ser então descrito por conceitos como o de justificação (Rm 5, 9; 8, 3s) ou de paz com Deus. A glória que refulge na nova vida da ressurreição e que constitui o conteúdo da soteria é ainda objeto de esperança, a qual se funda sobre o juízo absolutório desde agora antecipado em favor daqueles que crêem no Cristo crucificado e ressuscitado. O estado de paz com Deus, que nos autoriza a esperar ser salvos no juízo futuro, se baseia sobre o evento da reconciliação com Ele mediante a morte do seu Filho.

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

Na tradição subjacente à carta aos efésios e àquela a Tito já é possível perceber algumas acentuações distintas do conceito de salvação presente nas cartas autenticamente paulinas. Apesar de se manter a referência a uma salvação que será plenamente atuada somente no futuro, o conceito passa a privilegiar a

realidade presente da libertação de uma vida vivida no pecado. A concentração do discurso soteriológico sobre o juízo futuro e iminente dá lugar à afirmação da vida nova já iniciada com Jesus Cristo nesse mundo e que agora se faz presente naqueles que nele crêem. A participação na vida ressuscitada de Cristo não é vista mais, primordialmente, como relação com a salvação no juízo futuro, nem o presente salvífico é visto, sobretudo, como absolvição antecipada do último juízo. Isto explica a contração que a terminologia paulina da justificação sofreu nos enunciados pós-paulinos que têm por objeto a participação atual dos fiéis na salvação.

Para Pannenberg, dois elementos da doutrina paulina a respeito da salvação devem ser retidos de modo especial: a ligação da salvação com o futuro de Deus, já tornado presente em Jesus Cristo, mas que ainda não conheceu seu pleno cumprimento; e a participação na salvação como algo mediado pela história de Jesus, especialmente pela sua morte de cruz. Este segundo aspecto, o significado que a morte de Jesus assume como fundamento da confiança que atualmente se possui em ordem à salvação futura, é descrito por Paulo através do conceito de ‘reconciliação’¹³⁰. O modo como os cristãos agora participam da salvação, e que Paulo descreve em termos de justificação e de paz com Deus, se baseia sobre a reconciliação que a morte de Cristo na cruz operou com Deus. O enunciado da reconciliação, analogamente à idéia de justificação, se refere às condições de uma vida atualmente vivida na fé, em paz com Deus. Exatamente porque se refere à morte de Jesus, esse conceito reveste-se de função importantíssima para o conceito de justificação. A reconciliação, enquanto expressão do amor de Deus, precede a fé, enquanto a justificação é sempre conexas com esta¹³¹. Veremos agora como nosso autor compreende os enunciados paulinos a respeito da nossa reconciliação com Deus em Cristo.

¹³⁰. Cf. verbete ‘*Katallassein*’ in BARCLAY, W., op.cit., p. 116 et. seq.

¹³¹. Paulo usa uma variada série de metáforas para expressar o sentido da morte de Cristo. Não seria correto tomar uma só delas como normativa e ajustar-lhe todas as demais. Pannenberg não esgota o significado da morte de Cristo sob o conceito de reconciliação, mas o indica como o correlato para aquele estado de confiança atual no futuro juízo de Deus caracterizado pelo conceito de justificação. Ele mesmo também reconhece que o conceito de ‘remissão dos pecados’ não é suficiente para expressar a promessa de salvação oferecida em Jesus Cristo. A promessa da remissão dos pecados em nome de Jesus exige uma motivação mais ampla, baseada na estrutura promissória de sua pregação e de sua vida, a qual aponta para o Reino futuro e para a vida nova e eterna surgida na Ressurreição. Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 187; DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 277 et. seq.

4.3.2.1. Reconciliação e expiação

Reportando-se a M. Kähler, Pannenberg entende reconciliação como a possibilidade de um novo relacionamento de comunhão dos homens com Deus. Este, contudo, fundamenta-se sobre um evento passado, a morte de Cristo. Esse fato histórico, entendido por Paulo como ação ou iniciativa divina, faz com que o inteiro processo da reconciliação seja mediado por um ato divino. Desde o iluminismo, a teologia protestante havia colocado em questão a noção de reconciliação baseada na satisfação devida a um Deus irado pelo pecado do homem. Parecia claro que não é Deus quem precisa ser reconciliado com o homem, mas sim o homem com Deus, em Cristo. A teologia tradicional concebia que, mediante a obediência e a vida sacrificada pelo Filho na cruz, Deus se reconcilia com o gênero humano, depois da vergonha gerada pelo pecado de Adão¹³². Com a crítica moderna, a noção paulina de uma reconciliação dirigida ao mundo, aos homens que se devem reconciliar, veio de novo à tona, como expressão do amor divino que, presente e ativo em Jesus Cristo, se afirma contra todas as resistências opostas pelo homem hostil a Deus. É sobre esse pano de fundo que se deve compreender o significado fundamental que a morte de Cristo assume para a idéia de reconciliação do mundo como obra de Deus.

No evento reconciliador, portanto, o sujeito agente é Deus, porque o poder capaz de vencer a alienação do homem e seu estado de transgressão e culpa, presente na morte de Cristo na cruz, tem sentido somente à luz da sua ressurreição por obra Dele. Referir-se ao evento histórico, singular e único, da morte de Jesus Cristo, quando se fala da reconciliação como ato de Deus, é diferenciá-la de algo que acontece somente no plano da subjetividade do crente. De igual modo, isso parece também ser mais fiel ao pensamento de Paulo. Por muito tempo, na história da teologia, a morte de Cristo foi interpretada como expiação que o homem Jesus presta a fim de aplacar a ira de um Deus ofendido pelo pecado. Afirmar que Deus mesmo opera a reconciliação do mundo significa inverter a

¹³². Comentários críticos a respeito da compreensão tradicional do significado vicário e expiatório do sacrifício de Cristo, cf. em BARTH, G., *“Ele morreu por nós” – A compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento*, p. 43 et. seq.; BERGER, K., *Para que Jesus morreu na cruz?*, p. 23 et. seq.; DURRWELL, F. X. *O Pai – Deus em seu mistério*, p. 48 et. seq.

direção do processo. Enquanto ação de Deus dirigida à reconciliação do mundo, o acontecimento da morte de Jesus soa como um convite a confiar-se a essa mesma reconciliação que Deus torna possível. Por isso, Paulo exorta em nome de Cristo: “Deixai-vos reconciliar com Deus” (2Cor 5, 20). Ele exorta em nome de Cristo porque deseja expressar todo o autêntico potencial de sentido presente na sua morte na cruz, realizando sua finalidade orientada para a reconciliação do mundo. Quando se diz que sobre a cruz de Cristo já aconteceu a reconciliação, tal só pode ser feito no sentido de antecipação. O ministério apostólico e a pregação eclesial operam essa mesma reconciliação, tornando-a presente e eficaz, continuando no tempo o processo que, na morte de Jesus, teve sua origem e seu centro. Paulo dirá mesmo que, por divina deliberação, o repúdio momentâneo do povo de Israel serviu para reconciliar o cosmo, provocando a missão apostólica entre os pagãos. O acontecimento da reconciliação, assim, abraça o mundo inteiro naquele processo que, partindo da cruz de Cristo e passando através do ministério dos apóstolos, renova a comunhão entre Deus e o homem comprometida pelo pecado¹³³.

Quanto mais decididamente a reconciliação do mundo é concebida como ação de Deus mesmo, tanto mais se põe o problema de qual é o papel daqueles que são seus destinatários, os seres humanos. Não se pode dar reconciliação sem a aceitação da parte do homem. Ou seja, juntamente com a iniciativa reconciliadora de Deus, deve-se pensar no seu acolhimento por parte dos destinatários dessa oferta. Pannenberg considera que o conceito de ‘representação’ pode ser utilizado nessa perspectiva. Enquanto destinatários da ação reconciliadora de Deus, os homens participam dela enquanto representados pelo Filho de Deus, tornado verdadeiro homem. Para nosso autor, contudo, é preciso explicitar algumas questões fundamentais, respondidas de modo não plenamente satisfatório pela teologia tradicional. A noção de representação¹³⁴, entendida tradicionalmente como substituição, levanta questões muito pertinentes nesse ponto. Por exemplo,

¹³³. Cf. DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 251 et. seq.

¹³⁴. A palavra ‘substituição’ parece ser insuficiente para descrever o que Paulo ensinou a respeito da morte de Cristo ‘por nós’. A lógica da palavra parece implicar que Cristo morreu em lugar dos outros para que esses escapem da morte. Na realidade, Cristo participou da morte dos homens para tornar possível a estes participar da morte dele. ‘Representação’ (stellvertretung) talvez não seja também a descrição mais adequada, mas ao menos ajuda a transmitir o sentido de uma identificação contínua com Cristo em, por meio e além de sua morte. Cf. DUNN, J., op. cit., p. 255 et. seq.

fica por esclarecer a relação entre substituição e autonomia dos indivíduos representados; ou ainda, como se quebram os motivos e hostilidade por parte do homem para que ele possa reconciliar-se com Deus. Para desenvolver o sentido reconciliador da morte de Jesus Cristo na cruz, portanto, é preciso esclarecer os conceitos de expiação e representação, a partir, principalmente, da perspectiva do apóstolo Paulo.

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

Esta compreensão de representação não é a de uma mera solidariedade humana, onde uma pessoa interfere em favor de outra, sem necessidade de assumir o posto do outra – e talvez até justamente por isso. Segundo Paulo, porém, os crentes estão livres do poder do pecado somente porque e na medida em que, através do batismo, a morte futura do batizado está unida àquela de Cristo. Desse modo o cristão obtém a esperança de participar naquela vida que já apareceu em Cristo ressuscitado. Neste ponto, o sentido exclusivista de uma morte ‘no lugar’ de outros se abre à possibilidade de um sentido inclusivo. É isso que Paulo diz em 2Cor 5, 14, lida em paralelo com Rm 5, 17ss, onde Jesus é chamado de ‘novo Adão’, que por sua obediência representa a muitos; e não só os

representa como os faz participantes na abundância da graça e da justiça. Também em 2Cor 5, 17, a participação na obediência de Cristo, pela fé e pelo batismo, é vista como o meio de que Ele se serve para reconciliar os crentes com Deus. Daí a morte de Cristo dever ser compreendida em seus efeitos inclusivos. Vista a partir dela, a própria encarnação é um ato de representação. Não somente Deus, no seu inescrutável desígnio, fez Jesus inocente sofrer a morte prevista aos pecadores, ou o juízo proferido sobre o pecado – momento exclusivista –, mas Deus mesmo, no seu Filho, se coloca no lugar dos pecadores e aceita sobre si o juízo que o pecado merece, para assim associá-los, pela fé, à vida nova que frutificou da expiação¹³⁵.

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

Importante é perceber aqui que o papel representativo de Cristo abrange toda a sua história, a qual é compreendida através do evento hermenêutico da cruz. A perícopes de Gl 4, 4-5 revela o caráter representativo de sua vida inteira a partir de duas expressões: “nascido de mulher”, identificando o Cristo como ser humano e “nascido sob a lei”, identificando-o de modo especial com o povo de Israel. Desde o nascimento, Jesus exerceu a qualidade de representante, seja da humanidade em geral como de seus compatriotas em particular. É nesse sentido

¹³⁵. FISCHER, G.; BACKHAUS, K., *Espiazione e Riconciliazione – Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*.

que a morte de Cristo soa como escândalo, justamente pela pretensão de possuir valor salvífico. Jesus foi crucificado como Messias e foi o Messias como crucificado. Sua identidade representativa se revela plenamente no mistério da Cruz.

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

Como visto acima, dizer que Cristo morreu como representante da humanidade adâmica e dizer que Ele morreu como expiação pelos pecados da humanidade era, para Paulo, dizer a mesma coisa. É nesse contexto que recebe todo o seu sentido o conceito de sacrifício expiatório, aplicado à morte de Cristo como sofrimento experimentado em representação. Os enunciados protocristãos a respeito da função expiatória da morte de Jesus pressupõem, em primeiro lugar, que a sua morte de cruz não deva ser interpretada como pena por delitos por Ele praticados. Essa premissa se confirma na ressurreição, quando o Pai o justifica. Se Jesus não morreu pelos próprios pecados, então não pode ter morrido senão pelos de outros. Dados os pressupostos cúlticos do judaísmo¹³⁶, a idéia de uma morte expiatória poderia aflorar então com certa facilidade. Some-se a isso que uma função expiatória da morte exprime misericórdia e amor salvífico da parte de

¹³⁶. Cf. WILLI_PLEIN, I. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*, p. 141 et. seq.; FEINER, J.; LOEHRER, M., *Mysterium Salutis III/I: Cristo e a Santíssima Trindade*, p. 178 et. seq.

Deus, em sintonia com Jesus que anunciava, na própria pessoa, o amor de Deus. A inversão de sentido que o acontecimento da Páscoa produziu sobre os eventos que levaram à crucifixão de Jesus mostra que Ele foi morto literalmente no lugar daqueles que o condenaram. Se sua morte fosse entendida como expiação, poderia ser também facilmente associada a uma representação de fato, vista no sentido de que Jesus morreu no lugar de seus juízes e do povo inteiro por Ele representado.

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

quais Cristo morreu, aceitarem ligar a sua vida, destinada à morte, à morte de Cristo, como sucede no batismo (Rm 6, 3; Col 2, 12). Só neste ponto a expiação, que a morte de Jesus Cristo tornou possível, torna-se eficaz também para o indivíduo, o qual vive então a plena reconciliação oferecida por Deus em Cristo. É isso que Paulo quer dizer em Rm 3, 25 ao utilizar a palavra hilastérion. Referido à morte de Cristo, este termo significa, de modo geral, o lugar preparado por Deus para a expiação. O efeito expiatório da morte de Jesus se faz sentir, no indivíduo pecador, quando também ele, da sua parte, aceita que a própria morte seja associada à morte de Cristo, àquela morte que assinalou a passagem à vida nova da ressurreição dos mortos.

Cumpra agora explicitar ainda mais a relação entre expiação representativa e reconciliação, como percebida por Pannenberg. As duas figuras surgiram em contextos simbólicos diferentes. A idéia de reconciliação não tem nenhuma referência cultural, mas liga-se aos procedimentos diplomáticos previstos para estipular a paz entre adversários¹³⁷. Para que a reconciliação aconteça, é preciso que as duas partes estejam de acordo. E é aqui que a relação com a interpretação expiatória da morte de Jesus se estabelece. O juízo sobre o pecado, na morte do Filho, constitui o motivo de possibilidade da reconciliação. E a linguagem da reconciliação explícita e esclarece a necessidade de que a expiação, fundada sobre a morte de Cristo – entendida como ato ou iniciativa de Deus – seja aplicada e apropriada. Como uma parte deve aceitar a oferta de conciliação proposta pela outra, de tal modo que, em contrário, não é possível reconciliar-se, assim a expiação fundada sobre a morte representativa de Cristo exige uma apropriação individual mediante a fé, a sua profissão e o batismo. Tanto a expiação representativa quanto a reconciliação podem ser a ilustração de um evento concluído na morte de Cristo. Tanto uma como outra se desenvolvem como afirmações de tipo inclusivo. O sentido exclusivo presente na representação expiatória mostra uma função antecipatória, a qual está enquadrada no processo de propagação do Evangelho, que mediante a pregação apostólica e o seu acolhimento, torna possível o momento inclusivo.

¹³⁷ - FISCHER, G.; BACKHAUS, K., *Espiazione e Riconciliazione – Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento*, p. 97 et. seq.

Retomando o dito até aqui, não se deve considerar a morte reconciliadora de Cristo como uma reparação paga a Deus por todos os outros seres humanos, nem como uma substituição que pudesse tolher as criaturas de sua própria morte. Ela representa, antes de tudo, diante de Deus, a morte de todos (2Cor 5, 14). Nessa idéia de representação inclusiva, Jesus é o representante do gênero humano, o que ficou expresso pela expressão paulina do ‘segundo Adão’. Através dele, acontece, de modo paradigmático, aquilo que deve se repetir em todos os membros da humanidade por ele representada. Para Paulo, a morte de Cristo inclui a nossa própria morte, modificando o seu caráter. Ligado à morte de Cristo, pelo batismo, o nosso morrer assume um significado novo, que antes não possuía; passa a ser um morrer na esperança. Em Jesus não é meramente ilustrado o que depois se deve, forçosamente, enunciar de todos os homens. Nem vale automaticamente para todos o que é realizado na morte de Cristo, mas é necessário que se estabeleça expressamente uma relação de comunhão com Ele. A morte de Cristo, aquela na qual o nosso morrer tem um novo significado, possui um momento que só a ela pertence: é a morte daquele que Deus ressuscitou dos mortos e justificou para a reconciliação do mundo. Esta representação, contudo, não compromete a autonomia da pessoa representada. Poderia se pensar que só Jesus Cristo é o homem que se põe diante de Deus em nosso lugar e sofre e opera em nosso favor, não restando a nós nada a acrescentar; mas isso equivaleria a dizer que aqueles que foram representados também foram deixados para trás. Ora, recordando que a morte representativa de Cristo é o momento fundante da reconciliação dos homens com Deus, esta última só pode ser percebida corretamente em numa abertura ao processo de recepção por parte do indivíduo. Para Paulo, o representado só pode participar dos efeitos da expiação através da própria morte, ligada ao morrer de Cristo através da confissão de fé e do batismo.

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

estabelecimento de uma relação filial do homem com Deus em Cristo, que explicitaremos a seguir.

4.3.2.2. Existência reconciliada e filiação divina

Enquanto Filho do Pai celeste, Jesus é, ao mesmo tempo, o protótipo daquele relacionamento filial que todos os homens podem experimentar, através dele, em sua aproximação a Deus. Ter comunhão com Cristo significa participar no seu relacionamento filial com o Pai. Exatamente porque Filho, Jesus é o novo Adão no qual o homem realizou a própria vocação à semelhança de Deus. Mas, enquanto novo Adão, que através da obediência filial manifestou Deus como Pai, Jesus representa todos os outros homens não somente de modo provisório, enquanto assume sua condição de pecado. Para a mensagem cristã, Ele é a encarnação do Filho e assim a realização definitiva da vocação do homem. É ele quem torna possível a certeza da futura herança, ou seja, da vida nova da ressurreição. Aceitando a morte como amarga consequência de sua missão, Jesus a transformou em sinal de sua própria auto-distinção de Deus, não se esquivando daquela condição de finitude rejeitada pelo homem pecador com o qual ele se identifica. Fazendo assim, contudo, Ele afirma ainda mais sua união com Deus, enquanto Filho obediente distinto do Pai celeste¹³⁸. A identidade filial de Jesus é plenamente revelada somente na medida em que Ele passa pela morte de sua existência individual. Na sua vida de indivíduo humano, o seu caráter exclusivo e definitivo não deriva do fato de que Ele deseje manter a própria especificidade, mas porque Ele a sacrifica por amor a Deus e a coloca a serviço do Reino que vem. Aceitando sobre si a morte do próprio ser particular, Jesus cria espaço para que outros homens vivam a sua própria existência em um relacionamento de filiação com Deus. Isso, contudo, acontece somente se o indivíduo entra em comunhão com a sua morte, ou seja, se ele aceita a própria morte por amor a Deus e ao seu Reino¹³⁹.

¹³⁸. FORTE, B., *Jesus de Nazaré: História de Deus, Deus da história, ensaio de uma cristologia como história*, p. 275 et. seq.

¹³⁹. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 410 et. seq.; Id., *Teologia Sistemática 3*, p. 229 et. seq.

Sob essa perspectiva, fica claro, para Pannenberg, porque os homens são reconciliados com Deus mediante a morte de seu Filho, isto é, mediante a morte do homem que, na sua obediência em sofrer, revelou-se definitivamente Filho de Deus. A hostilidade no relacionamento com Deus, superada em Jesus Cristo, se desenvolve em homens pecadores – criaturas desejosas de serem Deus elas mesmas – que, por isso, não encontram espaço junto a Deus e são destinadas à morte. Jesus aceitou a própria morte, inferida por outros, como conseqüência de sua vocação de testemunhar o Reino de Deus. Assinalou assim de tal modo a sua auto-distinção do Deus que anunciava que acabou por criar espaço em si não somente para Deus, mas para todos os outros homens. Jesus morreu não pelos próprios pecados, mas para expiar os pecados de outros. Esta expiação exprime sua eficácia em superar a separação de Deus e consentir a outras criaturas unir a própria morte à sua morte. Justamente porque Jesus morreu, os homens não se devem sentir excluídos da comunhão com Deus. A sua morte nos permite aceitar, juntamente com Ele, viver já na vida terrena a esperança de ser um dia feitos participantes daquela eterna comunhão com Deus que venceu a barreira da morte.

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

no relacionamento com Deus, tornada possível pela morte representativa, que atua em virtude do espírito de filiação infundido naqueles que crêem. Assim, filiação divina significa, para os crentes, tanto ser inseridos na comunhão de amor do Filho com o Pai, como no relacionamento de obediência no qual o Filho de Deus viveu no mundo. Filiação divina significa, portanto, sinônimo da existência reconciliada do cristão.

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

A consciência de ser reconciliado com Deus está presente no cristão somente enquanto ele é animado pela fé em Jesus Cristo. Chega-se a essa fé porque o Espírito ensina a ver em Jesus o Filho do Pai celeste. Esta participação na filiação de Jesus é o fim para o qual o crente é destinado e é a fonte de sua libertação. O conhecimento da identidade de Cristo, que possibilita a comunhão com Ele, não é um apêndice, um ato subjetivo que vêm a se juntar à realidade histórica de Jesus. Esse conhecimento, operado pelo Espírito, desenvolve a relevância inserida na história mesma de Jesus: a reconciliação do mundo já aconteceu na morte de Cristo, ainda que deva agora realizar-se mediante o

Espírito nos fiéis. Esta reconciliação, antecipada na história de Jesus porque referente a todo o gênero humano, exige ser desenvolvida e levada efetivamente a todas as criaturas. É o que acontece através da mensagem dos apóstolos e da pregação da igreja. O ministério apostólico da reconciliação (2Cor 5, 18) consiste no anúncio do evangelho, que é a mensagem do Reino já aparecido em Cristo morto e ressuscitado. O conteúdo do anúncio é a “palavra da reconciliação” (2Cor 5, 19).

Para Pannenberg, o anúncio do evangelho é anúncio da chegada do Reino, operada pela morte e ressurreição de Jesus, na qual já teve início o futuro escatológico. Na história de Jesus, o Crucificado e Ressuscitado, e através do anúncio dessa história, o futuro salvífico se torna presente e ativo, mediante a força do Espírito que o ressuscitou dos mortos e que, com a mensagem do evangelho, o glorifica. Reduzir o evangelho, a mensagem da reconciliação, à promessa da remissão dos pecados é, para Pannenberg, no mínimo uma espiritualização do seu conteúdo. Com efeito, foi isso que se deu historicamente à medida que o evangelho foi reduzido a uma promessa de absolvição nos moldes da que se experimentava na prática da confissão sacramental. Desse modo se descuidou que ele é, antes de tudo, anúncio da irrupção do Reino de Deus, o qual traz consigo a salvação¹⁴⁰. Onde é presente a salvação do Reino, ali é eliminado tudo aquilo que separa o homem de Deus; e quem, pela fé, participa do Reino, conhece também a remissão dos pecados e o novo mandamento do amor. Mas a salvação realizada no Reino não pode ser reduzida à remissão dos pecados, porque isso não condiz com a mensagem de Jesus e só é compreensível no contexto de uma piedade penitencial do medievo. Nem mesmo o acontecimento da reconciliação, que representa para Paulo o coração do evangelho, pode ser reduzido à promessa da remissão, senão que deve ser entendido como um novo relacionamento com Deus que determina a existência cristã inteira. É a partir dessas observações que abordaremos o tema da linguagem paulina da justificação, como é compreendida por Pannenberg.

4.4. Linguagem da justificação e salvação cristã

¹⁴⁰. Ibid., p. 187.

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

Para Pannenberg, ainda que em todo o Novo Testamento a fé possua importância decisiva para descrever o novo posicionamento do homem frente a Deus, através da morte e ressurreição de Cristo, a linguagem da justificação explora essa questão de maneira contundente¹⁴¹. Se o agir salvífico de Deus em Cristo é o tema central de todos os escritos neotestamentários, a linguagem da justificação, ao contrário, é uma das formas em que essa temática é desenvolvida. Através dela, como fica claro em Rm 3, 26, ressalta-se que a salvação, fruto da iniciativa soberana de Deus, só pode ser colhida sobre o fundamento da fé.

O verbo utilizado por Paulo – dikaiun (justificar) – significa, sem mais, ‘declarar justo’ e não ‘tornar justo’, no sentido de uma transformação ética ou física da criatura humana. Expressa, com isso, duas realidades fundamentais. A primeira é que a justificação é um evento vivido pelo pecador como uma intervenção gratuita, só possível de ser creditada a Deus. Não por acaso, das vinte e cinco ocorrências do verbo nas cartas de Paulo, dezenove são na voz passiva (com Deus como agente) e seis na voz ativa (com Deus como sujeito). A segunda significação fundamental da escolha do verbo ‘dikaiou’ é a que recai sobre a declaração justificante na perspectiva do juízo que Deus emitirá nos últimos dias. Esse juízo já está formulado desde agora sobre o fiel que vive em comunhão com Jesus Cristo, ainda que, para o Apóstolo, a salvação escatológica que, unidos a Cristo, esperamos, seja participada somente quando de sua volta¹⁴². Neste sentido, a linguagem da justificação não representa somente um aspecto polêmico da doutrina de Paulo, formulado em chave anti-judaica, mas liga-se estreitamente ao projeto sistemático de sua teologia. Nessa, entende-se a salvação ordenada ao futuro escatológico, onde a justificação qualifica a atual expectativa do cristão.

¹⁴¹. Ibid., p. 231.

¹⁴². PENNA, R., *Il Tema della Giustificazione in Paolo: uno Status Quaestinis*, in Associazione Teologica Italiana; ANCONA, G. (a c.), *La Giustificazione*, p. 21.

Segundo Pannenberg, o fato de a linguagem da justificação exprimir um ato de natureza judicial não significa que não haja alguma transformação do pecador. Este, agora, é chamado a participar, pela fé, na salvação oferecida por Deus. Para nosso autor, contudo, a linguagem da justificação faz com que a ilustração desse processo de transformação (conforme entendia descrevê-lo o Concílio de Trento) deva considerara passagem do estado de pecador àquele de crente, dado que para Paulo é a fé que torna alguém justo diante de Deus¹⁴³. Uma transformação entendida no sentido de regeneração moral não deveria mais ser qualificada como ‘justificação’, não ao menos no sentido em que esse termo é empregado por Paulo, onde significa ‘ser declarado justo’.

Do que foi dito acima, Pannenberg infere que o isolamento do tema da justificação, que no contexto da reforma induziu a uma absolutização dessa linguagem, não ajuda na sua compreensão integral. Retomando a crítica de Ritschl, Pannenberg considera que a iniciativa divina da remissão dos pecados por meio de Jesus Cristo (como a justificação é entendida pela teologia reformada) está na origem de uma dinâmica que se volta para o futuro reinado de Deus. Essa origem não pode ser considerada isoladamente, como aconteceu, perigosamente, na história do protestantismo. Ao contrário, a justificação, enquanto remissão dos pecados, deve ser entendida na sua ligação com o Reino de Deus, último escopo da pregação de Jesus. Assim sendo, a noção de reconciliação volta ao centro da teologia, visto que nela já se inclui o sucesso da primeira ação reconciliadora de Deus, que perdoa os pecados e permite ao homem entrar em sua comunhão. Para Ritschl, a noção de reconciliação possui uma amplitude maior que aquela de justificação; ela atrela a remissão dos pecados à finalidade divina da história da humanidade, o reino de Deus. É de modo semelhante que Pannenberg ordena o lugar da linguagem paulina da reconciliação no conjunto de sua teologia¹⁴⁴.

O fato de o primeiro cristianismo oferecer diversas explicações teológicas da salvação que a fé torna acessível por meio e em Jesus Cristo testemunha a complexidade que, na história do cristianismo, acompanha o modo de entender este tema. Esse fato, por si só, alerta para a tentação de ver em alguma dessas

¹⁴³ PANNENBERG, W., op. cit., p. 242.

¹⁴⁴ PANNENBERG, W., *Storia e Problemi della Teologia Evangelica Contemporanea in Germania*: da Schleiermacher fino a Barth e Tillich, p. 154 et. seq.

interpretações, inclusive aquela da justificação, a única legítima, ao ponto de que sua falta autorizaria a concluir a falta da própria fé cristã genuína¹⁴⁵. Ao contrário, segundo Pannenberg, as diversas formas de concepção cristã da salvação poderiam ajudar a corrigir certas unilateralidades que terminaram por se afirmar ao longo da história. Na controvérsia sobre a interpretação da linguagem bíblica da justificação, está em jogo não somente a precisão do conteúdo do ensinamento paulino, mas principalmente a importância que ele assume como chave de leitura e princípio interpretativo de toda a mensagem bíblica. A teologia luterana, de fato, atribuiu à doutrina paulina da justificação o significado de centro da Escritura e de cânon dentro do cânon. Para Lutero, a autoridade dos escritos bíblicos não depende somente da tradição ou da possibilidade de comprovação de sua origem apostólica, mas de um critério de conteúdo. Inicialmente, ele afirma que esse critério é representado pelo centro cristológico da Escritura, ou seja, por tudo aquilo que dá testemunho de Cristo. Contudo, o critério foi sendo compreendido em termos cada vez mais restritos, ao ponto de identificar-se com o enunciado da justificação, elevando à categoria de critério absoluto uma formulação doutrinal que, ainda que central, não é a única da qual o Novo Testamento, e sequer o apóstolo Paulo, se utiliza para anunciar o evangelho. A teologia da reforma terminou por reconhecer a doutrina da justificação como o centro e a síntese do evangelho, utilizando-a como critério interpretativo fundamental de toda a Escritura¹⁴⁶.

No diálogo católico-luterano, em vista de uma maior atenção ao testemunho bíblico em sua integridade, foi se delineando uma tendência a distinguir entre a mensagem da justificação, isto é, o anúncio de que a salvação é dada gratuitamente em Cristo morto e ressuscitado, e a doutrina ou linguagem da justificação, que constitui uma modalidade na qual o anúncio encontra expressão em um dado contexto polêmico, mas não de menor importância¹⁴⁷. A compreensão de que os textos bíblicos que contêm os termos justiça/justificação/justificar não estão no centro da Escritura, no sentido de que todas as outras descrições da salvação possam ser deixadas de lado, já é um dado frutuoso no debate teológico

¹⁴⁵. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 232.

¹⁴⁶. ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO, *Commento alla Dichiarazione Congiunta*. In: MAFFEIS, A. *Dossier sulla Giustificazione: la dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teológico*, p. 114.

¹⁴⁷. DC 17-18.

católico-luterano, presente inclusive no texto da Declaração Conjunta. Nas palavras de Pannenberg, “na própria teologia paulina, a justificação não é o único centro em torno do qual giram, e do qual recebem seu sentido, todos os outros temas. Também em Paulo, esse centro é Jesus Cristo, em cuja morte e ressurreição Deus operou a salvação do inteiro gênero humano”¹⁴⁸.

Pannenberg procura integrar, em sua teologia, a doutrina da justificação com outras representações da salvação cristã presentes em Paulo e em outras partes do Novo Testamento. Devido ao lugar especial que assume em sua obra, lembramos o tema da filiação divina¹⁴⁹. Para Pannenberg, o enunciado da justificação colima com a idéia de um cristão feito filho, já que as duas linguagens, que se referem à existência cristã atual, possuem marcado direcionamento escatológico. Assim como a referência ao último juízo de Deus representa o horizonte dentro do qual se enquadram os enunciados sobre a justificação, a idéia de uma herança futura expressa a esperança daqueles que participam do relacionamento do Filho com o Pai através da comunhão com Cristo. Além disso, as duas doutrinas soteriológicas possuem elementos que se completam. A idéia da filiação divina implica numa relação com a perspectiva encarnatória da concepção joanina de salvação, referência fundamental para compreender o pensamento patrístico e a teologia das igrejas orientais. A doutrina da justificação, por outro lado, assumiu uma função crítica de notável relevo com relação a todas as demais concepções proto-cristãs de salvação. Portanto, sendo a justificação um modo central com o qual o Apóstolo descreve o que Deus fez por nós em Cristo, ele é ainda completado por outras imagens que exprimem aspectos importantes da obra de Deus, não com uma terminologia forense, mas de modo tal que se refiram a uma transformação seja pessoal como coletiva. Paulo reconhece que Cristo morreu uma vez por todas (Rm 6, 10) e justificou os seres humanos, mas descreve igualmente o que isso significa com diversas imagens, tais como salvação, expiação dos pecados, redenção dos pecadores, reconciliação com Deus, adoção, santificação, liberdade, transformação, glorificação e nova criação. Ainda que algumas vezes sejam entretecidas com a linguagem da justiça/justificação, essas tipologias indicam dimensões da atividade salvífica de Deus que não podem

¹⁴⁸. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 232. Cf. KERTELGE, K., “*Giustificazione*” in *Paolo*, p. 329 et. seq.

¹⁴⁹. *Ibid.*, p. 229.

ser facilmente explicadas com uma terminologia forense, ainda que a acentuação forense possa ser necessária para sua correta interpretação.

A doutrina paulina da justificação adquiriu um significado central para a compreensão da salvação principalmente na cristandade ocidental, e também aqui por conta do aprofundamento da controvérsia paulina conduzido por Agostinho no contexto da controvérsia anti-pelagiana¹⁵⁰. Na patrística grega, a salvação que Cristo abriu ao gênero humano é interpretada prevalentemente na linha joanéia, em estreita ligação com a encarnação do Logos e com a comunhão que essa estabelece entre Deus e o homem. Em Agostinho, a utilização da doutrina da justificação foi em tudo relativa ao convencimento de que é Deus mesmo que, soberanamente, transforma o ser humano. Pannenberg nota que, em Agostinho, já está presente a relação entre justificação e comunhão com Cristo, o mesmo tema que será aprofundado por Lutero, por exemplo, através da imagem do “feliz comércio”. Assim, Agostinho influenciou decisivamente nas formulações medievais da salvação cristã e da graça divina. A própria reforma não conseguiu superar, malgrado estivesse decididamente empenhada em resgatar o sentido genuinamente paulino da doutrina da justificação, certa impositação agostiniana, que combinava muito proximamente os conceitos de justificação e renovação do homem, através da noção de graça ou caritas. Segundo nosso autor, aquele que se mostrará mais livre nesse campo será Lutero, que refere o enunciado da justificação à comunhão com Cristo realizado pelo ato de fé.

A atual teologia, portanto, deve preocupar-se em captar as mais fundamentais nuances da doutrina paulina da justificação, a fim de manter-se fiel ao dado bíblico e não forçar nenhuma conclusão unilateral. As mais importantes correntes exegéticas sublinham alguns pontos fundamentais. Em primeiro lugar, o discurso paulino da justificação deve ser compreendido sob o pano de fundo do Antigo Testamento¹⁵¹. Aí, o primeiro sentido da palavra ‘justiça’ é o de fidelidade

¹⁵⁰. Um excelente resumo histórico a respeito do desenvolvimento da doutrina da justificação na teologia ocidental encontra-se em COMMISSIONE CATTOLICA-LUTERANA NEGLI USA, *Giustificazione per fede* (1983) n. 5 et. seq. In: CERETI, G.; VOICU, S. (a c.), *Enchiridion Oecumenicum* 2, p. 1460 et. seq.

¹⁵¹. Um apanhado das principais conclusões da pesquisa exegética a respeito da doutrina da justificação em Paulo e seu fundamento no Antigo Testamento estão em MAFFEIS, A., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, p. 76 et. seq.

ou lealdade à comunidade. No discurso teológico, ‘justiça de Deus’ é um termo que descreve a vontade salvífica de Deus para com seu povo, o qual vive com Ele uma situação de aliança¹⁵². No Antigo Testamento, portanto, ‘justiça de Deus’ não significa simplesmente uma qualidade ou atributo divino, entendido abstratamente, mas sim o fundamento da ação de Deus em benefício do povo. O conceito, portanto, é dinâmico e de caráter prioritariamente comunitário¹⁵³. Para o judaísmo do tempo de Paulo, e principalmente para aquelas correntes apocalípticas que parecem tê-lo influenciado, ‘dikaiosyne theou’ é nomen actionis; um conceito que não considera primeiramente Deus em si, mas sim no ato de revelar-se¹⁵⁴.

O tema da revelação da justiça de Deus é reconhecido como o principal da Carta aos Romanos. O significado da fórmula ‘justiça de Deus’ e o valor do genitivo são o centro de longas discussões e têm dado lugar a diversas interpretações. Tomando distância da exegese precedente, que interpretava a expressão no sentido de justiça distributiva, Lutero a entendeu como genitivo objetivo, e a utilizou no sentido de justiça que vale diante de Deus. Uma maior atenção ao pano de fundo veterotestamentário da noção paulina de justiça, como visto anteriormente, fez prevalecer de novo a interpretação no sentido de um genitivo subjetivo, ainda que não se tratando de uma propriedade essencial de Deus, mas de seu agir como juiz e salvador. Insatisfeitos com a alternativa entre genitivo subjetivo e objetivo, alguns exegetas combinaram as duas perspectivas, afirmando que se trata de um genitivo de autor: a justiça da qual fala o Apóstolo é a justiça que vem de Deus, é dada ao homem e, assim, torna-se a base da sua relação com Deus. No centro de Rm 3, 21-31, o texto fundamental no qual Paulo expõe a sua concepção de justiça de Deus que justifica os pecadores, segundo Reumann está a fórmula judaico-cristã que apresenta a morte sacrificial de Cristo

¹⁵². Uma das críticas de U. Wilkens à fundamentação bíblica da DC é justamente de não ter colocado em evidência que o Deus uno e único revelado a Israel no Antigo Testamento apresentase desde o início como o Salvador que ama o seu povo eleito. A escolha dos textos bíblicos presentes na DC (os relativos à salvação, sempre retirados do NT e os relativos ao juízo, só do AT) não representa aquilo que foi elaborado pela exegese do AT a respeito do sentido do pecado e da justiça de Deus. Cf. WILKENS, U., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento bíblico*. In: MAFFEIS, A., *Dossier sulla giustificazione*, p. 247 et. seq.

¹⁵³. REUMANN, J., “Righteousness” in *The New Testament*. In: FITZMYER, J.A.; QUINN, J.D. (Org), “Justification” in *the United States Lutheran – Roman-Catholic Dialogue*, p. 20.

¹⁵⁴. KÄSEMANN, E., *La Giustizia di Dio in Paolo*, in *Id.*, *Saggi Esetici*, Casale Monferrato, Marietti, p. 138.

como manifestação da fidelidade de Deus à aliança, não obstante essa tenha sido infringida. A aparição da justiça de Deus é a exposição de Cristo na sua morte como instrumento de expiação (hilasterion) dos pecados e como fundamento da nova aliança. Paulo estende a todo o mundo a eficácia desse ato expiatório e da fidelidade do Criador a todos os povos. Assim, a percepção do conceito vetero-testamentário de ‘justiça de Deus’ permitiu à teologia superar uma concepção individualista da salvação, que concentrava a atenção exclusivamente sobre a justificação do homem pecador, em direção à dimensão comunitária e histórico-salvífica da ação divina. O agir de Deus deve ser visto em toda a sua amplitude: o Deus criador afirma seu direito sobre o mundo e sobre o homem e o leva à plena realização, revelando assim, de modo definitivo, a sua justiça.

Pannenberg desenvolve o tema da ‘justiça de Deus’ numa perspectiva histórico-salvífica ao analisar o binômio ‘lei – evangelho’ na teologia de Paulo. Considerando Rm 10, 4, sabe-se que em Cristo a lei de Moisés conheceu o seu fim. Neste caso, télos (fim) pode significar tanto que Cristo é o fim para o qual a lei estava ordenada, quanto que, com o advento de Cristo, concluiu-se o tempo da lei. Para Pannenberg, isso quer dizer que, na morte expiatória de Cristo por representação, foi manifestada aquela mesma justiça da aliança de Deus à qual o homem pode responder agora somente através da fé e não mediante as obras da lei. Àqueles que recusam a fé no agir divino em Jesus Cristo, não servem as obras da lei, já que assim recusam prestar obediência à justiça de Deus, não conformando-se a ela com o seu comportamento. Nessa situação de recusa é que Paulo entende que o ater-se à justiça das obras – o modo com o qual o povo hebraico mostrava a própria fidelidade à aliança com Deus – torna-se justiça ‘própria’, contrária à justiça derivada da aliança divina, agora manifestada na morte expiatória de Cristo, a qual exige do homem somente o acolhimento pela fé, que o torna justo diante de Deus¹⁵⁵.

Outro dado importante para a compreensão da linguagem paulina da justificação é a sua gênese no anúncio kerygmático das primeiras comunidades. Partindo da reconstrução do kerygma primitivo através das breves fórmulas de confissão de fé disseminadas nos escritos do Novo Testamento, chega-se à conclusão de que essas homologias representam o material do qual Paulo se serviu

¹⁵⁵. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 69.

para construir a primeira teologia cristã. Nessas fórmulas de fé primitivas, encontram-se indícios de um uso significativo da terminologia justiça/justificação, sobretudo como chave interpretativa do evento da cruz¹⁵⁶. Reumann examina as fórmulas kerygmáticas primitivas nas quais se recorre à terminologia da justiça, tais como 1Pd 3, 18. Essas apresentam uma concepção sacrificial da morte de Cristo, o justo sofredor que se ofereceu a Deus pelos pecadores. Já em 1Ts 3, 16, a idéia de Cristo manifestado na carne e justificado no espírito reflete, ao contrário, a imagem forense da vitória de Deus e de Cristo perante o mundo, vitória essa que se completou pela ressurreição. Em 1Cor 1, 30, Cristo é dito nossa justiça e santificação. Sobre a análise conduzida, Reumann chega à conclusão de que o conceito de justiça, presente nas primeiras formulações de fé, representa um dos instrumentos dos quais o anúncio cristão se serviu para explicar o significado salvífico da morte de Cristo e da sua ressurreição dos mortos. A terminologia justiça/justificação aparece pela primeira vez no cristianismo primitivo não como obra teológica original de Paulo, ainda que aprofundada por ele, mas como parte da fé apostólica comum, de modo especial nas comunidades judaico-helenistas. Ela é fruto da reflexão sobre o significado da morte de Cristo ‘pelos pecados’ e da sua ressurreição. Para Reumann, nesse sentido, a linguagem da justificação pode ser vista como cristologia em sentido verdadeiro e próprio, pois não tem a ver somente com a paixão e morte expiatória, mas também com a ressurreição e exaltação como aprovação do Justo por parte de Deus¹⁵⁷.

Um terceiro elemento importante a ressaltar é a relação entre o caráter predominantemente polêmico da linguagem da justificação e seu lugar na teologia de Paulo. A orientação exegética que prevalece é propensa a confirmar o inegável tom polêmico da temática no pensamento do Apóstolo, não derivando daí, automaticamente, o seu caráter marginal. Lembra-se, sobretudo, a Carta aos Romanos, escrita para uma igreja que Paulo não havia fundado e que não havia, ainda, visitado. A essa igreja, que ele deseja ver ajudando no seu intento missionário rumo à Espanha, Paulo apresenta as próprias credenciais e deseja

¹⁵⁶. REUMANN, J., “*Righteousness*” in *The New Testament*. In: FITZMYER, J.A.; QUINN, J.D. (Org), “*Justification*” in *the United States Lutheran – Roman-Catholic Dialogue*”, p. 74 et. seq.

¹⁵⁷. Cf. Ibid., p. 39 et. seq. Em tom polêmico, evidenciando que a doutrina da justificação é “cristologia tirada da cruz”, cf. KÄSEMANN, E., *Justificação e História da Salvação na Epístola aos Romanos, in Perspectivas Paulinas*, p. 120. Anteriormente evidenciamos uma posição análoga por parte de Pannenberg. Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 445 et. seq.

mostrar sua ortodoxia. Para tal, ele escolhe como tema principal de sua carta a justiça de Deus, um tema certamente familiar aos destinatários, porque pertencente à comum tradição judaico-cristã. Confirmando igualmente que o tom polêmico não autoriza a colocar em segundo plano a doutrina da justificação em Paulo, cita-se Gl 2, 15-21. Aí encontra-se a síntese daquilo que Paulo mesmo considera o seu evangelho, no centro do qual está a afirmação de que o homem não é justificado pelas obras da lei, mas somente por meio da fé em Jesus Cristo. O apóstolo se confronta aqui com a doutrina farisaica da salvação. O ponto de partida comum para a argumentação é a certeza de que cada pessoa deve ser declarada justa no juízo final diante de Deus. Os fariseus pensavam que essa justificação podia ser obtida com sucesso pelo cumprimento das práticas da lei. A reinterpretação judaico-cristã afirma agora que a justificação só pode ser obtida mediante a morte expiatória de Jesus que Deus ressuscitou e constituiu Senhor. Os opositores judaizantes de Paulo insistiam em particular na circuncisão e na aceitação da Torá como necessários para a salvação. Paulo, ao contrário, afirma que a justificação se obtém somente pela fé em Jesus Cristo e na sua cruz, e que isso vale para todos, judeus e pagãos. Desenvolvendo a linguagem da justificação, que tem em sua base a noção expiatória da morte de Cristo e sua aceitação pelo Pai na ressurreição, o Apóstolo exclui a possibilidade de atribuir às obras da lei qualquer valor em relação à salvação, não somente de agora em diante, mas também no passado, como mostra o exemplo de Abraão. A declaração de justiça repousa sobre a fé na ação salvífica de Deus através da morte de Jesus Cristo e não sobre qualquer predicado que se possa aplicar ao homem.

O caráter forense da linguagem da justificação em Paulo, que assumiu e reinterpretou elementos do judaísmo de seu tempo, foi motivo de exegeses diversas no campo católico e naquele protestante. Atualmente, a forte polarização entre as duas posições não é considerada necessária. O exegeta católico K. Kertelge sustenta que não se pode negar o valor forense do verbo ‘justificar’ tanto na tradução dos LXX como em todo o judaísmo tardio, assim como em Paulo. O mesmo estudioso, contudo, diz ser também inegável que Paulo atribuía ao veredicto divino justificante um poder eficaz, dado que ele é pronunciado pela palavra divina criadora¹⁵⁸. Ademais, diferentemente da concepção judaica de seu

¹⁵⁸. KERTELGE, K., op. cit., p. 21 passim.

tempo, que colocava o acento sobre o juízo pronunciado por Deus sobre todos os homens ao término de sua vida, Paulo sustenta o caráter original do agir divino: Deus não é, antes de tudo, aquele que valoriza de maneira imparcial a justiça que o homem pode exhibir. Ao contrário, Ele produz a justiça no homem, perdoadando o seu pecado de modo tal que o homem seja justo por obra sua. Paulo, portanto, assume o conceito de justificação, já existente no judaísmo, mas o transforma profundamente. O valor que o homem deve ter diante de Deus como condição de salvação não é constituído, para o Apóstolo, por alguma qualidade moral do homem, mas é criado por um decreto divino, vale dizer, por Deus mesmo. Assumindo o discurso soteriológico de caráter jurídico-forense do judaísmo do seu tempo, Paulo o supera de dois modos. Primeiro, fazendo a sentença judicial de Deus ser emanada no presente, na dúplici forma de ira de Deus pelo pecado e justiça salvífica em favor do pecador que crê na morte e ressurreição de Cristo. Em segundo lugar, a justificação do pecador passa a ter, não só, um valor forense mas, enquanto tal, também um valor efetivo. A matriz jurídico-forense da linguagem da justificação sublinha o caráter incondicionado da ação de Deus e a sua livre e soberana disposição a respeito do pecador. A declaração de justiça, contudo, não permanece um decreto extrínseco, mas implica a criação de uma nova realidade, exatamente porque baseada sobre um novo relacionamento do homem com Deus, criado por Deus mesmo, e que implica no senhorio de Deus e na obediência por parte do homem. Veremos adiante que a compreensão da expressão ‘justificação pela fé’ por parte de Pannenberg ajuda a superar qualquer dualismo no tocante à justificação forense e efetiva¹⁵⁹.

Por fim, a questão acima levantada, a respeito da correta compreensão da linguagem da justificação numa perspectiva de caráter meramente extrínseco ou não, liga-se fortemente a outro problema, o da relação entre doutrina da justificação e outras tipologias soteriológicas presentes na teologia de Paulo. Para alguns exegetas, a teologia paulina deve ser compreendida, antes de tudo, como uma ‘escatologia participacionista’. A partir desse ponto de vista, as categorias participativas, que exprimem o dado fundamental e decisivo da incorporação do fiel a Cristo, têm o primado sobre qualquer outro modelo soteriológico. A este

¹⁵⁹. HOLC, P., *Un Ampio Consenso sulla Dottrina della Giustificazione: studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, p. 215 et. seq.

propósito, Sanders insiste na categoria de ‘transferência’, mudança de senhorio, da potência do pecado à esfera de Cristo. Para ele, essa transposição é explicitada por Paulo sobretudo com os conceitos de liberdade, reconciliação, nova criação e, só secundariamente, com os conceitos de justiça e justificação. Para Sanders, assim como já para Schweitzer, a justiça pela fé pode ser compreendida e derivada a partir de outros aspectos do pensamento de Paulo, como a posse do Espírito e o viver no Espírito, mas não vice-versa.

É interessante assinalar essa teoria aqui, visto que a integração entre a linguagem forense da justificação e a linguagem ôntica do ‘ser em Cristo’ é o cerne da compreensão de Pannenberg da expressão ‘justificação pela fé’. Nosso autor não se pronuncia a respeito da precedência de uma das duas linguagens, e pergunta-se mesmo se Lutero, que utilizava ambas, chegou a fazer uma explícita ligação entre as duas¹⁶⁰. De todo modo, é pertinente notar que, enquanto nas primeiras cartas paulinas já se encontra de forma recorrente a definição da vida cristã como um ‘ser em Cristo’ e ‘no Espírito’, ainda não se percebe aí a emersão do tema da justificação pela fé (1Ts 1, 1; 2, 14; 5, 18; 1Cor 1, 4; 4, 10. 15. 17; 2Cor 5, 17). Em pelo menos um texto (Fl 3, 8-9), a dimensão participativa e a linguagem da justiça/ justificação se fundem. Aí, contudo, parece que o tema da justiça subordina aquele da incorporação a Cristo. De todo modo, conclui-se que não é possível pensar uma coisa sem a outra, não podendo se definir plenamente a identidade cristã sobre a base de um só dos dois aspectos. Para Sanders, de modo particular, ser justificado pela fé e ser em Cristo indicam a mesma realidade, ainda que, para ele, a categoria participativa sirva para definir o sentido daquela jurídica.

Portanto, para a maioria das linhas exegéticas atuais, mesmo que se entenda a justificação estritamente como remissão dos pecados e sentença de absolvição, esta possui um caráter participativo. A única via para subtrair-se à ‘hamartia’ é morrer totalmente para essa; isso acontece mediante a associação à morte de Cristo, pois só assim se verifica a passagem de propriedade de um senhorio para outro (Rm 7, 1-6)¹⁶¹. Não se trata tanto de transitar de uma condição de injustiça contraída para uma condição de justiça declarada ‘ab extra’, mas de

¹⁶⁰ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 234 et. seq.

¹⁶¹ PENNA, R., *Il Tema della Giustificazione in Paolo: uno Status Quaestinis*, in *Associazione Teologica Italiana*, p. 58.

passar da morte radical a uma vida de participação, onde o pecador não está diante de um juiz que o absolve (imagem jamais utilizada por Paulo), mas sim onde ele é inserido em Cristo, como parte de um mesmo destino de morte e vida, que o envolve numa comunhão absolutamente gratuita. É a partir desse ponto dessa ótica que Pannenberg busca explicitar o significado da expressão ‘justificação pela fé’.

5.

Um nexo fundamental para o diálogo ecumênico: fé, batismo e justificação

No capítulo anterior, demonstramos o sentido que a expressão luterana tradicional ‘justificação (somente) pela fé’ possui no contexto da teologia de W. Pannenberg. Para isso, explicitamos o conceito de fé em suas relações com o fundamento histórico da mesma e com a mediação da comunidade, na qual o ato de fé do indivíduo se torna possível. Afirmamos, então, que o ato de fé possui uma correlação essencial com a estrutura do ser humano enquanto imagem de Deus, tornando-o capaz de realizar plenamente sua destinação, na abertura confiante de si mesmo ao mundo, ao outro e ao próprio Deus. Finalmente, aplicamos o conceito de fé presente nas obras do nosso autor ao discurso sobre a justificação do pecador. Apresentamos sua compreensão do sofrimento redentor de Cristo como fundamento objetivo da justificação, o qual possibilitou ao homem uma existência reconciliada com Deus e levada a termo no relacionamento filial que, pela cruz de Jesus, nos é oferecido. Vimos, em conclusão, como Pannenberg articula o discurso soteriológico da justificação com outras linguagens presentes no testemunho neotestamentário, a fim de colher uma melhor compreensão da mensagem evangélica da salvação em Cristo.

Nesse capítulo, aprofundaremos um dos corolários mais caros a W. Pannenberg acerca do modo pelo qual a fé recebe a justificação. Para nosso autor, uma das mais importantes lacunas na doutrina reformada tradicional acerca da justificação é o descuido em explicitar o nexos entre fé justificante e batismo, visto que a ambos é atribuída a eficácia de produzir uma ligação com o Crucificado-Ressuscitado. Esse nexos, claramente presente no epistolário paulino, obriga a incluir o elemento sacramental na reflexão sobre a justificação e, assim, pode trazer novas percepções para o tema da correta relação entre justificação e igreja. A proposta ecumênica de Pannenberg consiste, primordialmente, em repensar a doutrina do batismo em chave cristocêntrica, colocando-a em estreita relação com a justificação. A fim de compreender o desenvolvimento dessa proposta, estruturamos o capítulo da seguinte forma: apresentação do batismo enquanto

sacramento, a partir da releitura crítica que o autor faz desse conceito tradicional; afirmação da relação essencial do batismo com o evento escatológico da paixão e ressurreição de Cristo e com os efeitos do mesmo na vida do crente; proposição dos modelos de compreensão da relação entre fé e batismo; apresentação das conclusões de Pannenberg a respeito da ligação entre batismo e obra da justificação do pecador a partir de perspectivas bíblicas e no contexto da controvérsia da Reforma.

5.1. Batismo como sacramento

A tradição teológica entendeu qualificar as ações simbólicas que, de forma peculiar, são sinais da proximidade de Deus, através do conceito de sacramento. Tais ações produzem aquilo que representam, na forma e no plano do sinal¹⁶². Isso significa que a comunhão dos fiéis com Jesus Cristo é fundada em algo fora deles mesmos, qual seja, no próprio Cristo, ao qual o sacramento remete e do qual depende a fé do indivíduo. Significa igualmente que a figura na qual atualmente se traduz a participação na salvação não coincide com a comunhão plena na qual a igreja viverá juntamente com o seu Senhor quando ele levar a cumprimento todo o criado.

Enquanto ação simbólica ou sacramental, o batismo não se reduz simplesmente à expressão visível e pública da confissão de fé em Jesus, ainda que, ao menos no caso do batismo de adultos, a implique. O fato de que ninguém possa batizar a si mesmo indica que, no ato do batismo, acontece algo que vai além da confirmação da fé do próprio indivíduo. O sacramento mostra uma objetividade que, por seu próprio conteúdo, implica algo além das pretensões daquele que o recebe; ele não exprime somente a subjetividade do crente, ainda que aquilo que ele significa se atualize plenamente somente quando, nesse caso, o batizado, se apropria dele pela fé¹⁶³.

Do que dissemos até aqui a respeito das ações simbólico-reais qualificadas de sacramentos, estamos mais próximos de uma descrição aproximativa que de

¹⁶² Cf. SCHNEIDER, T., *Segni della Vicinanza di Dio: compendio di Teologia dei Sacramenti*, p. 21 et. seq.

¹⁶³ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 262.

um conceito. Isso porque não nos referimos à instituição dos mesmos por Jesus Cristo, coisa que na doutrina normativa das igrejas é considerado critério para distinguir entre os sacramentos e qualquer outra ação litúrgica ou atuação vital da igreja¹⁶⁴. Para Pannenberg, o significado das ações ou atuações da igreja qualificadas como sacramentos não depende do nome, mas daquilo que acomuna tais expressões eclesiais, distinguindo-as de todas as outras. Para nosso autor, a origem dessas ações descritas como sacramentos são muito antigas e, com maior ou menor clareza, encontramos-las já no cristianismo das origens. No caso específico do batismo e da Ceia do Senhor (designados desde a idade média como ‘sacramenta maiora’), esses são referidos, desde a primeira cristandade, a uma instituição ou mandato do próprio Jesus¹⁶⁵.

Pannenberg procura revalorizar, portanto, a instituição por Cristo como elemento distintivo dos sacramentos. Para nosso autor, já desde Tomás de Aquino é evidente que todo sacramento deve encontrar unicamente em Cristo o seu ponto de partida, dado que os sacramentos comunicam a graça e esta, entendida de forma cristã, pode ser comunicada somente por Jesus Cristo¹⁶⁶. Reconhecida a função operativa dos sacramentos, convém que somente Deus em Cristo possa instituir um sacramento da nova aliança. É aqui, igualmente, que se estabelece o fundamento para o relacionamento direto do crente com Jesus Cristo na recepção dos sacramentos, permanecendo a mediação eclesial no nível da administração dos mesmos.

Nosso autor não esquece, contudo, que falar de uma instituição dos sacramentos por parte de Jesus Cristo, depois dos questionamentos levantados pelo método histórico-crítico, é tarefa a ser revista. Com a utilização desse método, coloca-se em jogo até mesmo a instituição do batismo e da eucaristia por parte de Jesus¹⁶⁷. Pannenberg considera que essa dificuldade repercutiu tanto na teologia católica quanto na evangélica.

¹⁶⁴ Ibid., p. 297 et. seq.

¹⁶⁵ CA 13.

¹⁶⁶ ST III, 72, 1 ad 1. Cf. MONDIN, B., *Sacramento in Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*, p. 601 et. seq. Assim também o Tridentino no decreto sobre os sacramentos. Cf. DH 1601.

¹⁶⁷ GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, p. 261 et. seq.

Na teologia católica firmou-se a tendência a remeter o conceito de sacramento àquele de igreja e ver, nos sacramentos particulares, atuações fundamentais do sacramento originário ou fundamental que é a igreja. Em apoio a essa visão, sob a influência de Ef 3, 3-10, apela-se para um conceito de igreja em comunhão com Cristo no único mistério da salvação, para só então entender os sacramentos em particular como articulações desse sacramento radical. Para Pannenberg, essa hipótese é uma ‘tentação’ para a teologia cristã, visto que, como fonte da graça e da reconciliação, Jesus Cristo deve aparecer frente à igreja como a cabeça ao corpo. Para ele, pode-se certamente falar de uma pertença da igreja a Cristo e de uma sua participação na realidade dele, colocando ainda em relevo o evento da reconciliação que teve seu início em Cristo e que continua na igreja, feita de judeus e pagãos. O que, todavia, não justificaria uma exclusão de Jesus Cristo, fundamento e fonte da salvação presente e mediada pela igreja, da origem dos sacramentos. A igreja, nesse caso, não teria recebido os sacramentos de Cristo, mas seria o seu fundamento. Segundo nosso autor, “a perspectiva segundo a qual se deve reconhecer à igreja uma competência global no articular o único sacramento originário em particulares e distintas ações, não só resulta inaceitável para a parte evangélica como para a instância de Tomás de Aquino, para o qual cada sacramento particular deve poder referir-se a uma instituição divina”¹⁶⁸.

Na contraparte protestante, a dificuldade que se encontra a nível histórico-exegético para demonstrar que os sacramentos foram instituídos por Jesus Cristo inspirou estratégia análoga, segundo nosso autor: refere-se os sacramentos particulares à igreja, ao invés de à própria pessoa de Cristo, e se tende a absorver a doutrina dos sacramentos naquela da palavra de Deus eficaz, de tal modo que os sacramentos somente expressariam aspectos da palavra, não sendo importante se foram instituídos por Cristo ou não. A possibilidade de uma relação direta do destinatário com Jesus Cristo, através do sacramento, ficaria limitada ao chamado ‘processo da palavra’, aquele no qual se insere qualquer sacramento como uma sua modificação. Para Pannenberg, contudo, essa compreensão dos sacramentos não explicita aquilo que lhes é próprio, ainda mais quando se recorda que a

¹⁶⁸ No capítulo I, observamos uma avaliação positiva de Pannenberg a respeito da noção de igreja-sacramento, utilizada para designar o papel da igreja como sinal eficaz da futura unidade da humanidade no Reino de Deus. Agora, como vários outros autores luteranos, ele nega ao mesmo conceito alguma validade no que diz respeito à igreja como sujeito das ações sacramentais. Cf. RIGAL, Jean, *La sacramentalité comme question oecumenique in NRT 124 (2002)*, p. 57 et. seq.

proclamação do evangelho, enquanto anúncio missionário, tende ao batismo, e a pregação direta à comunidade o pressupõe. Em lugar da coordenação entre palavra e sacramento, típica da reforma luterana, percebe-se uma subordinação do sacramento à palavra, familiar à tradição reformada calvinista¹⁶⁹.

Antes de retornar ao problema da instituição dos sacramentos, e do modo como W. Pannenberg o resolve com relação ao sacramento do batismo, devemos acenar para aquela que parece ser a questão de fundo de nosso autor ao se deter nesse tema: existe um nexos objetivo que una os enunciados neotestamentários sobre Jesus Cristo, realização do único mistério salvífico de Deus, com a noção de sacramento que, sucessivamente, a igreja articulará?

5.1.1. A idéia bíblica de mistério e o conceito teológico de sacramento

O termo ‘mysterion’ aparece nas cartas de Paulo para designar o projeto salvífico de Deus que tende ao cumprimento escatológico mas que já se revelou em Jesus Cristo. O Apóstolo usa a expressão no plural, para designar uma série de realidades (todas elas conexas com o desenrolar do projeto divino de salvação): o sentido salvífico da obstinação de Israel; o momento temporal da passagem dos crentes a uma vida nova de ressurreição; os mistérios dos quais ele, como apóstolo, estava encarregado. Paulo afirma também que o projeto que se revelará somente no fim da história manifesta-se desde agora em curso, mediante eventos e fatos que prefiguram, de modo tipológico, futuras realidades e, de modo particular, o futuro último. Assim, em 1Cor 10, 4, ele fala de Moisés que fere a rocha e do maná como prefiguração da Ceia. Na tradição pós-paulina, essas realidades prefigurativas são chamadas de mistérios, porque em retrospectiva são consideradas componentes do projeto histórico de Deus à luz do seu cumprimento último. Já a Carta aos Efésios viu em sentido tipológico a vocação a viver o relacionamento conjugal do macho e da fêmea segundo Gn 2, 24, como prefiguração da comunhão de Cristo com a sua igreja, atribuindo-lhe a qualidade de mistério. É o único caso neotestamentário em que alguma realidade expressa

¹⁶⁹ Para uma compreensão dos sacramentos no ambiente luterano, diversa daquela postulada por Pannenberg, cf. JÜNGEL, E., *Segni della Parola.*: sulla Teologia del Sacramento, p. 19 et. seq.; Id., *Essere Sacramentale in prospettiva evangelica*, p. 59 et. seq. Para compreender a distinção entre uma tipologia luterana e outra calvinista dos sacramentos, de modo especial o batismo: Barth, K.; Cullmann, O., *Batismo em diferentes visões*.

com o termo ‘misterion’ será depois qualificada como sacramento. Como fundamento desse uso da palavra, está o sistema de referência tipológica, a partir do qual o plano histórico da salvação, como é revelado em Cristo, permanece aberto ao seu cumprimento definitivo mas se delinea em certos acontecimentos e circunstâncias que podem ser qualificados de mistérios.

Também na época pós-paulina, o termo mistério é aplicado a fatos importantes da história de Jesus: nascimento, crucifixão, ressurreição. Esses eventos apresentam sempre uma referência à história futura do gênero humano, prolepticamente realizada. Ainda que em sua variedade, os mistérios de Deus se referem sempre ao único mistério da salvação, aquele que em Cristo já apareceu – ainda que de modo oculto – e que mediante Ele nos é revelado.

Tudo isso deve ter motivado a escolha, desde o século II ou III, de se designar o batismo e a eucaristia como mistérios ou sacramentos. É através dessas realidades que a salvação escatológica, adquirida pela paixão de Cristo, se torna atualmente acessível. Aquilo que Tomás de Aquino fala a respeito dos sacramentos como sinais comemorativos, demonstrativos e prognósticos é ainda ressonância dessa mentalidade patrística. Nesses três aspectos, os sacramentos sempre se referem à paixão do Senhor, que comemoramos e cujos efeitos obtemos, sabendo que a plena comunhão na salvação por ela fundada se dará somente no futuro¹⁷⁰.

Pannenberg recorda a importância fundamental que teve para a teologia medieval a definição agostiniana de sacramentos como ‘sinais visíveis’ da graça de Deus. Para ele, essa definição serviu para circunscrever o conceito a uma série de ações simbólicas da igreja, mas obscureceu a idéia do caráter sacramental de Cristo e da sua paixão como mistério divino de salvação. A doutrina agostiniana poderia ser uma transposição da perspectiva tipológico-histórico-salvífica do termo – misterion – para o campo semântico do sinal, mas essa passagem não pôde ser de todo bem-sucedida devido à dissociação que a linguagem conceitual platônica opera entre o sinal e a coisa significada. A partir dessa perspectiva, se é

¹⁷⁰ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 368 et. seq.; NEUNHEUSER, B. *Mistério in Dicionário de Liturgia*, p. 756 et. seq.

verdade que, enquanto seres sensíveis, os homens têm necessidade de pontos de referência perceptível, pelo que toda religião possui seus sinais visíveis ou sacramentos, também é verdade que os olhos carnis não conseguem perceber nas coisas do mundo visível a referência presente às coisas invisíveis do alto. Para que isso se faça, é preciso a palavra da pregação e da doutrina, aquela que permite ir além do visível e que pode ser acolhida somente na fé. É nesse sentido que não só a palavra, mas também o sacramento, é sinal de salvação: ele é palavra visível e, enquanto tal, deve ser sempre referido à palavra que se liga ao elemento e que torna possível o sinal sacramental¹⁷¹.

Nosso autor se ressentia do modo como a doutrina agostiniana dos sacramentos foi apropriada geralmente pelas diversas teologias da reforma. “Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum” tornou-se um mote para diluir a especificidade do sacramento na eficácia da palavra. Pannenberg afirma, contudo, que na reforma luterana os sacramentos não são entendidos como mera exibição ou materialização da salvação prometida na palavra. É nesse sentido que se deve entender a insistência do Reformador a respeito da instituição dos sacramentos por Cristo¹⁷². As palavras da instituição repropõem o conteúdo mesmo do evangelho, mas por outro lado assumem a forma de especiais promessas, referidas aos precisos atos de batizar, comer e beber, ligados por sua vez a precisos elementos – água, pão e vinho. Aqueles, por exemplo, que, depois de haver escutado o evangelho, não se decidem por receber o batismo, não entenderam a fundo nem acolheram pela fé o sentido da promessa contida na mensagem de Cristo. Essa tem em vista inserir o homem, de modo definitivo, no relacionamento filial que Jesus Cristo vive com o Pai, exatamente aquela condição que o batismo prefigura e atua quando, quem presta ouvidos à mensagem, decide depois fazer-se batizar. O sacramento, portanto, acrescenta algo ao anúncio oral e à sua escuta, pois é através dele que se realiza a plena incorporação a Jesus Cristo. Pannenberg recorda, igualmente, que o anúncio apostólico de Cristo não é dirigido a meros indivíduos, mas tende à constituição de uma comunidade, que é a manifestação provisória do Reino de Deus. O batismo, enquanto sacramento,

¹⁷¹ PANNENBERG, W., op. cit., p. 371 et. seq.; BOZZOLO, A., *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, p. 145 et. seq.

¹⁷² Um resumo das diversas posições a respeito da teologia batismal de Lutero encontra-se na introdução à coletânea CONTE, G. *Lutero: sermoni e scritti sul battesimo*.

implica relação semelhante, visto que justamente por meio dele se funda a pertença do indivíduo à igreja e a sua participação no povo messiânico que prefigura a futura humanidade¹⁷³. Por essas razões, nosso autor considera que a intenção promissória da palavra anunciada encontra a sua finalidade temporária somente nos sacramentos e não sem eles, enquanto os que prestam ouvidos ao anúncio do evangelho podem participar do mistério da salvação unicamente através do batismo e da ceia do Senhor. Nos sacramentos, a promessa do evangelho tem um seu cumprimento, visto que no batismo e na Ceia se é feito participante daquela realidade de Jesus Cristo na qual o dom de Deus nos é oferecido, ainda que se espere somente no retorno do Senhor o cumprimento do processo iniciado com a Encarnação. Para Pannenberg, não se pode negar, como diz Tomás de Aquino, que os sacramentos da nova aliança “efficiunt quod figurant”¹⁷⁴. O mistério da salvação, portanto, unifica Cristo e a igreja, enquanto região no interior da qual se vive ativamente a reconciliação operada em Cristo e se tende a exprimir sempre mais completamente o futuro do Reino de Deus.

Exatamente porque tornam presente o mistério salvífico de Deus em Cristo, os sacramentos produzem aquilo que expressam. Contudo, o caráter de sinal, que qualifica a presença sacramental de Cristo e do Reino de Deus no batismo e na eucaristia, exprime o ‘ainda não’ da existência cristã, vivida na tensão do cumprimento escatológico da salvação. Para Pannenberg, o conceito de sinal, tal como desenvolvido em Agostinho, não dá conta de descrever o caráter significativo próprio dos sacramentos, onde a coisa é já presente nos sinais. Para nosso autor, o conceito agostiniano está demasiadamente comprometido com a linguagem platônica, que diferencia de maneira unilateral o sinal e a coisa. Assim, para ele, na celebração do batismo se torna presente o mistério salvífico de Cristo, quando o batizado é unido à morte de Jesus e se abre à esperança da ressurreição. Tal assimilação se desenvolve ‘no’ sinal, através da comunhão com a morte sacrificial de Cristo que é mediada pelo sacramento. Na idéia bíblica do mistério divino revelado em Jesus Cristo se percebe melhor a unidade intrínseca dos diversos momentos do plano histórico da salvação. O mistério salvífico de Cristo não abarca somente a história passada de Jesus. Através do anúncio do

¹⁷³ PANNENBERG, W., op. cit., p. 374.

¹⁷⁴ ST III, 62, 1 ad 1.

evangelho e da celebração dos sacramentos, também na vida da igreja se torna presente, e assim se realiza nela mesma, o inteiro processo de reconciliação iniciado em Cristo. Nos sacramentos, onde o fiel é unido à paixão de Cristo, torna-se presente e operante na igreja o único mistério de salvação, agora em todas as irradiações que dele emanam sobre a vida histórica dos indivíduos. Ter em conta a presença do mistério de Cristo nos gestos sacramentais significa reconhecer essa presença profundamente ligada à sua administração e recepção. Não se deve admitir nenhuma dissociação entre acontecimento salvífico do passado e efeitos atualmente produzidos pela graça. A comemoração ou anamnese da paixão de Cristo é o meio através do qual ela se torna presente, porque o acontecimento salvífico do passado, enquanto evento de reconciliação, traz em si mesmo a perspectiva do futuro escatológico, que agora se faz presente nos fiéis pela atuação do Espírito Santo.

5.1.2. A instituição divina dos sacramentos e o caso específico do batismo

Do que foi visto acima, a questão da instituição dos sacramentos particulares por Jesus Cristo emerge para Pannenberg como a limitação a partir da qual se pode considerar uma ação como sacramento. A instituição demonstra a ordenação ou a pertença de determinada ação eclesial à totalidade do mistério, fundada no agir de Deus em Cristo. Ela assegura que a nova existência do cristão esteja constituída significativamente pela sua comunhão com Cristo, oferecida e operada pelas ações sacramentais. O critério último sobre o qual se pode estabelecer a sacramentalidade de um ato eclesial é a origem do seu sentido em Jesus Cristo – e não necessariamente a origem do ato mesmo – e a sua conseqüente capacidade de expressar de modo simbólico o mistério de reconciliação que une Cristo à sua igreja. Se o mistério da salvação é de algum modo ligado à unidade da igreja com Cristo e em Cristo (Ef 1, 10; 2, 14), então é preciso que nas ações sacramentais se explicita, mediante os sinais, também a unidade da igreja e que, assim, se qualifiquem como sacramentos exclusivamente

os ritos cuja função de expressar o mistério de Cristo encontra ao menos um ponto de referência nos inícios apostólicos da igreja¹⁷⁵.

A necessidade de referir o sacramento a um específico ato constitutivo de Deus em Cristo – *mandatum Dei* – não encontra, para Pannenberg, nenhum respaldo na Escritura. Para ele, na escolástica se sentia a necessidade de uma semelhante evidência bíblica da instituição divina para firmar os limites de uma sacramentária baseada sobre o conceito agostiniano de sinal: aos sinais pode-se atribuir efeito de graça não por causa de sua função significativa, mas unicamente por motivo da disposição divina que a eles se liga. Se nos voltamos, contudo, para o conceito proto-cristão de mistério e para a sua aplicação analógica aos mistérios particulares, a disposição divina e o sinal não se relacionam de maneira tão extrínseca. Lembramo-nos que o termo mistério refere-se primordialmente ao evento de reconciliação que tende a sanar a fratura que, por causa do pecado, comprometeu a comunhão do homem com Deus e a realização completa do ser humano. Esse futuro escatológico, inaugurado em Jesus Cristo mas ainda escondido sob o signo da cruz, torna-se presente na anamnese sacramental da paixão do Senhor, não como um efeito de graça diverso de Cristo, mas como transformação dos homens segundo a imagem de Cristo mesmo, o homem novo (Rm 8, 29; Fl 3, 21; 1Cor 15, 49). Assim, ao falarmos da instituição do sacramento do batismo por Jesus Cristo, devemos procurar compreender o sentido que o próprio Cristo deu à ação de batizar, sentido esse desde o início explicitado pela práxis da igreja.

Para Lutero, o mandamento do Ressuscitado em Mt 28, 19s, ligado à promessa contida em Mc 16, 16s, constitui o elemento fundamental de instituição do batismo. A exegese histórico-crítica, porém, levantou problemas acerca da possibilidade de se atribuir essas palavras ao próprio Jesus. Os dois ditos acima são considerados tardios, fazendo crer simplesmente que, no tempo em que foram redigidos, o ato de batizar era compreendido como cumprimento de um mandato de Jesus. Nos demais evangelhos, contudo, não há nenhum texto semelhante ao de

¹⁷⁵ Sobre o problema da instituição dos sacramentos por Cristo como um dos seus elementos constitutivos, cf. SCHNEIDER, T., *Segni della Vicinanza di Dio: compendio di Teologia dei Sacramenti*, 54 et. seq.; GOEDERT, W., *Teologia do Batismo*, p. 94 et. seq. apresenta uma breve exposição da doutrina católica sobre a instituição do sacramento do batismo por Cristo.

Mateus que demonstre a origem histórica do ato de batizar numa ordem do Ressuscitado. A perícopos de Mateus guarda sua importância porque é uma antiquíssima testemunha da relação entre o batismo cristão e o evento pascal e ainda porque testemunha a práxis do batismo trinitário. Mas não se pode apelar para ela isoladamente como base para a doutrina da instituição do batismo por Jesus. Essa se funda sobre uma base histórica mais sólida: o batismo do próprio Jesus por João. Também para Pannenberg, o batismo do Senhor no Jordão deve ser compreendido como o fundamento que sustenta o batismo cristão¹⁷⁶.

Já o apóstolo Paulo conhecia um nexo entre batismo, recepção do Espírito e filiação dos cristãos em relação a Deus, ao qual passam a se dirigir como Pai, de maneira semelhante a Jesus. Esse nexo, mesmo que não explicitamente, induz a interpretar a práxis batismal do primeiro cristianismo em paralelo ao batismo de Jesus, manifestação de sua filiação e missão divinas. Na tradição da narrativa do batismo de Cristo, percebe-se que o caráter penitencial do batismo ministrado por João foi sendo colocado sempre mais em segundo plano, enquanto que, em primeiro plano, emergia o acontecimento salvífico de Deus em Cristo. Chega-se mesmo a falar de uma reviravolta kerigmática operada nas perícopes que tratam do batismo do Senhor: o evento passado foi compreendido à luz do significado permanente e atual que os fatos narrados assumiram. No que se refere ao batismo de Jesus, isso significa que a estreita relação percebida pelas comunidades primitivas entre o batismo cristão e o batismo do Senhor levou a uma reinterpretação do batismo de João, o qual foi cristologizado, cristianizado, e visto na perspectiva da pessoa do Filho. É para ele e para o seu batismo que se olha como ponto de partida fundamental para confirmar a práxis batismal em ato na igreja. Ademais, é provável que o próprio Jesus tenha interpretado sua morte como um batismo, ao qual são também convocados os que desejam segui-lo (Mc 10, 38s; Lc 12, 50). Essa linha de continuidade entre o batismo histórico de Jesus

¹⁷⁶ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 300 et. seq. Uma excelente apresentação da importância do batismo do Senhor por João tanto na vida do próprio Jesus quanto para as comunidades primitivas está em THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus Histórico: um manual*, p. 220 et. seq.; RICCA, P., *Il battesimo di Gesù nel Giordano: storia e teologia*. In: TRAGAN, P.R. (a c.), *Alle Origini del Battesimo Cristiano: radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, p. 109 et. seq. Cf. também MORALDI, L., *O início da era cristã: uma riqueza perdida*, p. 113 et. seq.

e o evento da sua paixão coaduna-se perfeitamente com o modo como a comunidade compreendia a prática batismal.

O fato de que Jesus tenha recebido o batismo das mãos de João permitia, depois da Páscoa, repetir esse gesto para proclamar o Reino de Deus iminente. Os discípulos de Jesus podiam agora propor, com maior vigor, a instância escatológica requerida pelo batismo de João. O elemento novo, o modo como Deus definitivamente se voltou para os homens e atua neles, é experimentado e descrito, no contexto pascal, como ‘Espírito’. O sinal exterior que o Batista ofereceu, e que Jesus mesmo aceitou, é agora ligado à realidade escatológica surgida com a ressurreição de Jesus Cristo; o batismo é ministrado agora em seu Nome. O sinal exterior do batismo de João é, portanto, após a Páscoa, cheio da nova realidade inaugurada por Jesus: água e Espírito operam conjuntamente.

Em outras palavras, o batismo cristão recupera, agora, o significado que originalmente possuía o batismo de João: é um ato de conversão. Contudo, ele se constitui como uma resposta à palavra do próprio Jesus, o qual convida os homens a entrar em um relacionamento de discipulado e de seguimento¹⁷⁷. Em João, a conversão, na iminência do juízo final, significava a esperança no perdão dos pecados e na salvação no dia do julgamento. Em Jesus, irrompe o futuro salvífico de Deus e o convite à conversão passa a ser uma chamada à fé, pela qual todos aqueles que respondem positivamente ao apelo do Senhor e a Ele se confiam participam da salvação escatológica. A prática cristã de batizar nasce da convicção de que o Reino de Deus é já iniciado em Jesus e, assim, está disponível a todos aqueles que lhe pertencem. Converter-se, desse modo, significa aceitar pela fé a mensagem apostólica do agir salvífico de Deus em Jesus Cristo e fazer-se batizar em seu Nome¹⁷⁸.

Portanto, o batismo, como ato fundamental na passagem para a vida cristã significa que, através dele, se está acolhendo o próprio Jesus, aceitando o seu senhorio e confiando a ele o destino futuro. Tal destino, garantido pelo dom do

¹⁷⁷ A respeito do duplice caráter do batismo como ato de conversão e de iniciação, BRAATEN, C.; JENSON, R., *Dogmática Cristã 2*, p. 331 et. seq; TABORDA, F., *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 35 et. seq.

¹⁷⁸ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 265.

Espírito concedido aos batizados, inclui a participação no itinerário e na cruz de Jesus, que o batismo realiza de modo simbólico, operando assim, na vida do fiel, a salvação. É a respeito dos efeitos do batismo, de modo especial da sua função de fazer do cristão um participante na morte de Cristo, que passaremos a falar.

5.2. Morte de Cristo, batismo e seus efeitos na vida do cristão

Uma referência fundamental ao batismo no epistolário paulino é aquela contida em Rm 6, 1-11. Nas cartas de Paulo, os acenos ao batismo são como que digressões, sem grande desenvolvimento, e na maior parte das vezes surgem como complemento a uma série de outros temas de maior peso, como a purificação dos pecados (1Cor 12, 13), a fé (Gl 3, 27), o homem velho e incircunciso (Col 2, 11-12). Em nenhum desses trechos temos uma tematização direta do batismo. Igualmente na perícopre de Romanos acima citada, o tema do batismo é subsidiário daquele da morte de Cristo e da associação do cristão a essa, como realidade que implica e supera o próprio ato do batismo. É com a morte de Cristo que o batizado é colocado em estreita relação. É ela o dado soteriológico pré-existente ao qual o batismo se refere essencialmente. Isso significa que o discurso batismal é uma concretização dos temas da representatividade e da solidariedade de Cristo, agora aplicados ao indivíduo que se torna cristão¹⁷⁹. A sorte daquele que é batizado é ligada à sorte de Cristo, não somente no sentido de que a eficácia soteriológica da morte de Jesus reverbera sobre ele de forma extrínseca, mas sobretudo porque o indivíduo crente, no batismo, participa daquela morte na qual é inserido, que passa a valer também para ele, como se fosse sua própria morte.

O apóstolo Paulo, portanto, interpreta o batismo como o fator de mediação entre o evento objetivo da morte de Cristo e o crente. A comunhão que se

¹⁷⁹ A respeito da efetiva relativização do batismo a partir do seu lugar no discurso paulino, DUNN, J., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, 503 et. seq.; PENNA, R., *Battesimo e partecipazione alla morte di Cristo in Rm 6, 1-11*. In: TRAGAN, P.R. (a c.), *Alle Origini del Battesimo Cristiano: radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, p. 145 et. seq. Se, para Dunn, a subsidiariedade do discurso batismal a uma série de realidades que não podem ser circunscritas a um contexto meramente sacramental ou cúlrico (a morte de Cristo, o dom do Espírito, a fé) parece ser uma ‘desenfaturização’ do mesmo por parte de Paulo (ainda que não seja uma desvalorização), como, de resto, fica evidente em 1Cor 1, 14-17, para Romano Penna, justamente essa relativização coloca o batismo em estreita e especial ligação com o cerne da fé e da experiência cristã. A concentração cristológica do batismo garante seu papel sintético na iniciação e na inteira vida cristã. Uma exegese equilibrada de 1Cor 1, 14-17 encontra-se em PESCE, M., *As duas fases da pregação de Paulo*, p. 39 et. seq.

estabelece nele é interpretada como real participação no destino de Cristo morto e ressuscitado (Rm 6, 3). Na evolução do pensamento paulino, o batismo deixa progressivamente de significar uma mera lavagem dos pecados (1Cor 6, 11) e passa a significar a morte do pecador, em Cristo; senão o próprio apóstolo, seguramente a igreja dos anos sucessivos expressou essa idéia no rito por imersão. De todo modo, Paulo já propõe o batismo como imagem e configuração (Rm 6, 5) à morte de Cristo, e esse parece ser o elemento chave que torna o discurso batismal uma confluência de vários temas fundamentais que caracterizam a vida cristã. No batismo, a morte futura do batizado é antecipada, já que agora ele está unido à morte de Jesus. Tendo recebido o penhor do Espírito (Rm 8, 23), origem da vida nova e fruto do sacrifício de Cristo que é dado àquele que é batizado, o fiel tem a certeza de que um dia poderá participar da ressurreição do Senhor¹⁸⁰.

O batismo, portanto, é um ato fundamental para o início da vida cristã. O agir salvífico de Deus no batismo não aparece somente em sentido negativo, como ablução que lava o pecado, mas positivamente significa uma passagem de propriedade do batizado a Cristo, explicitada no costume de batizar ‘em Nome’ de Jesus Cristo ou ‘em Nome’ do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Essa expressão, termo técnico nas transações financeiras no ambiente helenista, significa colocar algo “na conta” de outrem. No contexto cristão, batizar alguém “em Nome de Jesus”, ou em nome da Trindade, significa fazer pertencer a Cristo e, desse modo, iniciar um caminho em novidade de vida¹⁸¹. A disposição do crente em viver o seguimento de Cristo é significativamente expressa através da aclamação “Senhor Jesus” (Rm 10, 9s), que deve ser interpretada como uma profissão de fé protocristã. Algo que parece ser uma ampliação tipicamente paulina do entendimento do batismo como passagem de propriedade é que tal passagem não é entendida somente como ato jurídico mas como expressão e início de uma comunhão de vida e de destino com Cristo. No batismo, Paulo vê o homem velho crucificado e morto com Cristo, de tal forma que sua nova vida seja devida somente a Ele e, assim, ao padecer tribulações, o cristão possa esperar um dia ser glorificado com o seu Senhor (Rm 8, 17). Esse é também, segundo Pannenberg, o

¹⁸⁰ Cf. CRANFIELD, C.E.B., *Carta aos Romanos*, p. 126 et. seq.

¹⁸¹ Cf. QUESNEL, M., Les premiers témoignages du baptême au nom de Jésus in . In: TRAGAN, P.R. (a c.), *Alle Origini del Battesimo Cristiano: radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, p. 129 et. seq.

sentido original do batismo-sigilo (2Cor 1, 22), que servirá de sinal de reconhecimento no iminente juízo do mundo e, ao mesmo tempo, é garantia da salvação escatológica, sinal de eleição do batizado e sua esperança¹⁸².

É à luz dessa concepção do batismo como fundamento da comunhão de vida e de destino do batizado com Cristo (Rm 6, 1-11) que podemos entender melhor o seu sentido como ato de conversão. Em Rm 6, 12-23, o caminho aberto pelo batismo é interpretado como um serviço à justiça. Aquele que é batizado em Jesus Cristo está morto para o pecado, visto que no batismo se realiza um fundamental “com Cristo”, que de ora em diante caracteriza toda a vida do batizado. Ser batizado em Cristo, ou na sua morte, não significa outra coisa que a conexão do fiel com o novo cabeça da humanidade reconciliada, Jesus Cristo; o batismo é, assim, identificação com Cristo e incorporação na nova humanidade que a Ele pertence. A passagem do poder do pecado à graça, que segundo Rm 5, 21 se verifica na morte de Cristo e no seu vasto e universal significado, segundo Rm 6, 1-11 verifica-se agora, pelo batismo, no homem individual. Estabelece-se, então, uma relação entre o batismo e o itinerário terreno que o fiel deve agora percorrer, iluminado pelo cumprimento futuro da promessa. A história que o cristão vive entre o seu batismo e a própria morte se concretiza como algo que o batismo já antecipa no símbolo: à luz do batismo, a vida cristã aparece como um morrer com Cristo enquanto que, pela força do Espírito, já é presente e ativo no fiel o homem novo, a vida do Ressuscitado (Rm 6, 9ss). A vida nova com Cristo que, fundamentalmente – sacramentalmente – se realiza no batismo, encontra nele também um imperativo sobre o qual se desenvolver¹⁸³.

O evento batismal interliga, na vida do cristão, aquele movimento de volta para Deus, que caracteriza a mensagem de Jesus (Mt 4, 17), em sintonia com o apelo de João Batista e de toda a tradição profética desde Oséias, com a pregação apostólica da presença do Reino na pessoa e na obra de Cristo. Converter-se a Deus, retornar a Ele, não é, para a comunidade cristã primitiva, uma atitude diferente daquela de deixar-se batizar. Conversão e batismo são profundamente ligados. Não se pode cindir o “vir à fé” do “fazer-se batizar”, dado que, somente

¹⁸² PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 259.

¹⁸³ A respeito do batismo como fundamento da vida nova e do novo modo de agir do cristão, REY, B., *Nova Criação em Cristo no pensamento de Paulo*, p. 135 et. seq.

mediante o batismo, aquele que ouve a mensagem apostólica recebe objetivamente, uma vez por todas, a comunhão com Jesus Cristo, juntamente com o perdão dos pecados (At 2, 38) que a morte reconciliatória de Cristo tornou possível (Rm 3, 25). Crer no evangelho, prescindindo do batismo, não expressa plenamente aquilo que é a fé salvífica, segundo a mensagem cristã. Algo assim seria a fé de um homem que recorre, ainda, às próprias potencialidades, enquanto que o ato do batismo determina um sujeito novo, ainda que em processo de transformação¹⁸⁴.

Para Pannenberg, emerge daqui o sentido mais profundo da unicidade do ato batismal. A antecipação da morte futura confere ao batismo uma relação com toda a vida que resta ainda viver, como transparece também da idéia de passagem de propriedade que vimos acima. Pela sua própria natureza, o batismo é único e irrepitível. Como na história salvífica da humanidade a passagem da morte à ressurreição de Jesus Cristo é única, e assim irrepitível, do mesmo modo o batismo, que agora qualifica a vida cristã da pessoa, se dilata sobre o seu itinerário histórico, refundando-o em sua identidade. O sentido de renascimento ou de constituição da pessoa através do batismo reside em que, desde então, a sua personalidade é definida pela relação com Deus e, mais concretamente, pela participação no relacionamento filial de Jesus com o Pai.

Aqui, em conformidade com o inteiro conjunto de sua teologia, a reflexão de Pannenberg sobre o batismo visa estabelecer a relação entre o acolhimento pessoal da salvação e o horizonte histórico complexo no qual a “virada escatológica”, acontecida em Cristo, se realizou de modo irreversível. O caráter único dessa reviravolta acontecida na história da salvação deve, para nosso autor, encontrar uma correspondência também na existência pessoal. Essa se dá pela

¹⁸⁴ A questão mais abrangente por trás daquela da relação entre pregação e batismo é a da relação entre palavra e sacramento. Esse binômio, que configura a identidade e a missão da igreja (CA 7) pode eventualmente ser posto em desequilíbrio, fazendo pender toda a sua importância na direção da pregação e entendendo os sacramentos somente como visibilização da palavra pregada. Para Pannenberg, como para outros teólogos luteranos, diluir o *proprium* do sacramento na palavra anunciada é levar a efeito uma inaceitável sub-valorização da lógica da encarnação e arriscar-se a perder o referencial externo e objetivo do ato de fé num processo de mera assimilação subjetiva da palavra. Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 365 et. seq.; MAFFEIS, A., *Teologia della Riforma*, p. 125 et. seq.; BÉKES, G., *Parola e sacramento: complementarità dei due elementi fondamentali nella partecipazione ecclesiale alla salvezza divina*. In: LYONS, P. (a c.), *Parola e Sacramento*, p. 53 et. seq.

unicidade do batismo, com o qual o fiel é unido a Cristo e realiza de modo simbólico, mas real, a mesma mudança que, em Cristo, se realizou totalmente na história humana. O caráter definitivo da virada escatológica introduzida por Cristo, pelo qual Paulo chamou o Cristo de “fim da lei” (Rm 10, 4) e no qual se deu a passagem da lei à graça, realizou-se uma vez por todas, abrindo espaço para a existência e a história da igreja, como ainda para a fundação da continuidade da vida individual no batismo. O batismo é, então, entendido como símbolo que produz, na existência individual, a virada escatológica e introduz o crente em uma situação nova, com caráter eclesial e com uma conotação de permanente orientação à salvação futura¹⁸⁵.

O Novo Testamento expressa a mudança de condição acontecida no batismo com a idéia de renascimento. O batismo é o ato que constitui a nova existência do fiel e, sendo assim, possui um efeito permanente; quem foi batizado não poderá tornar-se novamente não-batizado. O evento permanece para sempre, ainda que não se faça caso dele. Para Pannenberg, um dos grandes méritos da teologia de Lutero foi o de haver unido novamente a reflexão sobre a realidade penitencial com aquela sobre o batismo. O fato de Lutero apelar sempre de novo para um retorno ao batismo significa que esse abraça a vida inteira do fiel; em si mesmo ele é uma ação de Deus na qual se estabelece uma comunhão que se estende por toda a vida. Por isso a fé pode referir-se, em todos os momentos, a esse dom sobre o qual se apóia o inteiro processo de santificação, entendido como reapropriação da realidade batismal. O batismo é visto, assim, como uma realidade permanente na vida nova do cristão. Enquanto “perfectum praesens”, impõe uma contínua, cotidiana, reapropriação, porque a identidade atual do cristão, fundada sobre ele, configura-se, sacramentalmente, como algo posto excentricamente, oposto à centralização do homem velho. Pannenberg vê, na

¹⁸⁵ O caráter único do batismo, para Pannenberg, é consequência do caráter escatológico da morte e ressurreição de Cristo. O binômio antitético Lei – Evangelho, fundamental para a compreensão de toda a teologia luterana, é visto por nosso autor não principalmente como evento constantemente revivido na existência cristã, mas como transição já acontecida em Cristo. Daí que a participação sacramental no seu destino seja também ela acontecida “de uma vez por todas” e capaz de fazer entender a justificação do pecador como evento de perdão dos pecados e renascimento, reconstituição de sua identidade. Podemos dizer que a compreensão que Pannenberg possui do binômio Lei – Evangelho tornou possível o deslocamento do discurso sobre a justificação de uma relação com o sacramento da penitência (como em Lutero) para uma relação mais fundamental com o sacramento do batismo. Sobre esse tema, PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 506 et. seq.

convicção acerca do caráter performático do batismo presente na teologia de Lutero, uma correspondência com o conceito de “charater indelebilis”, utilizado pela teologia medieval para exprimir o efeito permanente do batismo¹⁸⁶.

A estreita relação da temática penitencial com o sacramento do batismo, juntamente com a questão do dom do Espírito que nele é concedido, é um elemento fundamental para uma compreensão ecumênica da doutrina da justificação. Desde o início, o batismo era colocado em relação com o perdão dos pecados. Sem dúvida, já o batismo de João, como ato de conversão, referia-se à salvação no juízo iminente (Lc 3, 7), mas não no sentido de que antecipasse a salvação futura. Uma tal possibilidade poderia ser oferecida somente pelo batismo cristão, referido à morte de Jesus. Na confissão de fé comum às igrejas, o perdão dos pecados permaneceu sempre ligado ao ato do batismo, que deve ser, portanto, o lugar teológico onde se tratar do tema¹⁸⁷.

Recordando o dado inicial com o qual abrimos essa secção, a reflexão a respeito do batismo é uma atualização do discurso sobre a morte reconciliatória de Cristo. As afirmações de 1Cor 5, 21; 2Cor 5, 21; Gl 3, 13 falam da morte de Cristo na cruz como fundamento da justificação e da eficácia vicária dessa morte expiatória por nós. Nessas expressões, Paulo procura penetrar na realidade salvífica da cruz como mistério do amor de Deus que se entrega aos homens (Rm 5, 8; 8, 31-39), aquilo que o credo da igreja das origens confessou como o morrer de Cristo pelos nossos pecados, segundo as Escrituras (1Cor 15, 3). Esse é o mesmo mistério que a liturgia cristã cantava como o drama da humilhação do Filho e da exaltação do Crucificado como Senhor (Fl 2, 6-11). O efeito da representação vicária do Cristo crucificado nos fiéis, realizado no batismo, é a união a Ele, que passa a ser “nossa justiça”. A união com Cristo, descrita por Paulo numa linguagem mística ou sacramental, está no centro da sua compreensão da justificação¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Assim, de modo programático, a compreensão da vida cristã como uma contínua apropriação daquilo que foi realizado sacramentalmente no batismo encontra-se já no Sermão sobre o santo e venerável sacramento do batismo (1519). In: CONTE, G. (a. c), *Sermoni e scritti sul battesimo (1519-1546)*, p. 73 et. seq.

¹⁸⁷ Cf. SESBOÛE, B., *História dos Dogmas 1*, p. 118; Id., *História dos Dogmas 3*, p. 47.

¹⁸⁸ WILKENS, U., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento bíblico*. In: MAFFEIS, A., *Dossier sulla giustificazione*, p. 256.

Especialmente interessante para demonstrar a ligação entre batismo e remissão dos pecados em Paulo é o texto de 1Cor 6, 9-11, visto que ele indica a intenção que a expressão ‘perdão dos pecados’ assume no conjunto do pensamento paulino. Aqui, o batismo não é visto somente como um banho de purificação, mas como participação na morte de Cristo que funda uma nova vida para o crente. A doutrina da justificação de Paulo pode ser compreendida, assim, como uma reflexão teológica sobre o efeito do perdão dos pecados que o cristão experimenta no batismo. No texto citado, podemos reconhecer claramente o sentido que a expressão ‘justificação’ possuía na linguagem tradicional do cristianismo primitivo: era, sem dúvida, um termo batismal. No batismo, a pessoa experimenta uma cisão radical na história de sua vida. Se, em precedência, ela era determinada pela práxis derivada do seu ser pecador, agora essa forma de vida tornou-se passado. No batismo, “somos purificados, santificados, tornados justos”. Os três passivos, introduzidos enfaticamente pelo ‘mas’, indicam a atividade exclusiva do agir divino em que se unem a força do Nome do Senhor Jesus Cristo e a força do “Espírito do nosso Deus”. Quando em Ef 2, 8-10 e em Tt 3, 4-7 é colocada particularmente em relevo a ação exclusiva da graça de Deus, não só continua a ser operante um motivo decisivo da doutrina paulina da justificação, mas também uma concepção pré-paulina do batismo, universalmente difusa no cristianismo primitivo¹⁸⁹.

No contexto de 1Cor 6, 9-11, a preocupação do Tridentino em não conceber a justificação somente como perdão dos pecados parece bem fundada. O contexto mais amplo da perícopé citada mostra o ligame objetivo em virtude do qual, para Paulo, o perdão dos pecados, enquanto libertação da potência do pecado e da morte sobre a vida do pecador, é, essencialmente, santificação e renovação do homem interior. Uma compreensão mais bíblicamente fundada da justificação como perdão dos pecados é capaz de atenuar o caráter polêmico das afirmações do Concílio de Trento, exatamente porque assumem positivamente a sua intenção¹⁹⁰.

¹⁸⁹ KERTELGE, K., “*Giustificazione*” in *Paolo*, p. 262 et. Seq.

¹⁹⁰ COLZANI, G., *La nozione di ‘giustificazione’: il senso del suo impiego nei dibattiti tridentini, la verifica di un modello di comprensione*. In: ATE (Org.), *La Giustificazione*, p. 65 et. seq.

Para compreender o quanto estreito era, no cristianismo primitivo, o nexo entre batismo, conversão e perdão dos pecados, basta pensar que, no Novo Testamento (a não ser no Apocalipse), não se fala de uma conversão referida a cristãos batizados, para os quais ela já se verificou, uma vez por todas, no batismo¹⁹¹. Em todo o Novo Testamento, o batismo é o lugar central do perdão dos pecados. Sabemos, contudo, que, a partir do segundo século, começou a se estabelecer uma práxis penitencial de tipo formal, reservada para casos excepcionais e finalizada a garantir, depois da confissão pública das culpas, a possibilidade de uma nova penitência e reconciliação para os membros da igreja que caíssem em pecado grave e comprometessem a vida da comunidade em seu conjunto. Inicialmente, esse segundo procedimento penitencial, de caráter extraordinário, era chamado de ‘segunda penitência’, para recordar que o batismo, para o cristão, é o evento fundamental de penitência, conversão e renascimento. Na longa e complexa história do desenvolvimento e da configuração da penitência na igreja, o pressuposto fundamental foi sempre esse: na penitência acontece de forma renovada e sempre de novo aquilo que, no batismo, aconteceu uma vez por todas, com eficácia que se estende por toda a vida¹⁹².

Se é verdade, portanto, que a remissão dos pecados encontra no batismo o seu fundamento, também é certo que a sua experiência não se limita só a ele. Da reflexão sobre o lugar da segunda penitência na vida da igreja, surge a questão, ainda mais abrangente, do profundo significado atual, para a vida cristã, tanto da justificação quanto da união com Cristo operada pelo Espírito, na fé. Essas duas realidades, orientados ao batismo, eram experimentadas presentes seja na oração dominical, seja, ainda mais, na celebração da ceia do Senhor. Quando Paulo, em 1Cor 10, 1-4, coliga estreitamente o batismo e a ceia; quando Mateus une o motivo batismal da ‘remissão dos pecados’ às palavras proferidas sobre o cálice (Mt 26, 28), isso significa que a reunião da comunidade para a Ceia do Senhor, a fim de fazer memória de sua morte e ressurreição, levava a fazer sempre de novo a experiência do mistério da salvação do qual cada cristão foi feito participante, de

¹⁹¹ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 265.

¹⁹² A afirmação da sacramentalidade da confissão a partir da sua relação com o batismo encontra-se em *Ibid.*, p. 264 et. seq. Para uma visão mais abrangente da prática penitencial nas comunidades primitivas, RAMOS-REGIDOR, J., *Teologia do Sacramento da Penitência*, p. 124 et. seq.

modo fundamental, no batismo¹⁹³. A igreja é, assim, uma realidade sempre conexas com o evento batismal e com a sua necessária atualização. Ela não só está presente, como dado anterior à subjetividade do crente, na administração do batismo, mas é também o lugar onde a realidade do batismo pode ser assimilada na fé, como, de fato, se faz necessário. Igualmente, o ‘ser unido a Cristo’, condição para a eficácia justificante da fé, uma vez por todas realizado no batismo, é experimentado sempre de novo na celebração da Ceia, elemento constituinte da vida da igreja.

Não se pode negar, contudo, que, gradualmente, os motivos batismais da conversão e do perdão dos pecados foram se tornando motivos da segunda penitência. Sem dúvida que a auto-compreensão da igreja das origens, fundada sobre o batismo como lugar hermenêutico central, dominou ainda por muito tempo na igreja antiga. Mas a penitência, com os seus motivos subsidiários do batismo, tomou sempre mais forma como segundo lugar hermenêutico central na vida eclesial. Se levamos em conta, ainda, que a experiência da reconciliação do pecador pelo arrependimento e pela palavra de absolvição, como se configurou na idade média, era, existencialmente, muito mais próxima e consoladora que o longínquo batismo infantil, então perceberemos porque a reflexão sobre a justificação, no fim da idade média, tinha por referência o sacramento da confissão¹⁹⁴.

Ainda que já tenhamos algumas vezes apontado para o dom do Espírito como distintivo do batismo cristão, entendido como sinal eficaz da salvação escatológica, desejamos agora explicitar esse ponto, visto que nele se torna claro o lugar do batismo como momento do único mistério de reconciliação¹⁹⁵ iniciado na cruz de Jesus.

¹⁹³ GASSMANN, G., *Como a Palavra de Deus tem seu desdobramento na Ceia?* In: M. BROUARD, M. (Org.), *Eucharistia: enciclopédia da Eucaristia*, p. 869 et. seq.

¹⁹⁴ Não por acaso o estudo sobre as condenações doutrinárias do século XVI, levado a cabo na Alemanha, possui um excuro denominado “Justificação, Batismo e Penitência”, onde se coloca em paralelo diversos elementos da liturgia e da experiência penitencial medieval com a doutrina da justificação, como essa se configurou no tempo da Reforma. LEHMANN, K.; PANNENBERG, W., *Les anathemes du XVIe. siecle sont-ils encore actuels?*: propositions soumises aux eglises, p. 96 et. seq.

¹⁹⁵ Vimos no capítulo anterior a fundamental importância que o conceito de reconciliação assume para Pannenberg ao descrever a obra de Deus em Cristo. É a partir desse conceito que o dom do Espírito encontra seu lugar como agente no sacramento do batismo. Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 502 et. seq.

É o Espírito que opera em nós a justiça, visto ser Ele quem produz a fé na mensagem de Cristo. Através dele, o Cristo mesmo é presente em nós, e, mediante o Cristo exaltado, também o seu destino terreno, ou seja, seu sangue derramado (Rm 5, 9). Na morte de Jesus Cristo, a reconciliação de Deus é realizada e, mediante o Espírito, oferecida a destinatários que são homens ainda a reconciliar. Por isso, Paulo pode escrever que, por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo, ‘agora’ nós recebemos aquela reconciliação (Rm 5, 11) que Deus realizou na morte de seu Filho. Não se trata somente de uma apropriação sucessiva dos frutos daquele acontecimento conciliatório verificado uma vez por todas na morte de Jesus. Ao contrário, através do batismo os fiéis são transportados à própria morte de Cristo (Rm 6, 3). Isso acontece mediante o Espírito, porque “todos somos batizados em um só Espírito” (1Cor 12, 13). Pela sua força, os cristão são incorporados a Cristo (1Cor 6, 17), naquele corpo que com a ressurreição tornou-se realidade pneumática (1Cor 15, 45) e agora nos torna participantes da reconciliação acontecida com a sua morte.

O Espírito eleva os homens acima de sua finitude e, na fé, os torna participantes de uma realidade que lhes é externa, isto é, Jesus Cristo e a reconciliação que, na sua morte, Deus mesmo operou. O fiel vive estaticamente para fora de si, enquanto ele é em Cristo (Rm 6, 6.11). Justamente por isso – e só por isso – também Cristo é nele (Rm 8, 10). Esse êxtase não apresenta coisa alguma de não-natural, já que a própria vida espiritual do homem, por sua estrutura, é extática e, exatamente nesse êxtase, ele atua a própria singularidade. Justamente ao realizar a capacidade de ser si mesma em outro, a consciência humana encontra-se estruturada de modo extático, que é o modo mesmo em que ela é vivificada pelo Espírito. O crente que, através dele, se transporta a Jesus, participa da sua relação filial com o Pai e também do seu amor pelo mundo, da sua aceitação da realidade criada. Ser fora-de-si, pela fé que Deus suscita em Jesus Cristo, significa, assim, ser livre, porque agora se aceita de modo novo a própria existencia criatural, acolhida pelo Criador e com ele reconciliada. Então não se é mais escravo do mundo, do pecado e da morte, mas renascido para uma vida nova no mundo, em força do Espírito que foi dado. É isso que acontece quando se crê

em Jesus Cristo. Veremos, agora, como se relacionam entre si essa fé salvífica e o sacramento do batismo.

5.3. O batismo, sacramento da fé

Fé e batismo são realidades estreitamente conexas. Tal conexão, contudo, expressa-se no Novo Testamento de diversas modos¹⁹⁶. No primeiro deles, a fé conduz ao batismo e encontra nele a sua expressão mais profunda. A fé, portanto, precede o batismo e tem nele uma sua conseqüência, culminando no evento batismal que media a participação no relacionamento filial de Cristo com o Pai (Gl 3, 23s).

Contudo, algumas passagens do Novo Testamento partem do batismo como algo já acontecido e mostram a fé como sua conseqüência. A comunhão que, na fé, se estabelece com o destino do Crucificado e Ressuscitado é fundada pelo batismo (Rm 6, 3s) e esse passa a ser a expressão sintética do inteiro caminho cristão, que não se encontra ainda concluído. Nesse caso, o batismo é o início do caminho de fé, entendida não como decisão pontual, mas como processo.

Por fim, existem passagens onde o batismo é apresentado como iluminação que doa, comunica a fé¹⁹⁷. Portanto, segundo o testemunho neotestamentário, na determinação do relacionamento entre fé e batismo não se deve traçar uma linha unívoca. Normalmente, na práxis das comunidades primitivas, a pregação do evangelho tende ao batismo, sigilo da fé. Chega-se ao batismo depois que o anúncio missionário da igreja é acolhido e encontra uma resposta, tal como mostra o episódio do batismo do etíope (At 8, 37). Esse pode ser o sentido originário da expressão ‘sacramentum fidei’ em Tertuliano: o batismo é testemunho e confissão da fé que foi apresentada ao catecúmeno. Por outro lado, é na fé que se apreende e se conserva o significado do batismo, que passa a ser chamado de sacramento da fé, então, em duplo sentido¹⁹⁸.

¹⁹⁶ NEUNER, P., *Teologia Ecumenica*, p. 200 et. seq.

¹⁹⁷ A respeito do conceito de fé como visão e do batismo como iluminação, DODD, C., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 241 et. seq.

¹⁹⁸ NOCENT, A., *Batismo in Dicionário de Liturgia*, p. 109 et. seq.; TABORDA, F., *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 51 et. seq.

A prática do batismo das crianças levantou questões importantes a respeito da natureza do sacramento e da sua relação com a fé do indivíduo que o recebe. Já no século III existem testemunhos que qualificam a prática do batismo de infantes como de uso apostólico, certamente com o intuito de legitimá-lo. No século IV essa prática vai se popularizando, na mesma medida em que a consciência do batismo como acontecimento misterioso, que une o batizado à morte e ressurreição de Cristo, se afirma. Se o batismo é, em primeiro lugar, morrer com Cristo e renascer da água e do Espírito, então a promessa do batizado não pode se colocar sob o mesmo plano do agir divino. O nexó entre batismo e fé pode ser também interpretado no sentido de uma aceitação, na obediência e, futuramente, na inteligência, daquela palavra de Deus que, no acontecimento batismal, é dirigida ao indivíduo. No ocidente, além do mais, a doutrina do pecado original, desenvolvida principalmente a partir de Agostinho, foi uma forte motivação para a práxis do batismo das crianças¹⁹⁹.

Pannenberg considera que o problema da legitimidade do batismo das crianças obriga a uma clarificação da relação entre fé e batismo²⁰⁰. Aqueles que entendem o batismo simplesmente como expressão pública de uma atitude de fé não podem, obviamente, aceitar a prática do batismo de crianças. Mas, se o batismo tem um efeito que nem mesmo aquele que já é convertido à fé pode produzir, mas pode somente aceitar, isto é, se ele realiza a união definitiva do batizado com o destino de Jesus Cristo, então existe uma complexidade maior do que aquela imaginada pelos que professam um batismo confessante. Nosso autor recorda que o batismo não pode ser concebido como ação do homem e que, justamente por estar ligado à obra da salvação, também não pode prescindir da fé. De um modo ou de outro, ele resulta sempre referido à fé do batizado. Todavia, a fé não faz o batismo, mas o recebe; também aquele que, por ocasião do batismo, pode professar a sua fé em Jesus Cristo, *recebe*, através do batismo, o sigilo e é indissolúvelmente unido à morte e ressurreição do Senhor. O acontecimento batismal, para Pannenberg, produz esses efeitos na medida em que, desde então, a vida do cristão é plasmada pela nova realidade fundada no batismo e pela conseqüente assimilação na recordação do que ele significa.

¹⁹⁹ A respeito do batismo de crianças, cf. GRASSO, D., *Ainda devemos baptizar as crianças?*; GOEDERT, W., *Teologia do Batismo*, p. 73 et. seq.

²⁰⁰ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 277 et. seq.

Retorna aqui o tema do sigilo sacramental e, por outra parte, a necessidade da apropriação, pela fé, do seu conteúdo. O sigilo batismal, mediante o qual o batizado é feito, em nome do Deus trinitário, propriedade de Jesus Cristo, precede a atuação da fé e permanece, ainda que a sua futura assimilação faltasse. O batismo continua irrepetível mas, para Lutero, não é eficaz em ordem à salvação do destinatário simplesmente porque ritualmente administrado. Já em 1520 ele afirma que os sacramentos da nova aliança se diferenciam daqueles da antiga pelo fato de estarem sempre ligados a uma promessa, que deve ser acolhida pela fé²⁰¹. A sua completa eficácia depende da fé e, assim, não se exaure no gesto sacramental. É nesse sentido que Pannenberg compreende a expressão luterana que propõe que o que justifica não é o sacramento, mas a fé naquilo que ele significa. O sigilo impresso com o batismo é o sinal sacramental da realidade justificante, a morte vicária de Cristo, que desdobra-se na vida do batizado e exige uma assimilação mediante a fé. A justiça, que o sinal sacramental oferece e que não se pode obter prescindindo da fé, pode perder-se. A conotação ligada à nova realidade batismal, contudo, permanece imperdível.

Logo, se o batismo, enquanto sinal sacramental, está referido à fé do destinatário, necessariamente não a pressupõe, porque, em todo caso, a fé pode somente recebê-lo. Assim, podemos falar do batismo de crianças. Indubitavelmente, não se pode batizar quem não o deseja ou quem não está convicto e, se já dispõe de uma capacidade de juízo, de livre vontade, não se deixa persuadir. Mas o batismo não depende dessas disposições, que são fatores antropológicos em contínua mudança, também naquele que já é batizado. A promessa que Deus faz, pelo sacramento, vale para sempre. Compreendendo o batismo como um dom, que pressupõe somente a ausência de obstáculos, esse pode ser oferecido também às crianças, especialmente se filhas de pais cristãos. Nosso autor recorda que, na criança, não se revela somente a ausência de juízo ou de livre vontade já formada, mas também a presença de uma disponibilidade de fundo e de uma confiança incondicionada, cujo autêntico objeto – do qual a criança obviamente ainda não tem consciência – é o Deus verdadeiro, aquele que

²⁰¹ MAFFEIS, A., *Teologia della Riforma*, p. 111.

se revelou em Jesus Cristo²⁰². Em todo caso, o batismo de crianças prevê uma sucessiva assimilação pessoal, mediada por uma fé mais adulta. Esta apropriação de fé faz parte da realidade mesma do batismo. O sinal sacramental e os efeitos permanentes produzidos por ele tendem a uma fé responsável, prescindindo da qual o renascimento e a justificação do homem, como se verificam no batismo, não chegam à sua plena atuação. Justamente a Declaração de Lima afirma que as diferentes práticas batismais não prejudicam o nexo de fundo que liga entre si batismo e fé: “Quando se batiza uma pessoa em situação de responder por si mesma, a sua profissão de fé constitui parte integrante da liturgia do batismo. Se, ao invés, se batiza um recém-nascido, a resposta pessoal fica protelada a um momento sucessivo”²⁰³.

Não só o batismo tem necessidade de ser continuamente reapropriado na fé, mas também a fé tem necessidade do batismo, para assegurar aos crentes a sua contínua e pessoal pertença a Jesus Cristo. Em 1529, no Catecismo Maior²⁰⁴, Lutero se refere àqueles que afirmam que exclusivamente a fé, e “não aquela coisa exterior que nós chamamos de sacramento”, pode tornar o homem bem-aventurado, como “sofistas” e “novos mentirosos”. Segundo ele, tais cegos não conseguem perceber que a fé deve ter qualquer coisa na qual crer, qualquer coisa sobre a qual se apoiar. E essa, para Lutero, é a água do batismo, por meio da qual

²⁰² A possibilidade de uma “fé infantil”, postulada por Lutero, é revista por Pannenberg. Para o Reformador, mediante o ‘verbum dei’ anunciado à criança no batismo, Deus se liga ao pequeno batizado e lhe doa uma fé própria. A criança ouve e recebe a palavra porque, obviamente, seu coração ainda não tem a capacidade de refutá-la. A *fides infantium* é uma fé totalmente doada, puro dom de Deus que se torna real na criança somente porque a palavra lhe é dirigida e, através dela, Deus a coloca diante de si como filha. A doutrina escolástica da fé infusa é, claramente, um precedente que influenciou na elaboração de tal doutrina. O questionamento dos comentaristas de Lutero refere-se, sobretudo, à possibilidade de inserir, no complexo da sua teologia, uma concepção de fé como dom de Deus e obra da Palavra, mas que não expressa uma dimensão fiducial. Para Pannenberg, ao contrário, a possibilidade de se falar, como Lutero, numa fé infantil, está justamente no postulado de uma confiança de fundo que devemos reconhecer presente também na primeira idade, e que outra coisa não é que uma variante (ainda que não explícita) daquela fé que se abre para Deus. Obviamente que essa confiança infantil não apresenta os traços da estrutura que só depois se articulará numa confiança em Deus mediada pela notícia e pelo assensus. Por isso, não se pode considerar a fé infantil propriamente como fé em Jesus Cristo e, talvez, fosse melhor não falar nem mesmo de fé, entendida como resposta a uma interpelação que viria à criança pela palavra proclamada no batismo. Deveríamos, contudo, falar de um comportamento fiducial que brota do coração, uma constante antropológica ainda distinta daquela voluntariedade que caracteriza o ato pessoal de aceitar a promessa divina que conota o comportamento adulto. Cf. MAFFEIS, A., op. cit., p. 126 et. seq.; PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 283 et. seq.

²⁰³ COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri*, 12.

²⁰⁴ CM IV, 39.

se cumpre o mandamento de Deus e se imprime o seu Nome sobre o homem. Portanto se, desde 1520, a preocupação de Lutero era afirmar, como princípio, que a fé é absolutamente necessária para a recepção salvífica do sacramento, igualmente se deve notar que a concepção de fé por ele utilizada não se resume à simples adesão a uma manifestação qualquer da vontade salvífica de Deus, mas a uma promessa que chega ao homem exatamente na forma objetiva e externa do sacramento – *fides sacramenti*. Ele afirma que aquilo que foi recebido uma vez “sacramentaliter” deve ser sempre recebido “fide”. A fé não é um caminho de salvação alternativo ao sacramento, visto que não há oposição entre ambos.

O confronto entre Lutero e os partidários daquilo que acabou se configurando como um “protestantismo não sacramental” levou o reformador a afirmar claramente a precedência da promessa divina sobre a fé do sujeito, afirmando assim a sacramentalidade do batismo e assumindo-o como obra de Deus. Os adversários de Lutero estabeleciam uma rígida distinção entre o agir divino interior e o agir humano exterior, gerando uma marcada relativização de todo tipo de celebração eclesial, já que a fé seria uma relação com Deus que não passa através de mediações externas. Para eles, as ações ditas sacramentais deveriam ser compreendidas como resposta de fé na qual o sujeito é o homem, assim como manifestação da vontade de viver uma vida nova e sinal de pertença à comunidade dos crentes. Desse modo, não só a prática do batismo das crianças era contestada, como também a própria concepção sacramental do batismo, segundo a qual o batismo externo nas águas opera interiormente aquilo que significa.

Diante dessas proposições, Lutero afirma que é mediante a ação exterior do Espírito que o homem é feito participante na ação interior. O Espírito e a fé são recebidos de fato só através da palavra e do sacramento, nos quais o “extra nos” da salvação torna-se um evento “pro nobis”. Para ele, a referência ao sinal na sua concretude reflete a estrutura mesma do evento da salvação, que se cumpre mediante a atribuição ao homem de uma “*iustitia aliena*”, e impede de colocar no sujeito humano o princípio da salvação. O elemento mais característico da teologia batismal de Lutero, portanto, é a tensão mantida entre a necessidade da fé e a objetividade da mediação da graça. Se, por um lado, a ação de Deus exige uma fé viva, por outro a fé autêntica se funda na ação divina que a precede. O lado

objetivo do batismo (a fé não constitui o batismo) não está em contraposição com a apropriação subjetiva (a fé é necessária para que o batismo leve à salvação) e correspondem, ambas, à natureza do sacramento enquanto obra de Deus que deve ser crida. Para o reformador, a posição da escolástica tradicional a respeito da eficácia dos sacramentos “*ex opere operato*” sugeria uma objetivização da graça, enquanto que a posição anabatista caía no extremo oposto da objetivização da fé.

De tudo o que vimos até aqui a respeito das relações entre fé e batismo, desejamos reter que a ação batismal não é extrínseca à fé em Jesus Cristo, mas está nela incluída como sua perfeição. Assim poderíamos também dizer, inversamente, que a eficácia do batismo se atualiza sempre de novo na fé. Discurso sobre o batismo e discurso sobre a fé não são coisas paralelas, que se possam acrescentar posteriormente uma à outra, mas sua unidade é garantida pelo dado real da união do crente com Cristo e dos crentes entre si (Gl 3, 26). Em 1Cor 6, 11, considerado o locus classicus da doutrina católica da justificação, o batismo é apresentado como condição que torna possível a comunhão com Cristo e insere nela. Esse efeito salvífico do batismo, contudo, não se dá fora da fé, mas a pressupõe como sua meta e cumprimento. Nesse sentido, o batismo tem o caráter de uma profissão de fé. Por outro lado, o efeito salvífico do batismo, a comunhão com Cristo, encontra a sua forma durável na fé que se atualiza sempre de novo. A comunhão com Cristo fundada no batismo não é outra coisa que a comunhão de fé com Cristo. Ainda que as relações entre fé e batismo não sejam descritas por Paulo com precisão, fica claro que ele não se contenta com categorias puramente subjetivas para descrever a consecução da salvação. Tanto a fé como o batismo não se exaurem numa vivência subjetiva da salvação mas, nos dois, o evento salvífico transcende a categoria da experiência individual da salvação. Na compreensão paulina do batismo, essa objetividade da salvação transparece mais clara que no conceito de fé, porque o batismo, como ato único e irrepetível, insere o crente num evento também ele acontecido uma vez por todas, a morte de Cristo.

Passamos, agora, a enunciar aquilo que aparece nas cartas paulinas como relação entre batismo e justificação e, em seguida, analisaremos as conclusões de W. Pannenberg a respeito desse tema.

5.4. Batismo e justificação

Se buscarmos nas cartas paulinas a evidência de uma relação entre o batismo e a justificação do pecador pela fé, encontraremos distintas possibilidades de resposta. O batismo aparece ora como um pressuposto para o evento da justificação, ora, juntamente com a fé, como meio de apropriação da graça oferecida em Cristo. Essas posições se colocam, sobretudo, naqueles textos em que os enunciados sobre o batismo e a justificação entram em contato entre si, tais como Gl 3, 26; 1Cor 6, 11; Rm 6, 1-11 e Gl 2, 19. Por outro lado, pode-se perguntar se a mensagem da justificação pela fé implica ou pressupõe essencialmente o batismo, com a idéia de remissão dos pecados que lhe é conexas, já que Paulo expõe a doutrina da justificação sem acenar ao batismo e sem fazer referência a ele: nos textos fundamentais onde se fala da justificação, não se fala propriamente nada do batismo (cf. Rm 1, 17; 3, 21-26; Gl 2, 16).

Pode-se afirmar com certeza que, em nenhuma parte, Paulo funda o evento da justificação diretamente sobre o evento do batismo²⁰⁵. Por outro lado, Paulo não conhece fé sem batismo, já que a comunhão com Cristo fundada sacramentalmente não é diversa daquela pressuposta pela justificação pela fé. De todo modo, o fundamento sacramental da comunhão com Cristo no batismo, pressuposto pelo evento da justificação, não pode ser simplesmente qualificado, no intento do apóstolo, como motivação para uma “justificação sacramental”. Isso vale dizer que, se não se pode prescindir do evento batismal ao descrever aquela fé justificante pela qual o cristão participa eficazmente da morte e ressurreição de Cristo, também não se pode reconstruir de modo coerente a doutrina da justificação exclusivamente a partir do sacramento.

Segundo Pannenberg²⁰⁶, o batismo faz parte do nexo de motivações da obra da justificação do pecador. Para ele, se se leva em conta as afirmações de Lutero sobre o significado permanente que o batismo assume para a fé do cristão, tudo aquilo que é dito a respeito da justificação mediante a fé deve ser relido em

²⁰⁵ KERTELGE, K., “*Giustificazione*” in Paolo, p. 282; CARLETTO, S., *Salvezza ed Ecumene: il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, p. 226 et seq.

²⁰⁶ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 252.

referência a uma fé compreendida como apropriação e atuação da realidade batismal. Aquilo que Lutero sublinha, de forma tão evidente, a respeito do caráter promissório que a Palavra de Deus, em Cristo, possui para o crente, torna-se plenamente plausível somente a partir do batismo, única coisa capaz de dar ao cristão o direito e a certeza de considerar-se destinatário das promessas divinas. A justiça de Cristo que reveste os fiéis não é outra coisa senão a justiça dos filhos que é comunicada no batismo. Por tudo isso, segundo nosso autor, o evento batismal é o lugar concreto a partir do qual se deve falar da justificação, enquanto que a fé só pode sê-lo na medida em que nos torna participantes (ao longo da inteira existência na terra) da nova identidade fundada no batismo. Desde P. Althaus é comum afirmar que a doutrina do batismo, em Lutero, era a sua mesma doutrina da justificação em forma concreta: por meio dele, toda a vida do cristão é colocada sob a promessa mediada pelo sinal, de tal forma que o perdão que torna o crente puro, e que agora o purifica atualmente pela apropriação da fé, insere toda a sua vida numa tensão escatológica em direção à ressurreição para a justiça²⁰⁷.

É necessário superar qualquer contraposição artificial entre uma dimensão jurídica e uma dimensão “mística” da soteriologia paulina, tal como se deu diversas vezes na teologia protestante posterior a Lutero, visto que se trata de aspectos diversos de uma única realidade antropológica, ou melhor, de diversas linguagens para definir a atualização ou apropriação de um único dado fundante e soteriologicamente fecundo, que é o mistério da morte e ressurreição de Cristo. O Cristo total está não somente acima da fé e do batismo mas, justamente por isso, está presente na sua conjunta realização, projetando a vida do cristão em direção ao futuro escatológico. Para Pannenberg, a coordenação das diversas descrições do modo de participar à salvação em Cristo acontece através da doutrina do batismo. É aí que o homem renasce por obra do Espírito Santo, tornando-se filho de Deus (Gl 3, 26; Jo 1, 12s) e herdeiro da vida eterna (1d 1, 3s; Gl 4, 7; Rm 8, 17). É ainda a esse acontecimento que se refere a palavra da justiça da fé, fundamental para a doutrina da justificação (Gl 3, 24-26; Tt 3, 7).

²⁰⁷ MAFFEIS, A., *Teologia della Riforma*, p.94 et. seq.

Para Pannenberg, infelizmente, nem sempre Lutero se expressou de modo claro a respeito do nexa entre a justificação pela fé e o batismo. Se assim fosse, emergiria a real afinidade entre as afirmações da escolástica medieval a respeito de uma justificação entendida como efeito do batismo e a sua doutrina, que vai além de uma simples afirmação da fé como condição para a eficácia salvífica do sacramento. A raiz dessa falta de clareza está no fato de que, na evolução da teologia escolástica, o tema da justificação era tratado cada vez mais no interior da doutrina da penitência, ao invés daquela batismal. Não por acaso, Lutero percebeu a necessidade, já nos escritos de 1520, de descrever a penitência em estreita conexão com o batismo e como sua reapropriação, tirando ainda poucas conseqüências para o modo de entender o processo da justificação. Também pelo mesmo motivo, nos debates dos teólogos reformados, não emergia a ligação da justificação com o batismo, conferido uma vez por todas e assimilado ao longo de toda a vida. Ao contrário, a justificação pela fé foi ilustrada muito frequentemente em termos atualísticos, referida ao anúncio do evangelho e à sua apropriação. Em Melancton, falta qualquer referência ao batismo no tratamento dado à temática da justificação. Também na Fórmula de Concórdia, a justificação aparece de modo abstratamente forense e, na posterior ortodoxia luterana, sempre mais em referência a um ato de conversão temporalmente distante do batismo e precedido por uma seqüência de pecados. A dissociação da doutrina da justificação daquela do batismo induziu, desde o século XVII, a ver a apropriação da promessa na fé como um processo que se realiza inteiramente na subjetividade do crente, levando, assim, à perda de uma idéia fundamental para Lutero, aquela da identidade do crente constituída no “extra se in Christo”²⁰⁸.

Segundo Pannenberg, se a teologia reformada tivesse colocado o batismo em mais estreita relação com o tema da justificação, como de resto fez o próprio Concílio de Trento, a doutrina da justificação só pela fé teria dado menos espaço a mal-entendidos, visto que o batismo era considerado, por todos, ‘sacramentum fidei’. Além disso, teria se percebido com maior clareza a importância que o perdão dos pecados, enquanto efeito da morte de Cristo, assume para a justiça da fé e teria emergido, mais nítido, o nexa que se reconhece entre justificação e adoção dos fiéis no relacionamento filial de Jesus Cristo com o Pai.

²⁰⁸ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 2*, p. 294 et. seq.

Nosso autor avalia que o contraste entre os dois modos de entender a justificação, o católico, expresso pelo decreto tridentino, e o reformado, é profundo. Enquanto para os reformadores a justificação se coloca no interior de um relacionamento entre fé e promessa do evangelho, para o Concílio, a aceitação por fé do ensinamento da igreja prepara para acolher uma justificação que é comunicada mediante a graça sacramental. Não se deve esquecer, contudo, a importância decisiva que para Trento, como para Lutero e Calvino, a inserção do crente em Cristo assume em ordem à mesma justificação. Hoje, percebendo tal afinidade, pode-se relativizar os contrastes entre as posições, entendidas como interpretações diferentes do mesmo processo. A diferença de fundo entre a doutrina do Concílio e as variantes nas quais se articula a doutrina reformada consiste simplesmente em uma diversa valorização do significado que vem a assumir, em ordem ao modo de entender a justificação, a fé de um lado e a mediação sacramental da inserção em Cristo, do outro. Para nosso autor, os problemas fundamentais a se afrontar são aqueles da justiça da fé e do nexa entre fé e batismo. Se referidas ao testemunho paulino da justiça da fé, ambas as impositões confessionais possuem notáveis carências. O decreto tridentino, segundo Pannenberg, não percebeu em profundidade a importância determinante que, com o batismo, a fé assume no relacionamento dos regenerados com Deus. O fronte reformado, por sua vez, não prestou a devida atenção ao relacionamento entre justificação e batismo e, diferentemente de Paulo, fundou a justiça da fé sobre o ato declaratório de justiça. Na perspectiva em que hoje se move a teologia, as diferenças que emergem na doutrina da justificação devem ser valorizadas como contrastes entre diferentes escolas teológicas que, intencionadas a reconhecer à comunhão com Cristo uma importância decisiva na participação à salvação, estão disposta a aceitar as correções que o testemunho bíblico impõe.

Para compreender o posicionamento de W. Pannenberg com relação ao nexa entre batismo e justificação é importante lembrar que ser justificado e ser batizado são duas expressões que se referem à mesma identidade do cristão²⁰⁹. A fé, que possibilita a comunhão com Cristo e a participação no seu relacionamento

²⁰⁹ PANNENBERG, W., *Antropologia in prospettiva teologica*, p. 257 et. seq.; Id., *Teologia Sistemática* 3, p. 295 et seq.

filial com o Pai, plasma essa identidade que, por sua vez, se funda sobre algo que está 'extra se'. A identidade cristã é, toda ela, no completo itinerário da vida, referida ao batismo, evento externo que media, de maneira simbólica, a incorporação a Cristo. Enquanto depende da constante reapropriação da promessa de Deus, oferecida ao crente por ocasião do batismo, a identidade cristã baseia-se, do princípio ao fim, sobre a justiça da fé, aquela que se obtém mediante a entrega pessoal e confiante a Cristo e ao futuro de Deus antecipado nele. O batismo surge, então, como a reconstituição da pessoa e a fé, como sua atuação e assimilação. Sendo obra de Deus, ele não somente precede a apropriação por parte do homem como o reconcilia consigo mesmo e o harmoniza com a destinação que lhe foi conferida na sua própria criação. A formação da nova identidade pessoal do cristão mediante o batismo deve ser valorizada, em última instância, como a aquisição de uma verdadeira identidade humana, em toda a plenitude do seu sentido.

Em diálogo com a modernidade, Pannenberg apresenta a doutrina cristã do batismo como resposta ao problema do modo como o homem constitui a própria identidade pessoal. Essa permanece como instância da qual não se pode dispor, realidade dada à própria consciência, que, ao mesmo tempo, realiza-se na liberdade. Através do batismo se constitui uma identidade nova, para fora de si mesmo, que vai além daquela confiança espontânea fundada sobre o eu. Essa identidade é feita própria e realizada ao longo de todo o processo no qual se desenvolve a história da vida. O batismo não é só a exibição de um dado de fato (a adesão subjetiva do indivíduo à mensagem cristã) mas é a efetiva reconstituição da pessoa, na forma do sinal sacramental, que funda a certeza do eu a partir de uma experiência de abertura para algo além de si, uma experiência excêntrica. O batismo, antecipação simbólica da inteira vida do batizado, exige ser atuado na fé que se apropria do seu conteúdo. Em outras palavras, a assimilação e atuação do batismo pela fé são operadas pelo cristão enquanto novo sujeito, que se deve supor antes de toda experiência e sempre idêntico a si. Pelo batismo, o crente é unido à morte e à ressurreição de Jesus e, por causa dele, o Espírito de Cristo lhe recorda constantemente essa pertença, assegurando-lhe a identidade que o batismo confere. A nova subjetividade do crente não apresenta a forma de uma identidade que se afirma na confiança de si mesmo e na negação do outro. Ao contrário, a

estrutura mesma da identidade do eu resulta modificada pela participação no relacionamento do Filho com o Pai, pelo Espírito.

5.5. Avaliação de algumas controvérsias do tempo da Reforma a partir da relação entre justificação e batismo em W. Pannenberg

Vimos que, para Pannenberg, é claro o contraste entre a concepção reformada e a tridentina da doutrina da justificação. Ainda assim, segundo ele, é possível relativizar esse contraste a partir da afirmação comum da necessidade da inserção em Cristo em vista da justificação.

O estudo que propunha a revisão dos anátemas das confissões do século XVI, no qual Pannenberg esteve pessoalmente engajado, já individuava o foco do problema com precisão. Se, por um lado, os reformadores afirmavam que, na justificação do pecador, deve-se excluir qualquer colaboração do homem e que, somente através da manifestação da graça divina em Jesus Cristo, acolhida mediante a fé, o homem torna-se justo diante de Deus, por outro lado, a doutrina da igreja católica romana ressalta que o homem, quando é investido pela graça, colabora, por sua vez, na medida em que adere livremente ao processo de justificação divina e o aceita.

O documento final sobre a revisão dos anátemas afirma claramente que:

“hoje, com relação às doutrinas sobre a justificação, formuladas de modo contraposto no século XVI, deve-se dizer que ninguém pode condenar aqueles que, na experiência da miséria dos seus pecados, da sua recusa a Deus, da sua falta de amor a Deus e ao próximo, confiando somente no Deus salvador, estão certos da sua misericórdia e, no curso da sua vida, buscam conformar-se a essa fé. Por outro lado, também, ninguém tem o direito de condenar aqueles que, profundamente penetrados pelo poder ilimitado de Deus, no processo da justificação realçam sobretudo a glória do Senhor e a vitória da sua graça sobre o homem, enquanto consideram, em sentido estrito, de secundária importância a recusa ou a falta de entusiasmo da parte do homem diante da misericórdia divina. Essa comunhão na fé que, cheia de tensões no século XVI, era sentida em cada

uma das formulações mas não podia ser expressa em comum, manifesta-se hoje como testemunho comum da justificação libertadora de Deus por parte de ambas as igrejas. A ambas interessa que o homem, diante do Senhor, não considere absolutamente as próprias fadigas e que ele seja igualmente envolvido pela justificação. A resposta da fé é operada pelo Espírito Santo através da palavra da promessa que chega ao homem. Não pode ser contestada uma colaboração do homem, no sentido de que o coração é coenvolvido, quando a palavra o investe e lhe inspira a fé. Por outro lado, a fé, da qual se diz que justifica a inteira vida do homem, induz à adesão fiduciosa da promessa divina em Cristo. Porque hoje existe acordo sobre esse ponto entre as igrejas, questiona-se se os anátemas, pronunciados no século XVI de ambas as partes contra a oposta doutrina da justificação, mantêm-se válidos no seu efeito de divisão”²¹⁰.

Em sua Teologia Sistemática, Pannenberg faz uma breve análise do decreto De iustificatione, do Concílio de Trento²¹¹. Fundamentalmente, o texto conciliar descreve a justificação como um processo que, pela graça, opera a transformação interior do ser humano. A descrição desse processo inicia com a análise de seus pressupostos e depois desenvolve a ilustração das diversas fases de sua etapa preparatória, tendo em conta os diversos fatores em questão (DH 1520-1528), até chegar à infusão da graça justificante da caritas que, segundo Rm 5, 5, é derramada nos corações dos justificados pelo Espírito Santo (DH 1530). A criatura humana, assim, juntamente com o perdão dos pecados, recebe também os dons da fé, da esperança e da caridade, por meio de Jesus Cristo, na qual é inserida.

Pannenberg considera que é no motivo da inserção do fiel em Cristo que se percebe a intenção da descrição da justificação como processo e se capta o sentido

²¹⁰ COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA, *Rapporto conclusivo sulla revisione degli anatemi del secolo XVI*, 1491-2 in *Enchiridion Oecumenicum* 2, p. 699 et. seq.

²¹¹ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 238 et. seq. Uma descrição das diversas fases da confecção do decreto sobre a justificação encontra-se em JEDIN, H., *Il Concilio di Trento* 2, p. 275 et. seq. Uma breve apresentação das questões teológicas que se apresentaram durante a preparação do decreto e como são hoje avaliadas em GROSSI, V., *La dottrina tridentina della giustificazione: verso nuove letture?*; igualmente, COLZANI, G., *La nozione di 'giustificazione': il senso del suo impiego nei dibattiti tridentini, la verifica di un modello di comprensione*. In: ATE (Org.), *La Giustificazione*, p. 65 et. seq. Cf. também SANTORO, F., *La comunità, condizione della fede*, p. 43 et. seq.

da fé na obra da salvífica de Deus. Sendo o decreto tridentino um texto estruturado em conformidade com o caminho de conversão de um adulto²¹², até sua completa união com Cristo pelo batismo, a fé é entendida como uma realidade que precede o sacramento e que nasce da mensagem da igreja (DH 1526), até desenvolver-se plenamente pela graça batismal (mais do que simplesmente pela esperança e pela caridade) e ser capaz de unir perfeitamente a Cristo. Esse é o sentido positivo por trás da formulação negativa do decreto: “porque a fé, se não acrescenta a esperança e a caridade, nem une perfeitamente a Cristo, nem faz membro vivo do seu corpo” (DH 1531).

A questão de fundo que permite a Pannenberg uma valorização positiva do processo acima descrito é a da justiça da fé. Entendendo-se o papel justificante da fé como a sua capacidade de inserir o fiel em Cristo, para além de si mesmo, e não simplesmente como aceitação de um decreto de justiça forense, pode-se perceber tanto os limites conceituais quanto a proximidade da intenção formal do decreto tridentino e de certas expressões luteranas. Partindo do entendimento da fé como um ‘ouvir e tomar por verdadeiro’, o Concílio defende a tese de que ela não poderia justificar se a esperança e a caridade não se lhe juntassem (*accedere*). Interpreta-se a justificação “pela fé” de tal modo que essa, na conversão, está no início e, nesse sentido, constitui o fundamento e a raiz da justificação. Mas, para que a fé pudesse ser entendida em seu papel de união com Cristo, o decreto de Trento, se não assumiu, ao menos moveu-se na linha de uma ‘*fides caritate formata*’.

Aqui é importante acenar para alguns elementos que a exegese atual das cartas paulinas evidencia a respeito da relação entre fé e caridade²¹³. Tanto na Primeira Carta aos Coríntios, quanto na Carta aos Gálatas, o conceito de fé ganha peso teológico e densidade existencial pela sua radicação na teologia da cruz. A fé justificante é profundamente marcada pelo teocentrismo do Crucificado. Em Gl 2, 19s, Paulo descreve seu “eu”, e o de todos os homens, como exposto à esfera da carne, submetido aos poderes de desgraça do pecado e da morte. Se há vida para esse “eu”, no âmbito da carne, é a vida na fé no Filho de Deus, que “me amou e

²¹² Cf. SESBÖUE, B., *História dos dogmas 2: o homem e sua salvação*, p. 287 et. seq.

²¹³ Cf. SÖDING, T., *A tríade fé, esperança e amor em Paulo*, p. 22 et. seq.

por mim se entregou”, como diz o Apóstolo. Isso pressupõe ser crucificado com Cristo (Gl 6, 14; Rm 6, 3.6), a fim de que o “eu” possa participar na sua morte salvífica que, segundo Gl 3, 13s, tomou sobre si, vicariamente, a maldição que a lei impôs aos homens enquanto pecadores. Mas, então, o sujeito da vida nova em Cristo não é mais o “eu” pessoal, senão o próprio Cristo crucificado e ressuscitado que está vivo nele e o torna uma nova criação. Esse evento escatológico se fixa no ato de fé. Visto que essa se realiza, em seu início fundamental, como conversão (1Ts 1, 9s; 2Cor 3, 16; Gl 4, 9), à qual corresponde, no batismo, a conversão dos pecados, ela conduz o justificado ao sacrifício da existência corporal. Como o “eu”, ainda que siga a lei, está submetido ao poder do pecado e da morte, ele não chega sozinho à fé; a ‘pistis’ só pode existir quando o Cristo vive no íntimo do homem. Em conseqüência, a fé daquele que é crucificado com Cristo, e vive por meio dele, deve ser compreendida como comunhão com o próprio Jesus Cristo e tem, por isso, o poder de justificar.

Dois são, portanto, os traços característicos da fé justificante: ela reconhece a morte na cruz e a ressurreição de Jesus como autocomunicação escatológica de Deus, na qual reside a salvação. Igualmente, deposita toda a sua esperança salvífica na graça de Deus, tal como essa se torna realidade em Jesus Cristo. Daqui, a conexão entre ‘pistis’ e ‘ágape’, no quadro da teologia da justificação, é determinada de forma cristológica e pneumatológica. Gl 2, 19ss permite reconhecer a fé como participação no teocentrismo de Jesus, que amou os homens e se entregou por eles. Que a fé, segundo sua dinâmica interna, conduz à conformidade com a pró-existência de Jesus, está inscrito na pessoa e no agir do Exaltado. Sua intervenção em favor dos homens forma uma unidade dialética com seu amor que é revelação de Deus (1Cor 3, 22s; 15, 28; Gl 2, 19s; Rm 5, 18s). Por sua vez, a ‘agape’ se caracteriza como fruto do Pneuma (Gl 5, 22) e como cumprir a lei de Cristo (Gl 6, 2). Mas, se o amor é estabelecido e possibilitado, dessa forma, pela própria existência teocêntrica de Jesus, ele só pode ser vivido na participação no seu teocentrismo, pela fé. Em Gl 5, 6, Paulo deixa claro o que distingue a fé justificante: é pelo amor que ela desenvolve o seu poder de determinar a vida do cristão.

É possível perceber o paralelo entre essas afirmações e aquilo que parece ser a intenção do Concílio ao apresentar o processo da justificação. Não se pode negar, todavia, que a doutrina da justificação, em Trento, é restituída ao seu contexto cristológico histórico-salvífico.

Pannenberg considera que também é preciso interpretar as afirmações sobre as diferentes formas nas quais a graça se exprime durante o processo preparatório à justificação, e na justificação mesma, na perspectiva da inserção do homem na justiça divina, revelada em Jesus Cristo e comunicada mediante o seu Espírito, e não simplesmente referi-las a uma presumida graça criatural, diversa de Cristo e da ação do Espírito²¹⁴.

A teologia medieval considerou normalmente a fé, a esperança e a caridade como virtudes ou hábitos. Lutero rejeitou a apresentação da tríade paulina na forma de virtudes teologais e rejeitou, igualmente, a noção de graça como ‘qualitas’, que lhe servia de fundamento. Para ele, entendidas como habitus, essas realidades se converteriam em posse do homem e poderiam, ao menos em parte, ser conquistadas e reclamadas perante Deus como mérito. Certamente que essa censura não se aplica à intenção original, por exemplo, de Tomás de Aquino. Para O. Pesch²¹⁵, contudo, apesar de o Tridentino usar o aparato conceitual da teoria da qualitas, para falar da graça como realidade recriadora no homem, ele não a dogmatizou enquanto tal. O dogma, no sentido normativo do termo, é somente a doutrina segundo a qual a graça divina modifica e renova o homem desde o seu interior. Essa realidade intra-humana, por sua vez, depende total e inteiramente do agir de Deus. Sob esse aspecto, portanto, a situação da teologia católica frente àquela reformada é de plena abertura.

Ainda segundo O. Pesch, foi a teologia pós-tridentina que fez com que as fórmulas que serviram de correção e fronteira no contexto do Concílio fossem assumidas como a idêntica doutrina católica da justificação e da graça. Desse modo chegou-se a uma quase reificação da idéia de graça, como uma ‘entidade’ quase autônoma que estaria presente na alma humana. E essa foi apresentada, não

²¹⁴ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática* 3, p. 240.

²¹⁵ Cf. PESCH, O., *Liberi per grazia: antropologia teologica*, p. 113.

poucas vezes, como a distinção essencial entre o modo católico e o reformado de entender a graça. Assim, quando se fala de graça, no contexto da teologia controversista pós-tridentina, pensa-se num ‘acidente’, num ‘hábito entitativo’, numa graça ‘inerente’ ou ‘prioritária’, usando expressões que só terminologicamente coincidem com as de Tomás. O amor e a graça dos quais Deus se serve criativamente para transformar realmente o ser humano tornam-se agora a graça produzida no ser humano. Essa linguagem, compreensivelmente, não suporta as idéias fundamentais para o desenvolvimento de uma compreensão comum da doutrina da justificação.

Outra questão na qual Pannenberg procura interpretar o decreto tridentino numa perspectiva de diálogo com a teologia protestante é aquela da cooperação. Para ele, em primeiro lugar, é preciso levar em conta os enunciados anti-pelagianos dos cânones 1-3.20 (DH 1551-1553.1570). Depois, o livre arbítrio e sua cooperação no interior do processo da justificação devem ser entendidos como qualificados pela graça²¹⁶, e não independentes dela, como se essa só interviesse no final do processo para completá-los. Para Pannenberg, aquilo que o Tridentino diz a respeito de um homem que, usando o seu livre arbítrio, se dispõe a receber a graça justificante, não deve sugerir a idéia de um sujeito autônomo então enriquecido de novas qualidades. A criatura, descrita nesse processo como homem em liberdade, permanece sempre qualificada e movida pela graça, ao ponto que, em tal processo, ainda que permanecendo sujeito, não é mais aquele que era. Note-se que, para Pannenberg, a expressão ‘liberum arbitrium’ é usada pelo Concílio de modo bastante genérico, abrindo espaço a muitas interpretações²¹⁷. Ademais, o decreto sobre a justificação não deixa dúvidas a respeito da relação motivo-conseqüências no que se refere à fé e às obras (DH 1532).

Portanto, se a teologia reformada, com o termo ‘justificação’, entende a situação global do homem diante de Deus, a teologia católica evidencia o seu caráter efetivo. Enquanto a teologia protestante enfatiza, com o termo santificação, um efeito da justificação, nunca contestado, a teologia católica insiste em dizer que a justificação não é mero ‘favor Dei’, não é somente

²¹⁶ DC 20.

²¹⁷ PANNENBERG, W., loc. cit.

imputação do pecado, mas real santificação do homem inteiro, aquela ação de Deus que o transforma de inimigo em amigo de Deus, de injusto em justo.

É a partir dessas clarificações que Pannenberg lê aqueles enunciados, aparentemente paradoxais, que Lutero faz a respeito do ser humano ‘simul iustus et peccator’²¹⁸. Aquilo que o homem é, enquanto crente em Cristo, ainda não se atuou plenamente na sua existência empírica, permitindo que se fale assim de um crescimento na justiça.

Deve-se afirmar, primeiramente, o batismo como lugar central do dom da salvação. Aí, o Espírito Santo opera a união com Cristo que preenche toda a vida interior do fiel com o amor do Crucificado-Ressuscitado, de tal modo que nada nele deixe de participar de sua morte e ressurreição. Sendo perdoado o pecado, o homem torna-se livre de seu poder sobre sua vida, vivendo a partir de então uma íntegra relação com Deus. Isso significa que o ser humano é tornado verdadeiramente novo, de modo completo e radical, ficando assim livre do pecado e livre para Deus.

Essa novidade de vida, contudo, não é um dado que possa tornar o homem independente de Deus e da sua constante auto-doação. Também sua libertação do pecado não é um simples dado. Ainda que o pecado não o domine mais, procura levá-lo mais uma vez para debaixo do seu senhorio. E se o homem se abandonar à concupiscência da carne (Gl 5, 16), recai no violento contraste entre o querer e o agir de fato (Rm 7, 7-24). O cristão, assim, conduz de modo descontínuo sua vida na justiça e deve retornar, cotidianamente, ao batismo, para reconciliar-se com Deus. É fato que, ainda que pertença totalmente a Cristo e seja tornado de todo justo, o homem peca de novo, deixando de fazer aquilo que quer na força do Espírito que habita e opera nele²¹⁹.

Se não for desenvolvida segundo uma interpretação desse tipo, a fórmula do ‘simul iustus et peccator’ permanece fortemente equívoca, ao ponto de poder ser empregada para contestar a idéia mesma de justificação como imputação da

²¹⁸ Ibid., p. 236.

²¹⁹ WILKENS, U., *La dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione e il suo fondamento biblico*. In: MAFFEIS, A., *Dossier sulla giustificazione*, p. 275.

justiça de Cristo, no sentido de que, então, graça e justiça não modificariam coisa alguma no ser humano²²⁰. Que essa não fosse a opinião de Lutero, percebe-se naquilo que ele mesmo afirma sobre os efeitos da nova identidade que o crente goza ‘extra se’ em Cristo e sobre a progressiva modificação do modo de viver empiricamente experimentável, ainda que, na nossa, vida tais efeitos permaneçam sempre incompletos e sejam considerados somente como conseqüências e não condições da justificação mesma. De todo modo, essa suspeita transparece no anátema que o Tridentino lançou contra a doutrina da imputação no cânon 11 (DH 1561), bem como na refutação ao ‘sola fide’ no cânon 9 (DH 1559). Por outro lado, para Pannenberg, a condenação da tese de Lutero, segundo a qual a justiça de Cristo é também a justiça do crente, presente no cânon 10 (DH 1560) mostra que os padres conciliares não estavam familiarizados com a idéia de uma estrutura extática da fé, como ato no qual o crente se auto-transcende e estabelece identidade com o objeto da sua confiança²²¹.

²²⁰ Cf. IAMMARRONE, G., *Il dialogo sulla giustificazione: la formula “simul iustus et peccator”* in Lutero, nel Concilio di Trento e nel confronto ecumenico attuale, p. 69 et. seq.

²²¹ PANNENBERG, W., op. cit., p. 237.

6.

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

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

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

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

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

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

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

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

Pannenberg não afirma simplesmente que a justificação se dá pelo batismo, mas que esse entra nonexo de causas da justificação. Se, por um lado, ele permanece fiel ao princípio luterano segundo o qual é a fé no que o sacramento promete que justifica, por outro, assume uma linguagem “católica” ao afirmar o batismo como causa. Percebendo o sacramento acima de tudo como ‘obra de Deus’, ele não rompe a lógica reformada do ‘sola fide’, ‘sola gratia’, ainda que pareça dar a idéia de um processo de justificação. De modo especial E. Jüngel mostra-se avesso à posição de Pannenberg²²². Ele argumenta fundamentalmente que, ao apresentar a justificação como um processo que se finaliza no ato batismal, o Concílio de Trento, e Pannenberg com ele, afirmou que Deus justifica o crente e não o ímpio. Recorda então, de modo especial, Rm 4, 5: “Ora, a quem faz um trabalho, o salário não é considerado como gratificação, mas como um débito; a quem, ao invés, não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, é sua fé que é levada em conta de justiça, como, aliás, também Davi proclama a bem-aventurança do homem a quem Deus credita a justiça, independentemente das obras”.

Ao afirmar que o juízo justificante de Deus é um juízo analítico, Pannenberg simplesmente diz que Deus justifica o pecador que recebe a justiça da fé enquanto crente. Ele é um ímpio, não justo, mas é então um ímpio que crê e que, por isso, vai unido a Cristo, motivo pelo qual é justificado por Deus. Ademais, parece que o sentido de Rm 4, 5 não se afasta muito dessa perspectiva, na medida em que afirma que Deus justifica aquele que crê, levando em conta de justiça a sua fé²²³.

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

²²² JÜNGEL, E., *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, p. 232.

²²³ CRANFIELD, C. E. B., *Carta aos Romanos*, p. 87 et. seq.

evento fundamental da conversão, que torna o homem cristão, nova criatura em relação com Deus. Portanto, “ser justificado” ou “ser batizado” são expressões que revelam a nova identidade cristã, fundada sobre união extática do fiel com Cristo.

Daí que a prática de rebatizar aqueles que já receberam o batismo significa operar uma laceração no interior da igreja, porque um comportamento semelhante insinua, por si mesmo, que o precedente batismo não teve validade. Ora, colocando-se em primeiro plano o caráter cristológico do batismo, e não alguma interpretação eclesiológica particular ou alguma divergência sobre o modo da sua administração, deve-se, por princípio, reconhecer a validade todo batismo administrado na água e no nome da Trindade. É esse ato que constitui a identidade primeira que une cada cristão ao Cristo Senhor e, portanto, todos os cristãos entre si²²⁴.

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

²²⁴ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 285.

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

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

De fato, no âmbito da teologia católica, o batismo é compreendido como a fonte da subjetividade na igreja²²⁵. É ele que constitui os fiéis como sujeitos na vida eclesial. Assim já afirmava o Código de Direito Canônico de 1917: “Mediante o batismo, alguém se torna pessoa na igreja de Cristo, dotado de todos os direitos e deveres de cristão, enquanto, no que se refere aos direitos, não subsistam obstáculos que impeçam a comunhão eclesial ou uma pena imposta pela igreja” (cân. 87). O texto, sem dúvida, honra o batismo como o fundamento da personalidade eclesial, mas também fecha a questão da pertença à igreja sobre critérios constatáveis do ponto de vista estritamente jurídico.

Os parágrafos 14-16 da constituição *Lumen Gentium* tratam do problema da pertença à igreja sob um novo prisma²²⁶. Aqui, à expressão ‘pertencimento à igreja’, dá-se preferência a outras como ‘plenamente incorporados’ ou ‘ligados’ para se referir aos batizados. Foi aproveitada no Vaticano II a tese, de certo modo oposta àquela subjacente ao Código de 1917, de que existe uma pertença graduada à igreja, porque existem modos graduais com os quais as pessoas podem estar em relação a ela, tanto em sentido positivo quanto negativo. A um desses graus de referência à igreja pode-se denominar pertença. Mantém-se, contudo, a idéia de fundo de uma pluralidade de graus de referência à igreja.

²²⁵ Entendemos aqui o termo ‘igreja’ no sentido estrito daquela “constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele” (LG8). LONGHITANO, A., *Il battesimo come fonte della soggettività nella chiesa: approccio teologico e giuridico*. In: ALIOTA, M. (Org.), *Il sacramento della fede: riflessione teologica sul battesimo in Itália*, p. 123 et. seq.

²²⁶ PESCH, O., *Il Concilio Vaticano Secondo: preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, p. 231 et. seq.

A partir desse pano de fundo se fala, no texto conciliar, de ‘elementos eclesiais’ entre os cristãos não católicos. A igreja católica não classifica os não católicos como seus ‘membros ocultos’, mas reconhece que sua vida está baseada sobre dons que foram confiados prioritariamente a ela e que, contudo, podem resplandecer, como diz o decreto sobre o ecumenismo, mais fortemente entre eles do que entre os próprios católicos. Desse modo, aqueles que recebem esses dons estão coligados objetivamente à igreja.

A definição dos fiéis cristãos no Código de Direito Canônico de 1983 segue a mentalidade do Vaticano II. Eles são descritos como “os que, incorporados a Cristo pelo batismo, foram constituídos em povo de Deus e, assim, feitos participantes, a seu modo, do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo”. Assim, eles são chamados “a exercer, segundo a condição própria de cada um, a missão que Deus confiou para a igreja cumprir nesse mundo”²²⁷.

A definição acima bem pode ser aplicada a todos os batizados, mesmo aqueles que não se encontram em plena comunhão com a igreja católica. Dessa maneira, seguindo a intenção do Concílio, o CDC vê na inserção dos fiéis em Cristo pelo batismo o fundamento da sua subjetividade no corpo eclesial. Do mesmo modo, a participação ontológica no tríplice múnus de Cristo e a vocação ao exercício da missão da igreja são vistos como conseqüências imediatas do batismo. Pode-se falar então dos efeitos ‘eclesificantes’ do batismo²²⁸ e entendê-los como a raiz da unidade já existente entre os cristãos, que impulsiona na direção da busca da unidade visível entre eles.

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

²²⁷ CDC 204-205

²²⁸ GHERARDINI, B., “*Una rinnovata attenzione a tutti i battezzati*” in *Divinitas* 45-46 (2002-2003).

baseado em LG 4, omite, contudo, o estado de graça (o “Espírito de Cristo”) como condição para a plena comunhão. Segundo os comentaristas, isso enfraquece a intenção do texto conciliar²²⁹. A menção a uma plena comunhão, contudo, supõe outros graus de comunhão ou de proximidade.

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

Como corolários práticos do que vimos até aqui, podemos indicar dois princípios de ação eclesial, um a nível interno, outro de caráter externo, ecumênico. O primeiro refere-se à igualdade fundamental de todo fiel cristão garantida pelo batismo. Na vida interna da igreja, isso significa levar a sério o direito de todo batizado a exercer sua participação no tríplice múnus de Cristo. A ministerialidade da igreja está baseada sobre o sacerdócio comum dos fiéis²³⁰, e não deve ser vista apenas como concessão de algumas eventuais atribuições do sacerdócio ministerial. Construir um discurso sobre os ministérios que não parta da identidade batismal e que não apresente possibilidades de atualizar aquilo que já faz parte de sua própria vocação acaba simplesmente por operar a manutenção de uma certa mentalidade de tutela do ‘clero’ sobre o ‘laicato’. Mudariam as formas, mas o princípio eclesiológico equivocado permaneceria operante.

O segundo princípio refere-se a um renovado compromisso ecumênico por parte da igreja católica. Tudo o que vimos ser consolidado no CDC é baseado sobre uma opção teológica, ativa no Vaticano II, com respeito à relação entre o batizado e a igreja. Se levamos em conta que o primeiro fator a ser apresentado para caracterizar o batizado em sua identidade eclesial, tanto em LG quanto no CDC, é o da incorporação a Cristo, percebemos que o critério cristológico de

²²⁹ LONGHITANO, A., op. cit., p. 140.

²³⁰ PO 2.

interpretação do batismo se coloca sobre qualquer outro de ordem eclesiológica. Isso corresponde ao que vimos ao longo de toda a pesquisa. Se é possível falar com naturalidade de uma certa ordenação dos batizados não católicos à igreja católica, por força da presença de elementos eclesiais entre eles, também é justo falar de uma certa “ordenação” da igreja católica a esses mesmos batizados, devido à presença da graça de Cristo neles, da qual a igreja é mediadora e serva. É claro que, ao dizermos isso, estamos fazendo uso analógico da expressão ‘estar ordenado’, visto que a igreja possui prioridade ontológica sobre cada um dos batizados em particular.

O fundamento batismal da identidade cristã, anterior a qualquer forma particular de confissão, exige, ao menos por parte da igreja católica, um compromisso ecumênico irrenunciável. É preciso, para tanto, visibilizar essa mútua ordenação na vida cotidiana da igreja e nas suas estruturas permanentes²³¹, e não somente em ocasiões extraordinárias, que possuem grande valor simbólico mas quase nenhum sentido de ‘normalidade’, como exige uma realidade relacionada à identidade. Na medida em que o batismo liga o fiel a uma comunidade que confessa a fé em Jesus Cristo e cumpre seu mandato missionário, essas estruturas ecumênicas da igreja devem assumir como interlocutor as comunidades eclesiais e igrejas que administram o batismo, e não somente indivíduos particulares.

O CDC apresenta algumas possibilidades de aproximação e interação com cristãos de outras confissões, mas em nada se percebe uma disposição a assumir a convivência e o agir em comum como estruturas normais da vida eclesial. De todo modo, a menção a essas possibilidades abre espaço para novas experiências²³².

Uma segunda questão na qual a teologia de Pannenberg parece alinhar-se, ao menos em suas conclusões, com a teologia católica é aquela da

²³¹ BORRAS, A., *Uma interpretação ecumenica do Código de Direito Canônico da igreja católica latina in Concilium* 291 – 2001/3, p. 80 et. seq.

²³² CDC can. 473 (convite a observadores não católicos para o sínodo diocesano); can. 755 (deveres do colégio dos bispos em matéria de ecumenismo); can. 825 (edição conjunta de traduções da Bíblia); can. 844 (*communicatio in sacris*); can. 869 (reconhecimento do batismo); can. 874 (a testemunha do batismo de um católico); can. 933 (a celebração da eucaristia numa igreja não católica); can. 1183 (funerais dos não católicos); can. 1124-1129 (casamentos mistos).

instrumentalidade da igreja na obra da salvação. Se a posição de Pannenberg não coincide com aquela católica, é ao menos suficiente em garantir a necessidade da mediação eclesial. Se a suspeita do Tridentino com relação à justificação ‘sola fide’²³³ era que essa tornasse supérflua a mediação sacramental e, assim, o lugar da igreja na economia da salvação, a posição de Pannenberg não recai sob esse receio. Para ele, “a comunhão de cada crente com Jesus Cristo é mediada pela igreja. Somente enquanto membro da comunidade messiânica, o indivíduo fiel participa do ‘corpo de Cristo’ e, assim, de Jesus mesmo. Mas, pela mediação da igreja, os indivíduos cristãos entram também numa relação de imediatez com Jesus Cristo, por obra do Espírito Santo. Aqui, o evento da reconciliação com Deus chega à sua meta última, atuando-se fundamentalmente como fé, esperança e caridade, e como tal é tematizado na doutrina do renascimento, justificação e adoção dos fiéis no relacionamento filial de Jesus com o Pai”²³⁴.

A reserva protestante à sacramentalidade da igreja fica aqui reduzida à preocupação de que essa não se coloque ‘entre’ o fiel e Cristo, mas como verdadeira mediação através da qual o fiel possa estar em Cristo. De todo modo, o termo igreja-sacramento é aceito sem reservas por Pannenberg para explicitar o seu caráter de sinal eficaz da unidade futura da humanidade. Esse, justamente, parece ser o sentido que a expressão tem nos documentos do Vaticano II²³⁵.

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

Em primeiro lugar, o Concílio de Trento havia definido os sacramentos como figuras visíveis da graça invisível. Se a graça, o perdão e a comunhão com

²³³ DH 1559 (can. 9).

²³⁴ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática 3*, p. 256.

²³⁵ PANNENBERG, W., *Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad in Etica y ecclesologia*, p. 248.

Deus nesse mundo não são experimentáveis só de maneira invisível, mas também de modo quase tangível, isso é possível mediante a existência da igreja visível, sua vida, sua obra e seu anúncio.

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

A noção de sacramento foi utilizada principalmente para dar à igreja uma designação funcional²³⁶. A igreja não é um fim em si mesma e sua mediação não se coloca 'entre' o fiel e Cristo. Ao contrário, a noção de igreja-sacramento pode, sob determinado ponto de vista, ressaltar o duplo caráter excêntrico da vida da igreja, enquanto ela recebe de Cristo sua eficácia e serve à humanidade que caminha em direção ao Reino. Sacramentalidade significa essencialmente ser sinal e instrumento e define assim um sentido de existência que é totalmente ordenado a favor de um outro. Essa identidade sacramental da igreja é expressa no Vaticano II como serviço à unidade dos homens com Deus e dos homens entre si. Essa perspectiva identifica-se totalmente com a natureza escatológica da igreja descrita por Pannenberg. A igreja, enquanto grupo social (visível), é chamada a ser sinal da vontade salvífica de Deus, mas também de uma nova ordem de relacionamentos entre os homens. Ela é sacramento da futura comunhão dos seres humanos no reino de Deus.

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

²³⁶ Cf. RIGAL, J., *La sacramentalité comme question oecuménique* in NRT 124, p. 57-78; PESCH, O., *Il Concilio Vaticano Secondo: preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, p. 158 et. seq.

7.

CONCLUSÃO

Para muitos cristãos de hoje, as formulações do século XVI a respeito da justificação parecem de todo incompreensíveis. Isso é especialmente verdadeiro com relação aos católicos, que em sua linguagem normal no anúncio e na catequese preferem utilizar termos como salvação, perdão, vida nova ou reconciliação. A recuperação desse discurso, portanto, pareceria, ao menos, um preciosismo.

Contudo, a verdadeira razão pela qual as formulações do século XVI e a inteira linguagem da justificação parecem inacessíveis ao cristão de hoje é que o problema religioso central da época moderna não é mais o problema da justificação do homem diante de Deus, mas a própria realidade de Deus²³⁷. Isso, porém, tanto para os reformadores quanto para os teólogos católicos, era pressuposto como ponto pacífico e tinha uma sua forma concreta na autoridade da Escritura e do seu conteúdo. As controvérsias do tempo da Reforma são um fenômeno ainda medieval, enquanto sua problemática afunda as raízes nas formas de vida e pensamento do medievo. O homem de hoje não sente mais o peso da culpa e do pecado como os contemporâneos de Lutero, nem vive mais na tensão do juízo de Deus. A questão sobre como encontrar um Deus misericordioso é hoje de todo indiferente e não se constitui mais como um problema existencial. O discurso sobre a justificação, portanto, deve ser expresso em todo o seu vigor antropológico, a fim de caracterizar-se como um elemento importante no contexto do problema da existência de Deus.

O permanente significado das controvérsias da Reforma, e principalmente do artigo da justificação, reside no conceito de liberdade cristã, enquanto identidade do homem à sua real destinação. Aquilo que os reformadores chamavam de função crítica da justificação consiste na garantia de que, desde agora, os cristãos batizados, enquanto crentes (ainda que não plenamente realizados), participam da salvação escatológica. Uma certeza assim é ligada à

²³⁷ GIBELLINI, R., *Teologia e ragione*: itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg, p. 193.

participação dos batizados na filiação de Jesus, mas o enunciado da justificação evidencia a importância da fé nos seus termos de justiça diante de Deus. Essa acentuação preserva do risco de querer reconciliar-se com Deus e consigo mesmo – ou então sem Deus e só consigo mesmo – contando com as próprias forças e atividade. A fórmula da justiça da fé exprime que a vida cristã no seu complexo é vida vivida na fé, ou seja, na auto-transcendência na comunhão com Jesus Cristo, mas ainda também na esperança e na caridade, onde a participação na vida do amor divino é sustentada por uma fé extática, aquela única que pode proteger o homem dos riscos de fechar-se sobre si mesmo²³⁸.

Voltar-se para a doutrina da justificação, como vimos, é refletir sobre aquilo que constitui a identidade cristã. Essa, por sua vez, emerge absolutamente dependente do Cristo morto e ressuscitado, no qual o cristão se encontra pela fé. A linguagem da justificação nos diz o que Cristo é ‘pro nobis’; ela é o aspecto subjetivo da cristologia²³⁹. Sem seu fundamento cristológico, a justificação torna-se apenas uma afirmação ideológica, semnexo suficiente com aquilo que realmente tem importância central no Novo Testamento, isto é, a mensagem de Jesus Cristo²⁴⁰. Portanto, a doutrina da justificação, num contexto cristológico e trinitário, é um critério importante para a prática da igreja também nos dias de hoje, quando se impõe a necessidade de convivência e diálogo com outras religiões. Ela afirma a identidade cristã, mas o faz não de maneira impositiva ou exclusivista, visto que repousa sobre a justiça da fé, realidade sempre aberta para o futuro e a completa revelação de Deus no Reino que há de vir.

Falar da justificação a partir de uma dialética moderna, que leva em conta as experiências, ansiedades e esperanças do homem de hoje é uma tarefa pertinente à teologia atual. O problema da justificação apresenta questões antropológicas profundas e pode, dessa maneira, integrar-se no discurso mais amplo do problema de Deus. A tarefa evangelizadora confiada por Jesus à sua igreja, que se

²³⁸ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática 3*, p. 255.

²³⁹ KASPER, W. *Vie dell'unità: prospettive per l'ecumenismo*, p. 187.

²⁴⁰ Diversos enunciados particulares da interpretação que Pannenberg faz dos enunciados dogmáticos tradicionais são de difícil conciliação com uma teologia católica. Citamos, por exemplo, sua revisão do tema do pecado original. Contudo, fica salvaguardada a sua intenção de remeter todos os seus enunciados ao núcleo cristológico da evangelho. A respeito do tema do pecado original e de sua intencionalidade na tradição e no decreto tridentino, cf. PESCH, O., *Liberi per grazia: antropologia teológica*, p. 177 et. seq..

concretiza na proposta de reconciliação oferecida por um Deus que se manifesta na história humana e a leva a pleno cumprimento, é grandemente favorecida pelo anúncio jubiloso do perdão e da renovação que esse realiza. Tal tarefa, como manifestação da natureza da igreja, impulsiona desde o início à busca pela reconstituição da plena comunhão entre os cristãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1996.

A.A.VV. **Le relazioni cattolico-luterane:** la ricezione dei risultati del dialogo. In: RUSSOTO, M. (Org.), **Le relazioni cattolico-luterane a tre decenni dal Vaticano II.** Vaticano: Vaticana, 1999.

AGOSTINHO. **A Graça e a Liberdade.** In: Id., **A Graça.** 2 v. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **A Natureza e a Graça.** In: Id., **A Graça.** 1 v. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **O Espírito e a Letra.** In: Id., **A Graça.** 1 v. São Paulo: Paulus, 1999.

ALFARO, J. Cristo, sacramento de Dios Padre: la iglesia, sacramento de Cristo glorificado. Roma. **Gregorianum**, n. 58, p. 5-28, 06.1967.

_____. Fides in terminologia biblica. Roma. **Gregorianum**, n. 42, p.475-504, 03. 1961.

_____. Justificación barthiana y justificación católica. Roma. **Gregorianum**, n. 39, p.757-769, 09. 1958.

ALIOTTA, M. (Org.). **Il sacramento della fede:** riflessione teologica sul battesimo in Itália. Milano: San Paolo, 2003.

ALTMANN, W. **Lutero e libertação:** releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo: Ática, 1994.

ALSZEGHY, Z. Il decreto tridentino sul peccato originale. Roma. **Gregorianum**, n. 72, p.595 -635, 06.1971.

_____. Il peccato originale nelle professioni di fede luterane. Roma. **Gregorianum**, n. 47, p 86-100, 03.1966.

ARANDA, A. **Dio ha assunto in Cristo il peccato dell'uomo**. In: GALVÁN, J. (Org.), **La Giustificazione in Cristo**: atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia, Pontificio Ateneo della Santa Croce.Vaticano: Vaticana, 1997.

ARNAU, R. **Tratado General de los Sacramentos**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

ARNOULD, J. **A teologia depois de Darwin**: elementos para uma teologia da criação numa perspectiva evolucionista. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2001.

BAGER, O. **Viver pela fé, justificação e santificação**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BALTHAZAR, H. U. V. **Teologia da história**. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte, 2005.

BARCLAY, W. **Palavras chaves do Novo Testamento**. Trad. Gordon Chown. 2. ed. 1 v. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BARTH, G. **Ele morreu por nós**: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BARTH, K. **Artigos selecionados**. In: ALTMANN, W. (Org.). *Dádiva e louvor*. Trad. Walter O. Schlupp; Luís Marcos Sander; Walter Altmann 2.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

_____. **Carta aos Romanos**. Trad. Lindolfo K. Anders. 5. ed. São Paulo: Novo Século, 1999.

BARTH, K.; CULLMANN, O. **Batismo**: em diferentes visões. Trad. Daniel Costa; Daniel Sotelo. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.

BAUER, J. **Dicionário bíblico-teológico**. São Paulo: Loyola, 2000.

BELLINI, A. La giustificazione per la sola fede. **Communio**, n.7, p.30-73, 03. 1978.

BELLUCCI, D. **Fede e giustificazione in Lutero**: un esame teologico dei “dictata super psalterium” e del comentario sull’epistola ai romani (1513-1516). Roma: Universita’ Gregoriana, 1963.

BERNARD, C. A. **San Paolo**: místico e apóstolo. Milano: San Paolo, 2000.

BIZON, J.; DUBRI, R. (Org.). **A unidade na diversidade**: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto Unitatis redintegratio sobre o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 2004.

BLANCO, A. Fede e giustificazione: il loro riflesso nell’attività sociale ed economica del cristiano secondo il pensiero luterano e cattolico. In: GALVÀN, J. (Org.). **La giustificazione in Cristo: atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia**. Vaticano: Vaticana, 1997.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOF, G. **Storia della teologia protestante**: da Lutero al secolo XIX. Brescia: Morcelliana, 1999.

BORRAS, A.. Uma interpretação ecumênica do Código de Direito Canônico da Igreja católica latina. **Concilium** 291. 2001/3. p. 80-93.

BOZZOLO, A. **La teologia sacramentaria dopo Rahner: il dibattito e I problemi.** Roma: LAS, 1999.

BRAATEN, C.; JENSON, R. (Org.). **Dogmática Cristã.** 1 v. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

_____. **Dogmática Cristã.** 2 v. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

BRENA, G. L., La cristologia di Wolfhart Pannenberg. In: **La Civiltà Cattolica** IV. 1975. p. 350-357.

_____. Epistemologia e teologia nel pensiero di W. Pannenberg. In: **La Civiltà Cattolica** I. 1976. p. 241-251.

BRENA, G. L., La teologia di Wolfhart Pannenberg. In: **La Civiltà Cattolica** III. 1975. p. 368-386.

BROUARD, M. (Org.). **Eucharistia: enciclopédia da Eucaristia.** Trad. Bemôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2006.

BUZZI, F. **Teologia e Cultura Cristiana tra XV e XVI secolo.** Genova: Marietti, 2000.

CASSIER, E. **A filosofia do iluminismo.** Trad. Álvaro Cabral. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997.

CARLETTO, S. **Salvezza ed ecumene: el recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germânia (1997-1999).** Bologna: EDB, 2003.

CECOLIN, R. (Org.). **Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione: bíblia e liturgia.** 1 v. Padova: Messaggero di S. Antonio, 1991.

CERFAUX, L. **Cristo na teologia de Paulo.** Trad. Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria. São Paulo: Teológica, 2003.

_____. **O cristão na teologia de Paulo**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Teológica, 2003.

Código do Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 1994.

COLZANI, G. La nozione di “Giustificazione”: il senso del suo impiego nei dibattiti tridentini, la verifica di un modello di comprensione. In: ANCONA, G. (Org.), **La giustificazione**: atti del VII Corso di Aggiornamento per docenti di Teologia Dogmatica, Associazione Teologica Italiana. Padova: Messaggero di S. Antonio, 1997.

COMITATO CATTOLICO-METODISTA PER L' INGHILTERRA E IL GALLES. **La giustificazione**. 1988. In: *Enchiridion Oecumenicum*. 4 v. Bologna: Behoniane, 1999. p. 538-544.

COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE DI FRANCIA. **La celebrazione ecumenica del battesimo dei bambini**. 1975. In: *Enchiridion Oecumenicum*. 2 v. Bologna, Dehoniane, 1988. p. 269-276.

COMMISSIONE CATTOLICA-LUTERANA NEGLI USA. **Giustificazione per fede**, 1983. In: *Enchiridion Oecumenicum* . 1 v. Bologna: Dehoniane, 1986. p. 1455-1558.

COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA-CONSIGLIO METODISTA MONDIALE. **La Tradizione Apostolica**: rapporto di Singapore 1991. In: *Enchiridion Oecumenicum*. 3 v. Bologna: Dehoniane, 1995.

COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA-EVANGELICA LUTERANA. **Chiesa e giustificazione**: la comprensione della chiesa alla luce della dottrina della giustificazione, 1993. In: *Enchiridion Oecumenicum*. 3 v. Bologna: Dehoniane, 1995. p. 551-696.

_____. **Il Vangelo e la Chiesa: rapporto di Malta** 1972. In: *Enchiridion Oecumenicum*. 1 v. Bologna: Dehoniane, 1994. p. 654-692.

_____. **Il Ministero Pastorale nella chiesa**, 1981. In: Enchiridion Oecumenicum. 1 v. Bologna: Dehoniane, 1994.

_____. **L'unità davanti a noi**. 1984. In: Enchiridion Oecumenicum. 1 v. Bologna: Dehoniane, 1986. p. 752-827.

_____. **Tutti Sotto uno stesso Cristo sulla confissio Augustana**, 1980. In: Enchiridion Oecumenicum. 1 v. Bologna: Dehoniane, 1994. p. 693-701.

_____. **Vie verso la comunione**. 1980. In: Enchiridion Oecumenicum 1 v. Bologna: Dehoniane, 1986. p. 684-692.

COMMISSIONE CONGIUNTA FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE-
CONCIGLIO METODISTA MONDIALE. **La chiesa: comunità di grazia**. 1984.
In: Enchiridion Oecumenicum 1 v. Bologna: Dehoniane, 1986. p. 1147-1186.

COMMISSIONE ECUMENICA COMUNE CATTOLICA-EVANGELICA
DELLA REPUBBLICA FEDERALE DI GERMANIA. **Rapporto conclusivo
sulla revisione degli anatemi del secolo XVI**, 1985. In: Enchiridion
Oecumenicum. 2 v. Bologna: Dehoniane, 1988. p. 694-705.

COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONCIGLIO ECUMENICO
DELLE CHIESE. **Battesimo, eucaristía, ministero**. 1982. In: Enchiridion
Oecumenicum. 1 v. Bologna: Dehoniane, 1986. p. 1391-1447.

II COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICA
ROMANA. **Dicharazione comune sulla salvezza e la chiesa**. 1986. In:
Enchiridion Oecumenicum. 3 v. Bologna: Dehoniane, 1995. p. 3-23.

CONCILIO DE TRENTO, Sesión V (1546). **Decreto sobre el pecado original**.
In: DENZINGER, E.; HÜNERMANN, P. El Magisterio de la Iglesia : enchiridion
symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona:
Herder, 1999.

_____. Sesi3n VI (1547), **Decreto sobre la justificaci3n**. In: DENZINGER, E.; HÜNERMANN, P. El Magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona: Herder, 1999.

CONCILIO VATICANO II. **Constitui3n dogmática dei verbum sobre a revela3n divina**. In: Compêndio do Vaticano II: constitui3es, decretos, declara3es. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Constitui3n dogmática lumen gentium sobre a Igreja**. In: Compêndio do Vaticano II: constitui3es, decretos, declara3es. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Decreto unitatis redintegratio sobre o ecumenismo**. In: Compêndio do Vaticano II: constitui3es, decretos, declara3es. Petrópolis: Vozes, 1994.

Confiss3n de Augsburg. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CONGAR, Y. (Org.). **Vocabulario Ecumênico**. Barcelona: Herder, 1972.

CONTE, G. **Lutero**: sermoni e scritti sul battesimo. Torino: Claudiana, 2004.

CORSANI, B. **Lutero e la bibbia**. Brescia: Queriniana, 2001.

COSTA, A. J. A. **Doutrina e linguagem da justificaci3n na declara3n conjunta cat3lica-romana e federa3n luterana mundial**. Rio de Janeiro: PUC, 2002.

CRANFIELD, C. E. B. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

CULLMANN, O. **Cristo e o tempo**: tempo e história no cristianismo primitivo. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2003.

_____. **La inmortalidad del alma o la resurreccion de los cuerpos.** Trad. Eloy Requena. Madrid: STVDIVM, 1970.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. **El magistério de la Iglesia.** 2. ed. Barcelona: Herder, 2000.

DODD, C. H. **A interpretação do quarto evangelho.** Trad. José Raimundo Vidigal. 8. ed. São Paulo: Teológica, 2003.

_____. **A mensagem de São Paulo para o homem de hoje.** Trad. Alexandre Macintyre; José R. Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978

DUFOUR, X. L. (Org.). **Vocabuário de Teologia Bíblica.** Petrópolis: Vozes, 1992.

DULLES, A. **Il fondamento delle cose sperate:** teologia della fede cristiana. Trad. Giorgio Volpe. Brescia, Queriniana, 1997.

_____. **Modelli di chiesa.** Trad. Luigi dal Lago. Padova: Messaggero Padova, 2005.

DUNN, J. D. G. **A teologia do apóstolo Paulo.** Trad. Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

DUQUE, J. **Homo credens:** para uma teologia da fé. 2. ed. Lisboa: Universidade Católica, 2004.

DURRWELL, F. **O Pai:** Deus em seu mistério. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1990.

EBELING, G. **O Pensamento de Lutero.** Trad. Helbert Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

EVANS, G.R. **Agostinho sobre o Mal**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL – PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

FEINER, J.; LOEHRER, M. **Compêndio de dogmática histórico-salvífica: a Igreja - libertação e homem novo**. Trad. Frei Edmundo Binder. 4 v/ 8. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Compêndio de dogmática histórico-salvífica: a Igreja – Igreja, povo de Deus e sacramento radical**. Trad. Frei Edmundo Binder. 4 v/ 2. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Compêndio de dogmática histórico-salvífica: a história salvífica antes de Cristo – antropologia teológica**. Trad. Bernardo Lenz et al. 2 v/3. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **Compêndio de dogmática histórico-salvífica: o evento Cristo, Cristo e a Santíssima Trindade**. 3 v. Petrópolis: Vozes, 1984.

FERRARIO, F.; RICCA, P. (Org.). **Il consenso católico-luterano sulla dottrina della giustificazione**. Torino: Claudiana, 1999.

FERREIRA, A. J. (Org.). **Antologia teológica**. São Paulo: Novo Século, 2003.

FISCHER, G.; BACKHAUS, K. **Espiazione e Riconciliazione: prospettive dell'antico e del nuovo testamento**. Trad. Romeo Fabbri. 7 v. Bologna: EDB, 2002

FITZER, G. **O que Lutero realmente disse**. Trad. Ernesto J. Bhoeft; Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971.

FLICK, M, **L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso**. Roma: Pont.Universitas Gregoriana, 1947.

FLICK, M; ALSZEGHY, Z. **Fondamenti di una antropologia teologica**. 3. ed. Firenze: Fiorentina, 1982.

FORTE, B. **Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história**: ensaio de uma cristologia como história. Trad. Luiz João Gaio. 2. ed. São Paulo, Paulinas, 1985.

_____. **Teologia da História**: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Trad.Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

FOWLER, J. W. **Estágios da fé**: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca do sentido. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

GALVÁN, J. M (Org.). **La giustificazione in Cristo**: atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia. Vaticano: Vaticana, 1997.

GAMBERINI, P. La dichiarazione congiunta tra cattolici e luterani sulla giustificazione. Roma. **La Civiltà Cattolica**, n. 151/2, p. 549-563, 2000.

GANOLZY, A. **Dottrina della creazione**. Trad. Paolo Giannoni. 2. ed. Brescia: Queriniana, 1985.

GARCIA-VILLOSLADA, R. **Martín Lutero**: en lucha contra Roma. 2. ed. 1 v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

_____. **Martín Lutero**: en lucha contra Roma. 2. ed. 2 v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

GEORGE, T. **Teologia dos reformadores**. Trad. Gérson Dudus; Valeria Fontana. São Paulo: Vida Nova, 1994.

GESCHÉ, A. **O Mal**: Deus para pensar. Trad . Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003

GHERARDINI, B., “Una rinnovata attenzione a tutti i battezzati”. Roma. **Divinitas**, n. 45, 2002. p. 196-204.

_____. (Org.). **Creatura verbi**: la chiesa nella teologia di Martin Lutero. Roma: Vivere, 1994.

_____. (Org.). **Dal peccato alla grazia**: la dottrina della giustificazione in un confronto cattolico-luterano. Firenze: Le Lettere, 1997.

GIBELLINI, R., **A teologia do século XX**, São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Teologia e ragione**: itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg. Brescia: Queriniana, 1980.

GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GOEDERT, V. M. **Teologia do batismo**: considerações teológico-pastorais sobre o batismo. São Paulo: Paulinas, 1987.

GOFFI, T. **Obediência e Liberdade Pessoal**. São Paulo, Paulinas, 1970.

GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Martin Dreher e Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2002.

GRASSO, D. **Ainda devemos baptizar as crianças?**. Trad. António Vieira. Porto: Perpétuo Socorro, 1979.

GROSSI, V. La dottrina tridentina della giustificazione: verso nuove letture? Roma. **Lateranum**, n. 66, p. 481-507, 2000.

GRUPPO DI DIALOGO CATTOLICO-LUTERANO IN NORVEGIA. **La Giustificazione**, 1991. In: Enchiridion Oecumenicum. 4 v. Bologna: Dehoniane, 1999. p. 607-635.

GRUPPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA E IL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE. **La nozione di “gerarchia delle verità”**: un’interpretazione ecumenica, Allegato B al Sesto rapporto ufficiale. In: Enchiridion Oecumenicum. 3 v. Bologna: Dehoniane, 1995. p. 419-432.

_____. **Implicazione ecclesiologiche ed ecumeniche di un battesimo comune: Appendice C all’ Ottavo Rapporto**, 2005. In: Enchiridion Oecumenicum. 7 v. Bologna: Dehoniane, 2006. p. 640-687.

GRUPPO MISTO DI STUDIO FORMATO DA RAPPRESENTANTE DELLA CHIESA CATTOLICA E DELLA CHIESA EPISCOPALE SCOZZESE. **Dichiarazione sulla natura del battesimo e sua collocazione nella vita Della chiesa**. 1969. In: Enchiridion Oecumenicum. 2 v. Bologna: Dehoniane, 1988. p. 755-765.

HÄGGLUND, B. **História da teologia**. Trad. L. Rehfeldt ; Gladis Knak Rehfeldt. 7. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HOLC, P. **Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione**: studio sul dialogo teologico católico-luterano. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1999.

HORST, U. **Cuestiones candentes de eclesiologia**. Trad. Cláudio Gancho. Barcelona: Herder, 1974.

HORTAL, J. **E haverá um só rebanho**: história, doutrina e prática católica do ecumenismo. São Paulo: Loyola, 1989.

HORTON, M., **A pergunta sobre Deus**. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2002.

HORTON, M. (Org.). **Cristo, o Senhor**: a reforma e o senhorio na salvação. Trad. Paulo César. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.

ISTITUTO PER LA RICERCA ECUMENICA DI STRASBURGO. **Commento alla dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione**. In: MAFFEIS, A. (Org.). Dossier sulla giustificazione: la dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico. Brescia: Queriniana, 2000.

JEDIN, H. **Storia del Concilio di Trento**. Trad. Giulietta Basso. 2 v. Brescia: Morcelliana, 1974.

_____. **Manual de historia de la Iglesia**: reforma protestante, Reforma católica y contrarreforma. 5 v. Barcelona: Herder, 1986.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.

JOÃO PAULO II. **Dives in Misericordia**. In: Encíclicas de João Paulo II, São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Ut Unum Sint** In: Encíclicas de João Paulo II, São Paulo: Paulus, 1997.

JÜNGEL, E. **Essere Sacramentale in prospettiva evangelica**. Assisi: Cittadella, 2006.

_____. **Il Vangelo della Giustificazione come Centro della fede Cristiana**. Brescia: Queriniana, 2000.

_____. **Segni della parola**: sulla teologia del sacramento. Trad. Guiseppe Noberasco; Sergio Ubbiali. Assisi: Cittadella, 2002.

JUNGHANS, H. **Temas da teologia de Lutero**. Trad. Ilson Kayser; Ricardo Reith; Luís Sander; Letícia Schach. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

KÄSEMANN, E. **Perpectivas paulinas**. Trad. Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2003.

_____, **Saggi Esegnetici**. Casale Monferrato: Marietti, 1985.

KASPER, W. **Vie dell'unità**: prospettive per l'ecumenismo. Brescia: Queriniana, 2006.

KERTELGE, K. **"Giustificazione" in Paolo**: studi sulla strettura e sul significato del concetto paolino di giustificazione. Brescia: Paideia, 1991.

KÜHN, U. The joint declaration on the Doctrine of justification: opportunities, problems, hopes. Roma. **Gregorianum**, n. 80, p.609-622, 1999.

KÜNG, H. **La justificación, doctrina de Karl Barth y una interpretación católica**. Barcelona: Editorial Estela, 1967.

LADARIA, L. F. **Introdução à antropologia teológica**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo; Loyola, 1998.

_____. **Antropologia Teologica**, Roma: Università Gregoriana, 1986.

LAFONT, G. **História teológica da Igreja Católica**: itinerário e formas da teologia. Trad. Mariana Eshalar. São Paulo: Paulinas, 2000.

LAMBERT, D. **Ciências e Teologia**: figuras de um diálogo. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 2002

LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (Org.), **Dicionário de Teologia Fundamental**. Trad. Luiz João Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1994.

LIENHARD, M. **Martim Lutero, Tempo, Vida e Mensagem**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

Livro da Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana. Porto Alegre: Concórdia, 1983.

LOEWENICH, W. **A Teologia da Cruz de Lutero.** São Leopoldo: Sinodal, 1988.

LORENZI, L. , **Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8.** Roma: Pontificio Istituto S. Anselmo, 1974.

LÖSEL, S., **Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious pluralism:** the anticipation of divine absoluteness? In: Journal of Ecumenical Studies XXXIV/4, 1997. p. 499-519.

LOSSKY, N. et al. (Ed.). **Dicionário do movimento ecumênico.** Trad. Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.

LUTERO, M. **Da Liberdade Cristã.** São Leopoldo: Sinodal, 1998.

_____. **Debate acerca da Justificação.** In: obras selecionadas: debates e controvérsias I. 3 v. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

_____. **Debate sobre a teologia escolástica,** In: obras selecionadas: o programa da reforma - escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

LYONS, P (Org.). **Parola e sacramento:** atti del simposio della specializzazione dogmatico-sacramentaria presso la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo S. Anselmo. Roma: Centro studi S. Anselmo, 1997.

MACKENZIE, J. **Dicionário Bíblico.** São Paulo: Paulinas, 1984.

MACKINTOSH. H. R. **Teologia moderna:** de Schleiermacher a Bultmann. Trad. Deuber de Souza Calaça. São Paulo: Cristã Novo Século, 2002.

MAFFEIS, A. **Giustificazione, Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese.** Milano: San Paolo, 1998.

_____. Quali prospettive per il dialogo ecumênico?: il caso della giustificazione. Roma. **Teologia**, n. 24, p.135-153. 1999.

_____. Santità della chiesa e mediazione della salvezza: il contributo del documento “Chiesa e giustificazione”. Roma. **Studi Ecumenici**, n. 14, p. 209-222. 1996.

_____. **Teologia della riforma**: il vangelo, la chiesa e I sacramenti della fede. Brescia: Morcelliana, 2004.

_____. (Ed.). **Communio Sanctum**: la chiesa come comunione dei santi. Brescia: Morcelliana, 2003.

_____. (Ed). **Dossier sulla giustificazione**: la dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teológico. Brescia: Queriniana, 2000.

MANCA, G. **La grazia**: dialogo di comunione. Milano: San Paolo, 1997.

MC GRATH, A. E. **Il pensiero della riforma**. 3. ed. Torino: Claudiane, 1995.

_____. **Iustitia dei**: a history of the Christian doctrine of justification. 2. ed. Cambridge: Cambridge University, 2000.

MELANCTON, F. **Apologia da Confissão de Augsburgo**. Porto Alegre: Concórdia, 1969.

MIRANDA, M. F. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Libertados para a Práxis da Justiça**: a teologia da graça no atual contexto latino-americano. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. **O Cristianismo em face das religiões**. São Paulo: Loyola, 1998.

MONDIN, B. **Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino**. 2. ed. Bologna: Studio Domenicano, 2000.

MORALDI, L. **O início da era cristã: uma riqueza perdida**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2001.

NEUFELD, K.H. (Org.). **Problemas e Perspectivas de Teologia Dogmática**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1993.

NEUNER, P. **Teologia Ecumênica**. Brescia: Queriniana, 2000.

O'CALLAGHAN, P., The mediation of justification and the justification of mediation: report of the lutheran/catholic dialogue: "Church and Justification: understanding the Church in the Light of the Doctrine of justification" (1993). In **Annales theologici** 10, 1996. p. 147-211.

PANIMOLLE, S. (org.). **Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica**. 15 v. Roma: Borla, 1997.

PANNENBERG, W., **Antropologia in Prospettiva Teologica**. Brescia: Queriniana, 1987.

_____. **Autosuperamento estático come partecipazione allo Spirito divino**. In: Claus Heitmann – Heribert Mühlen (Org.), *La riscoperta dello Spirito: esperienza e teologia dello Spirito santo*. Milano: Jaca Book, 1977. p. 201-216.

_____. **Che cos' è l'uomo? : L' antropologia contemporanea alla luce della teologia**. Brescia: Morcelliana, 1974.

_____. **Cristianesimo e mito: nuove prospettive del mito nella tradizione biblica e cristiana**. Brescia: Paidéia, 1973.

_____. **Cristologia: Lineament fondamentali.** Brescia: Morcelliana, 1974.

_____. **Epistemologia e teologia.** Trad. Dario Antiseri. 2. ed. Brescia: Queriniana, 1975.

_____. **Etica y ecclesiologia.** Salamanca: Sigueme, 1986.

_____. **Fé e realidade.** Trad. Daniel Silva. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.

_____. **Il credo e la fede dell'uomo d'oggi.** Brescia: Morcelliana, 1973.

_____. **Il Dio della speranza.** Bologna: Dehoniane, 1969.

_____. **Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana.** In: Concilium 6/1973, p. 1073-1095.

_____. **L'assenza di Dio come tema della teologia.** In: Humanitas 34, 1979. p. 143-160.

_____. **La dottrina della predestinazione di Duns Scoto: nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica.** Trad. Annamaria Sberveglieri. Milano: Biblioteca Franciscana, 1994.

_____. **La teologia e il regno di Dio.** Roma-Brescia: Herder-Morcelliana, 1971.

_____. **Presenza di Dio: prediche.** Brescia: Queriniana, 1974.

_____. **Questioni fondamentali di teologia sistematica.** Trad. Dino Pezzetta. Brescia: Queriniana, 1975.

_____. **Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania**: da Schleiermacher fino a Barth e Tillich. Trad. Giuliano Sansonetti. Brescia: Queriniana, 2000.

_____. **Teologia e filosofia**: il loro rapporto alla luce della storia comune. Trad. Giuliano Sansonetti. Brescia: Queriniana, 1999.

_____. **Teologia Sistemática 1**. Trad. Dino Pezzetta. Brescia: Queriniana, 1990.

_____. **Teologia Sistemática 2**. Trad. Dino Pezzetta. Brescia: Queriniana, 1994.

_____. **Teologia Sistemática 3**. Trad. Dino Pezzetta. Brescia: Queriniana, 1996.

_____. et al. **Rivelazione come storia**. Trad. Bonifacio Baroffio. 3. ed. Bologna: Dehoniane, 1969.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant**. Trad. Raimundo Vier

PEDRAZZOLI, M. **Fede-ragione in W. Pannenberg**: il problema della credibilità, con riferimento ai contributi di Rahner, Blodel e Pascal. Roma: Studia Anselmiana, 1981.

PESCE, M. **As duas fases da pregação de Paulo: da evangelização à guia da comunidade**. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996.

PESCH, O. H. **Il Concilio Vaticano Secondo**: preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare. Brescia: Queriniana, 2005.

_____. **Liberi per grazia**: antropologia teológica. Trad. Dino Pezzetta. Brescia: Queriniana, 1988.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI. **Risposta della Chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione.** In: MAFFEIS, A. (Org.). Dossier sulla giustificazione: la dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico, Brescia, Queriniana, 2000.

QUEIRUGA, A. T., **La teoria de la revelacion en Wolfhart Pannenberg.** In: Estudios Eclesiasticos 59, 1984. p. 139-178.

QUESNEL, M. **Paulo e as origens do cristianismo.** Trad. Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.

RAHNER, K., **Escritos de teologia II.** 3.ed. Madrid: Taurus, 1967.

_____. **Escritos de teologia VI.** 3.ed. Madrid: Taurus, 1969.

_____. **Curso Fundamental da Fé.** São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. (Org.). **Sacramentum Mundi:** enciclopedia teológica. 4 v. Barcelona: Herder, 1973.

RAMOS-REGIDOR, J. **Teologia do sacramento da penitência.** Trad. Roque frangiotti. São Paulo; Paulinas, 1989.

RATZINGER, J. **Iglesia, Ecumenismo y Política:** nuevos ensayos de eclesiologia. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

_____. **O novo povo de Deus.** Trad. Clemente R. Mahl. São Paulo: Paulinas, 1974.

REY, B. **Nova criação em Cristo no pensamento de Paulo.** Trad. Atico Rubini. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

RIGAL, J. La sacramentalité comme question oecuménique. Paris. **Nouvelle Revue Théologique**, n. 124, p.57-78, 01. 2002.

ROCCHETTA, C. **Os Sacramentos da Fé**. São Paulo: Paulinas, 1991.

RODRIGO, J. A. R. **Compendio de la gracia**. 2. ed. Valencia: Edicep, 1997.

RODRÍGUEZ, P. **Iglesia y Ecumenismo**. Madrid: Rialp, 1979.

ROSTAGNO, S., Ecclesia abscondita: appunti su un concetto controverso. In: **Studi Ecumenici** 6. 1988. p. 183-192.

RUSSOTTO, M. (Org.). **Le relazioni cattolico-luterane a tre decenni dal Vaticano II**. Vaticano: Vaticana, 1997.

SANDERS, E. P. **Paulo, a lei e o povo judeu**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1990.

SANNA, I. **L'identità aperta: il Cristiano e la questione antropologia**. Brescia: Queriniana, 2006.

SARTORE, D.; TRIACCA, A.(Org.). **Dicionário de Liturgia**. Trad. Isabel F. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

SANTORO, F. **La Comunità, condizione della fede**. Milano: Jaca Book, 1977.

SCHLEIERMACHER, F. **Sobre a religião**. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Cristã Novo Século, 2000.

SCHNACKENBURG, R. **La persona de Jesucristo: reflejada en los cuatro Evangelios**. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 1998.

SCHNEIDER, T. **Segni della Vicinanza di Dio: compendio di Teologia dei Sacramenti**. Trad. Dino Pezzetta. 4. ed. Brescia: Queriniana, 1995.

_____. (Org.). **Manual de dogmática**. Trad. Ilson Kayser; Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCHNELLE, U. **A Evolução do Pensamento Paulino**. São Paulo: Loyola, 1999.

SCOLA, A. **Chi è la chiesa?**: una chiave antropológica e sacramentale per l'ecclesiologia. Brescia: Queriniana, 2005.

SEQUERI, P. A., La storia di Gesù come rivelazione di Dio: ontologia della trascendenza e della immanenza di Dio nella cristologia di W. Pannenberg. In: **La Scuola Cattolica** 103, 1975. p. 202-245.

SERENTHÀ, M. **Jesus Cristo Ontem, Hoje e Sempre**: ensaio de Cristologia. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1986.

SESBOÛÉ, B., **História dos dogmas**: o Deus da salvação. Trad. Marcos Bagno. 1 v. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **O magistério em questão**: autoridade, verdade e liberdade na Igreja. Trad. Ephraim F.Alves. Petrópolis: Vozes, 2004.

SPROUL, R. C. **Sola gratia**: A controvérsia sobre o livre-arbítrio na História. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

TABORDA, Francisco. **Nas fontes da vida cristã**: uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001.

TAMEZ, E. **Contra toda condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos**. Trad. Georges Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

TAVARD, G.H. **A Igreja, comunidade de salvação**: uma eclesiologia ecumênica. São Paulo: Paulus, 1997.

TILLICH, P. **A era protestante**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da religião, 1992.

_____. **Dinâmica da fé**. Trad. Walter O. Schlupp. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. **História do pensamento cristão**. Trad. Jaci Maraschin. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica IX**. São Paulo: Loyola, 2006.

TRAPÈ, A. **S Agostino: introduzione alla dottrina della grazia**. 1 v. Roma: Città Nuova, 1987.

_____. **S Agostino: introduzione alla dottrina della grazia**. 2 v. Roma: Città Nuova, 1990.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.

VERCRUYSSSE, J. **Introdução à teologia ecumênica**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1998.

VERCRUYSSSE, J. **Introdução à Teologia Ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1998.

VILLOSLADA, R. **Martin Lutero**. 2 v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

WILCKENS, U., **Risurrezione**. Brescia: Queriniana, 1975.

WILLI-PLEIN, I. **Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento**. Trad. Antonius F. Stein. São Paulo: Loyola, 2001.

ZERAFÀ, P. La giustificazione nella bibbia. Roma. **Angelicum**, n. 79, p. 19-50, 2002.

ZEUCH, M. **A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg**: 2ª. parte. Universidade do Vale dos Sinos. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu/uploads/publicacoes/edicoes/1158328792-84.pdf>.

Acesso em : 26 dez. 2006.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)