



WOLFHART PANNENBERG, PARA A “FUNDAMENTAÇÃO CRISTOLÓGICA DE UMA ANTROPOLOGIA CRISTÃ”

*Prof. Dr. Evaristo Marcos**

*Prof. Ms. Judikael Castelo Branco**

Resumo: Partindo da análise da antropologia teológica de Wolfhart Pannenberg, um dos maiores teólogos do século XX, este artigo quer servir de leitura introdutória da sua teologia como história. Para isso devemos situá-lo dentro do contexto teológico do século passado, depois apresentar com olhar panorâmico sua intuição de uma “revelação como história”, e, só então, adentraremos no tema da antropologia, da necessidade desta em teologia e precisamente a antropologia teológica de Pannenberg, para alcançarmos o específico cristão deste tema com uma leitura do seu artigo “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”; e finalmente terminamos com algumas questões abertas a partir da história na qual se dá a revelação.

Palavras-chave: história, Revelação, ressurreição, homem.

Abstract: Based on the analysis of the theological anthropology of Wolfhart Pannenberg, one of the greatest theologians of the twentieth century, this article aims to serve as introductory reading of his theology like history. For we must situate it within the theological context of the last century, after looking widescreen display with his intuition of a “revelation like history”, and only then, entering the field of anthropology, the need for this in precisely the theology and theological anthropology for Pannenberg, to achieve the specific theme of Christian with a reading of his article “Christological Rationale for a Christian anthropology” and finally finish with some open questions from the story which gives the revelation.

Keywords: history, Revelation, resurrection, man.

Introdução

O século XX deu à história da teologia um dos seus capítulos mais interessantes; pois, levando-se em conta a brevidade deste período no que toca o pensamento – sobretudo no campo teológico – foi um tempo de acentuada criatividade, principalmente para poder responder aos

desafios colocados pela teologia liberal no final do longo século anterior¹. Foram estes desafios que marcaram o início do “século teológico” com a “Carta aos Romanos” de Barth, nos anos 20. Mas os últimos decênios têm convivido também com outro momento igualmente desafiador: a pós-Modernidade. E é justamente neste “tempo de transição” que se destaca a figura do teólogo protestante Wolfhart Pannenberg².

Teólogo da terceira geração do século passado, Pannenberg alinhou-se na fileira daqueles que souberam unir na mesma sentença os termos “teólogo-cristão-contemporâneo”; e é exatamente à luz desta expressão cunhada por Bethge para definir Bonhoeffer³, que queremos colocar Pannenberg por sua imensa coerência ao assumir às últimas conseqüências as características do tempo presente, naquilo que podem elas acrescentar à vida cristã e à teologia.

Como todo teólogo coerente depois da segunda metade do século, o problema que ele busca enfrentar é o mesmo que anos antes inquietara Bonhoeffer numa prisão em Tegel: como falar de Deus num mundo que chegou à “maioridade”⁴? Isso só será possível se o discurso da fé se fizer humanamente e universalmente válido, ao mesmo tempo se submetendo e desafiando as estruturas do pensamento pós-metafísico que caracteriza o saber contemporâneo.

Para poder ver como isto se dá em Pannenberg escolhemos o aspecto antropológico partindo da pergunta pelo sentido mesmo de uma antropologia teológica para chegar ao específico dela no seu fundamento cristológico. Para isso devemos antes de tudo enquadrá-lo no panorama teológico do seu século, depois passar os olhos, numa leitura sumária, na sua intuição de uma “revelação como história”, e só então nos introduzir no tema da antropologia, da necessidade desta para a teologia e na antropologia teológica de Pannenberg.

¹ Sobre a “brevidade” do século XX, cf. E. HOBSBAWM, *Era dos extremos. O breve século XX*, São Paulo, 1995.

² Estendemos aqui o termo usado por Habermas para descrever o presente político europeu (cf. J. HABERMAS, *Era das transições*, São Paulo, 2003), para falar do século XX como verdadeiro tempo de mudança no campo teológico e reconhecer em Pannenberg não só um dos frutos, mas, sobretudo, um dos protagonistas desta transição como processo de abertura da teologia ao contexto mais amplo da sociedade e das culturas, às outras ciências e às situações concretas das comunidades cristãs.

³ Fazemos referência aqui ao título da biografia de Dietrich Bonhoeffer escrita por Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo cristiano contemporâneo, uma biografia*, Brescia, 2004³.

⁴ Cf. D. BONHOEFFER, *Resistência e submissão*. São Leopoldo, 2003, 369, 436, 440.

1. Pannenberg no contexto teológico do Século XX

Para situar Pannenberg, mesmo que numa visão bastante superficial do século XX, devemos destacar ao menos três movimentos, “entendendo estes como *tipologia* do fazer teológico sem esgotar sua estrutura, temática e contextualidade”⁵.

A primeira coisa importante é lembrar que no que toca o século XX a mentalidade característica não corresponde ao tempo cronológico, sobretudo no campo teológico. De fato, no século passado a teologia começa já na década de 20 e aqui nós temos nosso primeiro movimento. Ele vem como reação imediata à teologia liberal do século anterior: são as *teologias da identidade*, iniciadas com a teologia dialética (ou da Palavra) de Karl Barth, tendo mais tarde no campo católico von Balthasar. Este movimento é marcado pela “interrupção”; nele o discurso cristão é entendido não como prolongamento daquele filosófico, mas como verdadeira interrupção por parte de Deus na sua auto-revelação ao homem, que, sem essa, não o conheceria. Barth nega então toda possibilidade de uma teologia natural, já que o tema da teologia é Deus que irrompe de fora na história humana, Deus é ao mesmo tempo sujeito e predicado da sua teologia, o Deus que se revela deve sempre estar no centro. Em suma, “Deus é o absolutamente Outro, e a nossa submissão a Ele na fé tem todas as qualidades *paradoxais e irracionais* de um existencial abandonar-se”⁶.

O segundo é aquele das *teologias da correlação*, a partir da teologia existencialista de Bultmann. Aqui se tem claramente uma teologia feita sobre dois pólos: a Revelação e a situação existencial-temporal do ser humano. Sobre a distância entre este movimento e aquele anterior, Bultmann definia assim: “o homem, mesmo antes da revelação de Deus, se encontra numa relação com Deus”⁷. É teologia com coragem de

⁵ R. GIBELLINI, “Paixão pelo Reino, percursos da teologia europeia do século XX”, In ID (Org.), *Perspectivas teológicas para o século XXI*, Aparecida, 2005, 6. Cf. R. GIBELLINI, “Trajetórias e perspectivas”, In L. C. SUSIN (Org.), *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo, 2006, 159-165.

⁶ B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di Karl Barth*, Brescia, 1966, 33. Grifos nossos. Sobre o pensamento dialético como um todo, assim sintetizou Mackintosh: “O pensamento dialético se segue da doutrina fundamental de Barth de ser Deus sempre sujeito e nunca objeto. Isto quer dizer que Deus não é uma unidade a mais no mundo dos objetos. Ele é o infinito, o Soberano, a quem só conhecemos quando nos fala (...), é por esta razão que a teologia (...) que pretende (...) falar dEle (...) tem que necessariamente cair na dialética, ou em asseverações que parecem revestir-se de contradições”, H. R. MACKINTOSH, *Teologia moderna*, São Paulo, 2004, 284.

⁷ H. ZAHRT, *Alle prese con Dio, la teologia protestante nel XX secolo*, Brescia, 1969, 248.

participar da “situação” humana e a correlação se dá justamente quando esta situação elabora questões à Revelação divina. É a busca de uma resposta humana com sentido cristão. Entre outros podemos elencar aqui Tillich, Schillebeeckx, Küng, além de um dos nomes mais expressivos, o de Karl Rahner em sua reviravolta antropológica, que, para Pannenberg, é uma das mais consistentes tentativas, no século XX, de manter aberta a racionalidade instrumentalizada e redutiva da cultura secular e de permitir ver em cada tema teológico aquilo que é universalmente humano⁸.

O terceiro é aquele das *teologias políticas*, por exemplo, de Metz e Moltmann, que colocam o problema da relação entre a teologia e a práxis, e falam da fé como realidade prática na história e na sociedade. A teologia política não é, porém, uma simples questão de teologia aplicada, mas “reclama um traço fundamental na construção da consciência teológica crítica em geral, que é determinada por uma nova relação entre teoria e prática, em conseqüência da qual toda teologia, enquanto é ela mesma, deve ser teologia ‘prática’, orientada à ação”⁹. Numa vertente latino-americana de teologia política, a teologia da libertação, afirma-se ainda que “a teologia deve ser um pensamento crítico de si mesmo, de seus próprios fundamentos (...) numa atitude lúcida e crítica com relação aos condicionamentos econômicos e socioculturais da vida e da reflexão da comunidade cristã (...) crítica da sociedade e da Igreja enquanto convocadas e interpeladas pela palavra de Deus (...) animada por uma intenção prática indissolúvelmente unida à práxis histórica”¹⁰.

Resumindo, pode-se dizer que o primeiro movimento é dono de uma *razão estética*, o segundo de uma *razão crítica* e o terceiro de uma *razão prática*¹¹.

⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia, 1991, 75-76.

⁹ J. B. METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica*, Brescia, 1998, 29.

¹⁰ G. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*, São Paulo, 2000, 68.

¹¹ O que vemos nestas várias “tipologias” e movimentos é a diversidade das tentativas de resposta a uma das perguntas fundamentais da ciência teológica contemporânea, que na formulação de David Tracy comparece desta forma: “O que constitui a verdade de uma asserção teológica?” (D. TRACY, *A imaginação analógica*, São Leopoldo, 2006, 123). Logo, o que está em questão é o conceito do que é “verdadeiro” aplicado às proposições teológicas. No campo daquilo que a teologia entende por verdade das suas proposições, ela se viu passar de uma idéia de correspondência da asserção ao dado da fé à emergência de uma nova imagem da verdade, vista como transformação da realidade (Cf. D. TRACY, *A imaginação analógica*, 112-131).

A partir deste panorama, o posicionamento teológico de Pannenberg pode ser compreendido como reação direta às duas gerações de teólogos que lhe precederam; tendo na hermenêutica histórica o diferencial que o coloca em descontinuidade diante das principais intuições teológicas do início do século, a saber, a dialética (Barth) e a existencial (Bultmann). Pannenberg evoca uma nova reviravolta ao incluir no discurso teológico um papel para a história completamente diferente daquele dado a ela até então. Sua teologia reconhece a relação da revelação com a história, relação negada pela dialética barthiana, por pensar numa super-historicidade da revelação e da fé, pois “na história não há nada que possa fundar a fé; fé é milagre” (Barth, *Carta aos Romanos*) e na teologia existencial de Bultmann com perspectivas da historicidade apenas subjetiva da filosofia existencial, desconsiderando o aspecto histórico em virtude da centralidade do anúncio, do *kerigma*. Pannenberg, por sua vez, responde à pergunta se a história “profana” tem uma dimensão salvífica, e sua resposta é positiva¹²; para ele, como resumiu Johan de Tavernier: “A história para quem crê em Deus, se encontra sempre em relação com um Deus que reconhecemos qual fundamento e dinâmica de criação e salvação”¹³. Em Pannenberg o tema da teologia é o encontro entre Deus e a humanidade na história, e não

¹² Sobre as reações de Pannenberg às concepções de *história* elaborados pela teologia dialética e existencialista, pode-se dizer que “voltando a Barth e Brunner uma geração antes: eles enfatizam a particularidade histórica da manifestação da *Palavra* de Deus como evento salvífico, o evento salvífico está separado do resto da história. Seu significado só é acessível à fé, e não à história crítica. Barth costumava chamar esses eventos, especialmente referindo-se à encarnação do verbo, de ‘história primitiva’ (...). Pannenberg vê nessa concepção de história primitiva ou supra-história um conceito não-histórico, de caráter mais gnóstico do que cristão. Bultmann também evidenciou o caráter histórico do evento revelador em Jesus Cristo. Mas ele se refere a essa distinção duvidosa e ambígua dos alemães entre *Histoire* e *Geschichte*. Ele toma *Histoire* como o simples acontecimento de fatos, ou o relatar de fatos. *Geschichte* é a história interpretada em seu significado existencial para nós. Então, a história dos eventos reveladores e salvíficos, no sentido de *Geschichte*, só pode ser compreendida na decisão existencial da fé individual, e não pelos juízos da história científica e crítica. Pannenberg rejeita esse dualismo epistemológico, essa distinção. Segundo ele, essa distinção repousa sobre premissas filosóficas duvidosas. Ela aceita muito facilmente a maneira positivista de se compreender a natureza do conhecimento de fatos. Ela separa o fato do significado ou interpretação. Ela leva a marca de um dualismo neokantiano. Ela divorcia o real conteúdo dos eventos da revelação (...) do seu significado que ele considera como uma mera revelação da estrutura existencial autêntica da existência humana”, M. ZEUCH, *A Teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg*, 2ª parte, São Leopoldo, 2006, 13.

¹³ J. DE TAVERNIER, “La storia profana come mezzo della storia della salvezza e di sventura”, *Concilium*, 4/1991, 19.

pode ser diferente já que pra ele a realidade como um todo é história, inclusive no seu relacionamento com Deus¹⁴.

2. A teologia de Wolfhart Pannenberg e o Círculo de Heidelberg: a Teologia como história

A obra colegiada "*Revelação como história*", publicada como manifesto em 1960 pelo que se chamou "Círculo de Heidelberg" – grupo interdisciplinar de reflexão teológica, que contou, além do próprio Pannenberg, com R. Rendtorff (Antigo Testamento), U. Wilckens (Novo Testamento) e T. Rendtorff (Eclesiologia) – veio à luz como uma coletânea de artigos, fruto das atas dos encontros sobre este tema promovidos naquele período, marco de uma nova elaboração da teologia acerca da história. Tinha como fundamento três idéias principais, primeiro a de uma *revelação entendida como auto-revelação*, ou seja, "a revelação de Deus não é notificação de uma verdade ou de um fato qualquer, que de outro modo permaneceria escondido, se Deus não o revelasse; na revelação Deus revela a si mesmo, se *auto-revela*. Deus é sujeito e objeto da revelação: o autor da *revelação* e quem a revelação revela"¹⁵. Depois uma *revelação histórica* tendo como pergunta consequente o "como" Deus se revela. Até ali a teologia protestante respondia: diretamente, auto-revelação verbal, revelação como palavra. Para Pannenberg a resposta é outra: "Deus se revela indiretamente por meio de gestos que Ele opera na história: a revelação como *indireta* auto-revelação *histórica*, revelação como história"¹⁶. Porém não nega o aspecto verbal da revelação: os fatos históricos estão inseridos num contexto de tradição: os eventos da história falam uma linguagem, mas esta só se pode ouvir no contexto e no âmbito da tradição e da espera na qual são envolvidos os fatos. A palavra prediz os fatos (promessa); prescreve os fatos (diretiva) e se refere aos fatos (relação e kerigma). Retoma então o aspecto verbal, mas subordinando-o à história. É a história que transmite a revelação! A mediação histórica exclui a necessidade de um conhecimento sobrenatural. "Os eventos que revelam Deus e sua mensagem que narra este acontecimento, conduz o homem a um conhecimento que ele não tem em si mesmo. Mas estes acontecimentos têm realmente uma força convincente. Onde esses são percebidos, assim

¹⁴ Cf. W. PANNENBERG, *Fé e realidade*, São Paulo, 2004, 21-34. Sobre outras formas de refletir teologicamente a história cf. H. VON BALTHASAR, *Teologia da história*, São Paulo, 2005, assim como é válido ver também como Mondim apresenta a teologia histórica de H. de Lubac, em B. MONDIM *Os grandes teólogos do século XX*, São Paulo, 2003, 621-660.

¹⁵ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia, 1992, 289.

¹⁶ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 289.

como isto que são, no contexto histórico ao qual pertencem por natureza, falam a sua própria língua, a língua dos fatos reais. Nesta língua dos fatos Deus mostrou a sua divindade”¹⁷. Pannenberg marca a teologia com a interdependência entre fato e significado. Em terceiro lugar a *revelação vista no contexto da história universal*, pois “se Deus se revela na história isto não pode acontecer apenas referindo-se a um seguimento da história, mas deve tocar na totalidade da história e, portanto, também ao fim da história”¹⁸. No contexto da história, um fato operado por Deus é trâmite de definitiva revelação: a ressurreição de Cristo. A ressurreição aparece como a condição de possibilidade do conhecimento da verdade e do acontecimento revelador de Deus. Aqui se evoca também seu caráter proléptico: a) o evento histórico do Cristo ressuscitado tem valor absoluto enquanto neste se atua em antecipação o fim da história e b) o evento do Cristo é insuperável, e, portanto, trâmite de definitiva revelação de Deus, enquanto evento antecipatório do fim da história.

Logo, *revelação como história*, pois Deus se revela indiretamente, na língua dos fatos, pelo trâmite das suas intervenções na história, entre os quais a ressurreição de Cristo constitui o fato histórico-revelador decisivo e absoluto da história universal e do destino do homem.

Sua *revelação como história* pode ser considerada ainda a primeira escola teológica alemã do século passado que não veio a ser, de um modo ou de outro, um desenvolvimento da teologia dialética dos anos 20. Pannenberg, como Barth, partira do desejo de ser teólogo de igreja, mas não pôde não ver esta dentro de uma comunidade mais ampla, aquela da humanidade. Logo a teologia para Pannenberg deve falar à humanidade sob os mesmos cânones da racionalidade que valem para todos os aspectos do pensamento humano. Daqui nasce seu constante interesse pela filosofia, sobretudo a de Hegel, outra característica que o destaca de seus pares. “Filosofia e teologia se entrelaçam estreitamente no pensamento de Pannenberg, cujo intuito é de indagar acerca dos temas essenciais da fé cristã, sem, porém, colocar de lado as exigências da razão”¹⁹. A palavra que deve então ser sempre associada à teologia em Pannenberg é razão, exatamente pelo seu modo rigorosamente racional de proceder. Sua postura, no que toca este ponto é tão acentuada, que

¹⁷ W. PANNENBERG, “Rivelazione come storia”, In ID. (Org.), *Rivelazione come storia*, Bologna, 1969, 176.

¹⁸ R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, 290.

¹⁹ M. PAGANO, “Wolfhart Pannenberg”, in P. VANZAN – H. J. SCHULTZ (Org.), *Lessico dei teologi del secolo XX, Mysterium Salutis/Supplemento*, Brescia, 1978, 793.

chega o autor a ser parco, por exemplo, no uso da categoria mistério, uma das mais fundamentais da fé cristã. Alguns críticos, como o teólogo americano William Hamilton, o acusam de substituir o Espírito Santo pela metodologia, enorme exagero, mas que aponta para o rigor de Pannenberg ao optar pelo rigor especulativo como sendo uma alternativa válida para o pensamento cristão de interpretar de modo profundo as exigências essenciais do anúncio da fé.

O problema que ele se coloca agora é aquele anteriormente refletido por Bonhoeffer na prisão, como vimos, a pergunta sobre como ser ao mesmo tempo cristão e contemporâneo. Problema que se acentua quando se leva às últimas conseqüências o sentido de 'contemporâneo' que, para Pannenberg, é acolher em tudo a herança iluminista e da sua luta contra o princípio de autoridade em todos os campos, inclusive no campo da fé. O homem moderno, que quer também ser cristão, é aquele que submete à honesta crítica racional toda pretensa verdade. Neste ponto não há nada que torne inconciliável o Iluminismo e o cristianismo. Pelo contrário, a idéia de um homem adulto que não renuncia o uso do próprio juízo é anterior ao Iluminismo, nasce do princípio cristão de liberdade, liberdade que se funda na fé, enquanto esta coloca o homem em relação imediata com Deus, verdade absoluta. A razão aparece como a nova instância autoritativa da teologia, como foram a Escritura para Barth, e o ato arbitrário do homem para Bultmann. A teologia pensará, com Pannenberg, a partir de uma situação humana historicamente determinada e num proceder racional e coerente, humanamente e universalmente válido. A teologia não pode mais abandonar o campo da realidade concreta na qual o homem vive: a história. O significado da teologia de Pannenberg é, de fato, uma reviravolta da teologia, daquelas que partiam da palavra tanto de Barth quanto de Bultmann à teologia como história do Círculo de Heidelberg. Deve-se finalmente defrontar-se com os problemas colocados pelo Iluminismo, que submeteu à crítica a instância da autoridade da revelação: não é mais possível falar de uma revelação autoritativa (baseada na autoridade do revelante). As conseqüências para a pesquisa teológica são, sobretudo, duas: deve ser feita na história sob os cânones da racionalidade e confrontar-se com todo aspecto da realidade, com outras ciências, aquelas do homem, da história e da natureza.

Logo a Revelação não pode ser autodem demonstração ou autodeclaração apenas, mas uma autodeclaração compreensível, acessível a todos os homens de todos os tempos. E por fim, não é história como revelação, mas revelação como história, pois não é a história enquanto tal

que é revelação do absoluto, mas a revelação ocorrendo em fatos históricos, em fatos operados por Deus, em fatos que manifestam o sentido da história e o destino do homem. Em outras palavras: “a história normal, cotidiana, é o âmbito onde Deus exercita a sua ação libertadora”²⁰. Como programa, “a história é o horizonte mais abrangedor da teologia cristã. Toda pergunta e toda resposta teológica possuem seu sentido apenas dentro do quadro da história que Deus possui com a humanidade e através dela com toda sua criação, para um futuro, que, escondido ainda do mundo, já está, contudo, revelado em Jesus Cristo”²¹, é numa teologia entendida assim que é agora necessário ver o espaço da antropologia, este é o tema a que nos propomos, mas antes é preciso ainda ver se há sentido para uma antropologia dentro da teologia, ou melhor, para uma antropologia teológica.

3. O sentido de uma antropologia teológica

A partir do momento que o cristianismo caracteriza a ação de Deus como redenção, fica pressuposta uma imagem do ser humano: ser que precisa ser redimido. Em outras palavras, a teologia cristã funda, pelo que é, uma antropologia cristã.

A teologia do século passado não pôde afastar-se desta realidade, ao contrário, nunca como nas últimas décadas a antropologia influenciou tão diretamente a teologia. Tentando então resumir o caminho que levou a teologia do século XX a esta reviravolta antropológica, podemos justamente dizer que a teologia recente tem se caracterizado pelo binômio Deus-homem, como conclusão de um processo iniciado na

²⁰ J. DE TAVERNIER, “La storia profana come mezzo della storia della salvezza e di sventura”, 19. Ainda sobre a relação entre história profana e salvífica, diz Karl Rahner: “Se a historicidade de um homem – e em consequência também sua história concreta – é dimensão intrínseca e constitutiva do sujeito espiritual e livre, o problema da salvação, enquanto problema que se refere ao sujeito uno e inteiro em sua liberdade, não pode deixar de lado a história. É na história que ele deve realizar sua salvação, à medida que a encontra ofertada na história e nela a acolhe. Se a historicidade é um existencial do próprio sujeito, deve haver história da salvação e da não-salvação, pois o problema a salvação é uma proposta à liberdade, ou vice-versa; o que vem a significar o problema da salvação só se pode entender a partir dessa natureza da liberdade. Por isso a história da salvação e a história em geral devem em última instância ser coexistentes, mas afirmando isso, não queremos excluir genuína diferença entre as duas. Se o sujeito da salvação é histórico, a própria história é a história da dessa salvação – ainda que ocultamente e sempre a caminho de sua última interpretação”, K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, São Paulo, 1989, 57. Vale também Cf. J. MOLTMANN, *Teologia da esperança*, São Paulo, 2005, 105-114.

²¹ W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, 1975, 30.

modernidade²². De fato, com a gênese do “monopólio” do antropocentrismo moderno, também Deus passa a ser pensado a partir do homem e não mais do cosmo como na Antiguidade. Exatamente por que a física moderna não precisava mais de Deus como causa primeira, agora aparecia o homem como *onus probandi* da existência de Deus. Do mesmo modo a concentração do pensamento filosófico sobre o homem não podia passar sem influenciar a teologia²³.

Neste contexto se veem resgatados os temas principais de uma antropologia teológica: pecado e graça, a partir da mais antiga tradição veterocristã, passando por Agostinho e radicalizando-se em Lutero. O fruto deste processo foi o inevitável individualismo religioso e o pietismo, que caracterizaram, sobretudo, o protestantismo do século XIX, e que provocou, como vimos acima, a reviravolta teocêntrica de Barth.

No que toca à história não apenas do pensamento, mas também das outras vicissitudes humanas, pode-se somar a estes primeiros fatores o fim das guerras religiosas e da religião de estado dos séculos XVI e XVII. De fato, a partir deste momento via-se necessário uma fundamentação “humanamente e universalmente” válida para a religião: “na idade moderna o problema do humanamente-universalmente válido é o terreno no qual se decide a legitimidade das diversas concepções confrontadas, assim como na sociedade medieval este terreno era ofertado pela revelação cristã”²⁴. Isto passou a valer para tudo no campo

²² A radicalização do encontro entre teologia e antropologia foi levada às últimas conseqüências no campo católico por Karl Rahner e sua reviravolta antropológica que partia de uma leitura transcendental do ser humano como condição de possibilidade da própria autocomunicação de Deus. Colocando a antropologia no centro da teologia, Rahner mostrou que “o ‘antropocentrismo’ e o ‘teocentrismo’ da teologia não se contradizem, mas formam rigorosamente uma única e mesma coisa (expressa a partir de dois pontos de vista). Não é possível compreender um dos dois aspectos sem o outro. Em teologia o antropocentrismo não se opõe, então ao teocentrismo mais restrito; mas se opõe à opinião que faz do homem um objeto teológico particular ao lado dos outros (...) ou acredita poder dizer alguma coisa de Deus sem, ao mesmo tempo, falar do homem, ou ainda situa a ligação recíproca destas duas afirmações somente no plano da coisa e não já no próprio conhecimento”, K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, São Paulo, 1969, 13-14. Não apenas não há mútua exclusão entre antropologia e teologia, senão, para Rahner, é justamente no ser humano que se encontra o ponto de partida justo da teologia cristã, afinal só a partir das condições do homem de ouvir a autocomunicação de Deus é que se pode iniciar uma razoável compreensão deste que se revela e que continua sempre como Mistério diante do homem. Sobre esta questão ver também K. RAHNER, *A antropologia: problema teológico*, São Paulo, 1968.

²³ Sobre a influência da modernidade na teologia Cf. J. B. METZ, “La teologia e la fine del moderno”, *Concilium*, 1/1984, 38-47.

²⁴ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, 1987, 15.

teórico, inclusive para o ateísmo, por exemplo, de Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Logo, “a fé cristã e seu anúncio não podem manter a consciência da sua própria verdade se não reivindicar de modo plausível a sua universal validade”²⁵, e esta universalidade só será real se válida para todo ser humano, por sua vez, uma validade antropológica. “Na idade moderna a antropologia de fato, mas também por efetiva necessidade, se tornou o terreno sobre o qual a teologia deverá motivar as pretensões de validade universal para os seus enunciados”²⁶. Para isto a teologia não pode prescindir das contribuições da antropologia não teológica, numa apropriação crítica dos seus enunciados, utilizando teologicamente os fenômenos da natureza humana descritos nas disciplinas várias antropológicas.

Entre estas ciências antropológicas não teológicas, a teologia contemporânea vê-se na obrigação de colher criticamente as conquistas da biologia, da sociologia e da psicologia como ciências do homem, que, contudo, não conseguem alcançar a individualidade humana. Para isso urge também o reencontro com a ciência histórica, aquela que mais se aproxima da realidade concreta do ser humano.

“Também a teologia cristã é remetida hoje (...) à antropologia para provar a validade geral da fé cristã para o humano, embora essa base não seja suficiente para uma assecuração da verdade da idéia cristã de Deus e de sua revelação”²⁷. Para Pannenberg esta relação da teologia com as outras ciências é uma questão de direito, justamente por que apenas a teologia pode manter abertas as ciências especializadas, técnicas, humanas ou naturais, à verdade na sua totalidade, por ser a teologia que informa a estas outras ciências sobre a possibilidade de um sentido definitivo. Neste ponto nosso objetivo é só o de justificar como, para Pannenberg, este diálogo entre as muitas disciplinas científicas é válido, mais do que isso essencial, e não apresentar a dimensão epistemológica que passa sua obra²⁸.

Finalmente “a antropologia é importante para a teologia na medida em que esta, contrapondo-se à tendência, condicionada pelo secularismo, de apagar a temática religiosa do enfoque da investigação

²⁵ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 15.

²⁶ W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, 17.

²⁷ W. PANNENBERG, *Filosofia e teologia*, São Paulo, 2008, 326.

²⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Brescia, 1973. G. ACCORDINI, “Apologia del profilo scientifico”, in G. ANGELINI; S. MACCHI (Ed.), *La teologia del novecento*, Milano, 2008, 381-395.

das ciências humanas e da formação da teoria antropológica, deve insistir na relevância constitutiva da revelação de Deus e do seu reflexo na vida religiosa para a identidade do ser humano”²⁹. Em outras palavras, é a antropologia teológica que mantém racionalmente significativo no mundo de hoje um falar sobre Deus, tarefa por excelência da teologia; para Pannenberg apenas possível se respeitar o arcabouço “auto-revelação de Deus-homem-história” em todos os seus corolários. Eis o porquê da antropologia para a teologia.

4. A antropologia teológico-cristológica de Pannenberg

A sua antropologia vê na *abertura* o ser do homem e aqui acompanha Scheler, e fica próximo a Portmann, Gehelen e Landmann. “O homem, ao contrário do animal, não é ligado ao ambiente, mas aberto ao mundo”³⁰. Esta abertura se traduz em interrogação, o homem se apresenta como ser que pergunta: “a interrogabilidade do homem significa também, num sentido positivo, que o homem é um ser que se interroga acerca do mais além de si, que ultrapassa a si mesmo no seu interrogar”³¹, algo, pelo menos à primeira vista e pela terminologia muito semelhante à dimensão transcendental em Rahner. Sua abertura ao mundo se expressa na sua capacidade de perguntar e no processo ir cada vez “mais fundo”, e este aprofundar-se o homem o faz em referência a um fundamento, afinal a pergunta pressupõe a possibilidade de uma resposta: além do todo do dado factual, o homem se pergunta pelo próprio fundamento da realidade. Este fundamento se apresenta ao ser interrogante como realidade não objetiva, mas capaz de sustentar toda outra realidade e a própria vida. Aqui esta abertura ao mundo encontra sua potencialidade religiosa expressa como abertura radical: abertura a Deus, que é também abertura ao futuro³². E esta é uma das categorias

²⁹ W. PANNENBERG, *Filosofia e teologia*, 273-274.

³⁰ R. GIBELLINI, *Teologia e ragione, itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Brescia, 1980, 139. Cf. W. PANNENBERG, *A pergunta sobre Deus*, São Paulo, 2002, 29s.

³¹ W. PANNENBERG, *A pergunta sobre Deus*, 29.

³² A categoria “abertura do homem” tornou-se tema fundamental na filosofia e teologia a partir desta e de outras formas de entendê-la. O fato é que partindo de uma leitura diferente da constituição do homem, e conseqüentemente de sua subjetividade, muitos filósofos e teólogos encontraram na abertura o conceito ideal para falar do caminho mesmo do fazer-se homem, assim como da possibilidade de acolher a ação de Deus. Abertura, que abarca também a relação religiosa, pode ser definida, nas palavras de Rahner, como o que possibilita o homem colocar-se diante de si mesmo exatamente como produto do estar diante do que ele denomina mistério, “o homem torna-se pura abertura para este mistério e precisamente assim põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo”, K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 50.

fundamentais da teologia de Pannenberg: “a história revela Deus se for tomada não apenas no seu passado e no seu presente, mas no seu futuro, no qual somente essa se realiza totalmente”³³. O modo de ver o futuro é um dos pontos de maior afastamento entre Pannenberg, para quem o futuro é o pleno cumprimento do presente, com seu coetâneo Jürgen Moltmann, que vê no presente a superação do presente, enquanto sua negação.

Este futuro, então se dá no ser humano concreto como abertura; abertura que, por sua vez, se dá em confiança e esperança e nelas se sente capaz de vencer a morte, de atravessá-la numa vida plena, exatamente por que esta abertura é espera pelo futuro que se revela como o poder de Deus, seu amor criativo e salvador que perpassa toda realidade, dá sentido e determina.

A natureza do ser humano é então movimento para Deus, sua abertura radical, e isto se vive no mundo-história entre abertura e egoísmo, dignidade e miséria. Estar entre pólos distantes é o ambiente humano: viver no tempo destinado à eternidade, eis a história do homem. Se esta história o homem a vive como vocacionado para Deus, sua comunhão com Ele pode se ver antecipada imediatamente na sociedade. Pannenberg vê nas relações humanas, e por consequência sociais, a tradução mais clara do chamado à comunhão que a todo homem se dirige: “o futuro está defronte a cada presente e o estará também para uma sociedade futura e melhor”³⁴, em outras palavras, o que ainda não é tem força para gerar, já no presente, uma realidade nova de confiança, entrega e amor. Este pensamento, fortemente presente no autor, carrega uma enorme reserva escatológica, pois Pannenberg em momento nenhum deixa confundir o futuro a se realizar com seus sinais presentes.

Plenamente mergulhado no presente, mas essencialmente aberto ao futuro, o homem se apresenta como um ser que “está se tornando”, um ser histórico. Isto tira dele o peso do mito e torna real e cheia de sentido a mensagem cristã. Sua abertura ao futuro é já real e presente na ressurreição de Jesus, portadora de salvação, a qual consiste no atuar-se da abertura a Deus e no adequar-se à destinação do homem, que se atua na destinação de Jesus. Para Pannenberg a cristologia funda a

³³ A. BELLINI, *Introduzione all'edizione italiana di Cristologia, lineamenti fondamentali*, Brescia, 1974, 13.

³⁴ W. PANNENBERG, “Il Regno di Dio e il fondamento dell'etica”, In ID. *La teologia e il Regno di Dio*, Roma, Brescia, 1971, 130.

antropologia. Só em Jesus o homem sabe quem é, se conhece aberto ao futuro de Deus e aos outros homens e apenas em Jesus ele pode realizar esta destinação. “Jesus como revelação de Deus em força da sua ressurreição é visto como revelação do ser homem do homem, como revelação da destinação do homem à ressurreição e à comunhão com Deus, cumprimento de toda esperança humana”³⁵. A ressurreição é ‘antecipação’ do destino humano, aquilo que dá consistência a toda a história, pois se o sentido do ser está no seu futuro, na ressurreição está o sentido primeiro de Jesus e depois de cada homem. A ressurreição é então o fundamento da história inteira, passado, presente e futuro enquanto é o “cumprir-se antecipado da revelação definitiva do Deus de Israel”³⁶. “A partir da aparição e destino de Jesus, torna-se possível viver cada situação atual em sua constelação concreta, segundo a forma como dita situação aparece à luz do futuro de Deus e segundo, portanto, a forma de sua verdade definitiva”³⁷. A cristologia de Pannenberg, enquanto fé na ressurreição se dá como verdadeira fenomenologia da esperança.

A ressurreição deve então ser vista como fato histórico extraordinário, mas nem por isso menos real. Para Pannenberg a ressurreição tem de ser histórica. Histórico para ele vem a ser o fato expresso em linguagem, com relação a uma tradição e que responda a uma expectativa metafísica do ser humano. Logo, a ressurreição tem sua dimensão histórica garantida enquanto ela mesma é formulada como ressurreição dos mortos, dentro da tradição apocalíptica e resposta radical que compete ao ser humano como ser aberto ao todo. A ressurreição dá sentido à história, assim como a história dá sentido à ressurreição. “A aceitação de uma história universal que será plenificada no fim é, portanto, condição de possibilidade para se compreender a ressurreição”³⁸. Deste modo, a ressurreição de Jesus se torna a chave da teologia de Pannenberg e de toda história, e também a antropologia será lida à luz que vem do futuro que no terceiro dia se antecipou como realidade proléptica para toda humanidade.

Por fim, podemos dizer com Jon Sobrino que “Pannenberg é sem dúvida o teólogo que mais sistematicamente pretendeu uma concentração cristológica da teologia, pois de Cristo depende realmente o

³⁵ R. GIBELLINI, *Teologia e ragione, itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, 146.

³⁶ W. PANNENBERG, *Cristologia, lineamenti fondamentali*, Brescia, 1974, 467.

³⁷ W. PANNENBERG, *A pergunta sobre Deus*, 58.

³⁸ J. SOBRINO, *A fé em Jesus Cristo, ensaio a partir das vítimas*, Petrópolis, 2000, 48.

sentido da história e a possibilidade da verdade”³⁹. O artigo que vamos seguir mais abaixo, “fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, é a aplicação desta centralidade cristológica à antropologia teológica.

5. Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã

Pannenberg abre o artigo com a pergunta: “Necessita a antropologia de uma fundamentação cristológica?”⁴⁰. Antes da resposta, porém, ele prefere tornar patente a dependência, que se mostrou em todos os períodos, da cristologia em relação à autocompreensão do homem e de seus anseios, ou seja, da antropologia. De fato, foi o que se verificou sempre desde o período *helenístico*, que, preocupado com a divinização, gerou o conceito de Jesus-Homem-Deus; passando pelo pensamento *medieval* e sua moralidade vendo em Jesus o homem perfeito, e que chegou até o tempo *moderno* quando este viu a personalidade do homem em contraposição ao mundo da técnica e suas exigências, e em Jesus aquele que vive inteiramente do Tu divino do Pai e assim se contrapõe ao mundo como ser autônomo. Por um lado, o risco era ter na cristologia apenas uma ilustração das conquistas antropológicas, por outro, isso já apontava para a necessidade da antropologia de sempre se ver confirmada na vida individual de Jesus: Ele, de um jeito “indireto” se torna sempre o ponto de determinação da humanidade. Esquece-se, porém, de que “na pessoa de Jesus Cristo viu-se o ser humano encarnado e tornado possibilidade para todos os outros homens”⁴¹. O que deriva é a questão ainda sem solução: a necessária inversão para se ter a cristologia como fundamento da antropologia!

O problema aqui é se é papel da cristologia fornecer mesmo uma significação constitutiva para uma antropologia universal. Antes de tudo, pede-se de algo assim uma força de descontinuidade histórica, já que deve se apresentar universalmente válida. Mas no que toca a

³⁹ J. SOBRINO, *Cristologia a partir da América Latina*, Petrópolis, 1983, 50. Porém, a maneira mesma como Pannenberg desenvolve sua cristologia é rica de polêmicas; entre as críticas estão a carência de uma teologia da cruz, a falta de um papel teologicamente relevante para a história reveladora e antecipadora de Jesus de Nazaré, uma visão unilateral da teologia bíblica que prestigia a apocalíptica, a figura de uma esperança genérica e o desenvolvimento de uma hermenêutica histórico-explicativa e não transformativa. Sobre as críticas Cf. também J. SOBRINO, *Jesus, o libertador*, Petrópolis, 1994, 171s e J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia, 1982, 201.

⁴⁰ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, *Concilium*, 86 (1973), 732.

⁴¹ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 732.

humanidade de Jesus, ou de qualquer outro indivíduo, é possível prescindir desta dimensão? Pannenberg vê na história de Jesus não só a revelação de Cristo, mas uma contribuição definitiva para a evolução da compreensão do ser humano e de seus interrogativos sobre si mesmo.

A reflexão antropológica encontra seus moldes tradicionais na imobilidade do *pensamento mítico* com seu olhar sobre um acontecimento primordial e sua reprodução inalterada na experiência de todos os homens; ou no *pensamento filosófico* e sua preocupação pelo imutável. A *fé cristã*, por sua vez, apresenta o homem chamado à transformação: em Cristo o modelo de homem mudou, encontrou sua plenitude. É o que Paulo diz com a metáfora do velho e do novo homem. Para o apóstolo dos gentios é Jesus a imagem de Deus. Logo, a essência do homem se condensa na singularidade histórica do acontecimento salvífico, numa história da salvação. “A concepção cristã primitiva do homem como história dissolve o conceito filosófico de uma natureza humana essencial, invariável no tempo, na historicidade, ou melhor, no movimento desta história concreta”⁴². À unicidade histórica do evento salvífico de Cristo corresponde uma concepção do ponto inicial da história humana como pura abertura para uma determinação ainda não realizada, e por isso deduzida a partir apenas de Cristo. Em outras palavras, o ser humano em Jesus se reconhece como imagem de Deus, mas ainda por se realizar. Aqui entra em ação a categoria da *abertura*, base da antropologia moderna desde Scheler. O homem se percebe como ser aberto!

Com Jesus esta abertura se orienta para algo novo e que seria impossível sem ele. Jesus dá não apenas à história humana, mas a cada homem individualmente um novo horizonte. E isto não apenas como elaboração da teologia sistemática, mas como fruto amadurecido na antropologia teológica atual da mensagem bíblica em herança direta de Paulo e da teologia patrística.

De fato, a partir da história de Jesus tudo é determinado pelo seu destino e a realidade é vista a partir de seu futuro: as lentes para ver o homem e o mundo são agora aquelas escatológicas, antecipadas pela ressurreição.

Esta antecipação, porém, como mistério no sentido divino, já se deixa entrever de maneira objetiva na aceitação, por parte do homem hoje, da pessoa de Jesus, no acolhimento do Reinado de Deus e na prática do amor em meio aos irmãos. Esta aceitação se torna sinal específico da

⁴² W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 735.

mensagem de Jesus e ponto de “participação na própria realidade de Deus”⁴³.

Neste ponto a cristologia ganha importância fundamental na antropologia ao mostrar o ser humano como história que aponta para a salvação manifestada em Cristo, “com Jesus entrou algo novo no mundo vital do homem, algo que deu ao ser humano um conteúdo novo e inacessível de outra maneira e, com isto também uma nova finalidade”⁴⁴. Esta novidade é não apenas a vida e a imortalidade, como viam Paulo e os primeiros Padres da Igreja, mas, sobretudo, o convite à participação na vida divina que é amor. É aqui que o homem encontra o sentido da própria salvação.

Pannenberg critica a antropologia atual pela falta de referência ao “homem novo” como modelo da verdadeira humanidade, mesmo que o homem ainda não lhe seja ainda idêntico⁴⁵. Enquanto história orientada, é também história não realizada, mas se “realizando”. Logo, podemos dizer que esta novidade não substituiu espontaneamente a realidade do homem velho, mas vem ao mundo como algo a se historicizar na vida humana. “O novo homem de Deus, manifestado em Jesus Cristo, não entrou no lugar do homem velho, no sentido de fazer desaparecer completamente o primeiro e terrestre”⁴⁶. O homem nasce à maneira do homem velho, mas pela fé e pelo batismo, o agir do Espírito e do amor toma forma nele o homem novo. Aqui se entende que o homem é homem apenas enquanto unido a Deus, e isto é algo a se alcançar. Em imagens muito eloquentes foi o que testemunhou Bonhoeffer no início do seu “Discipulado”: a graça cristã, mesmo sendo graça custa um alto preço, o preço da vida do Filho de Deus, e precisa ser conquistada pela coerência de vida⁴⁷.

O que Pannenberg faz aqui, depois da constatação inicial é uma denúncia: a antropologia e as outras ciências interessadas no ser humano, a saber, biologia, sociologia e psicologia ao optarem por não enxergar o homem diante de Deus e o aspecto religioso tão determinante na estrutura humana, alcançam uma concepção apenas parcial do ser humano precisando ser completada pela teologia. Enfim o termo

⁴³ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 739.

⁴⁴ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 737.

⁴⁵ Sobre a falta da referência teológico-religiosa na antropologia, inclusive no seu elemento escatológico, Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, vol. 2, Brescia, 1994, 202-210.

⁴⁶ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 740.

⁴⁷ Cf. D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia, 1997, 27-41.

“homem” não pode ser visto como um ‘conceito’ a mais, mas indicativo de uma história em vias de realização.

A questão central passa a ser como entender *autonomia e liberdade* colocando o ‘conceito’ humano em dependência do seu encontro com o “conceito” de Deus? Antes de tudo, urge superar a idéia de liberdade como afastamento de impedimentos exteriores, assim se entenderia o homem livre por si, e para a efetivação desta liberdade seria suficiente remover agentes limitadores ao redor dele, quando na verdade o homem precisa ser libertado, pois este se faz no outro. E se faz de maneira não-alienada apenas no Outro que é Deus. Já não faz sentido, para Pannenberg, falar de auto-realização, autodeterminação ou autodesenvolvimento, todos estes conceitos pressupõem a identidade do sujeito, essa, por sua vez, é construída em encontro, sobretudo pelo encontro vivido na abertura ao *Reino*, ao *amor* e ao *futuro* antecipado na ressurreição. A sua determinação, o homem não a tem em si mesmo, mas a encontra fora de si e só nisso pode ser livre.

Em Jesus o homem novo não se coloca como simples oposição ao homem velho, mas como destino de todo homem. Ele, enquanto vive para Deus, realiza o sentido da história de todo ser humano, afinal “é este além-de-si-mesmo que marca a compreensão cristã da liberdade”⁴⁸ e isso se conhece pela história de Jesus confirmada pela sua ressurreição. “Para Jesus, o centro além-de-si, a partir do qual vivia, era o Deus que vem, o Pai. Na sua autodiferenciação em relação a Deus e seu futuro, era Jesus, no cumprimento da sua missão, um com Deus. Esta é a origem histórica e a norma permanente daquilo que hoje é chamado personalidade do homem, no sentido de que o indivíduo não é a pessoa apenas por si mesmo, mas como um eu contraposto a um tu”⁴⁹. E nesta relação o tu co-humano não pode comunicar ao homem sua personalidade, pois somente como abertura radical ao Tu de Deus o homem pode se realizar enquanto homem. A individualidade de todo homem se dá nesta abertura-diferenciação do Tu divino, enquanto este “está determinado à conformidade com a imagem de Deus, manifestada na unidade de Deus e homem em Jesus Cristo”⁵⁰.

Por fim podemos ainda dizer, que “compreender mais o Cristo é compreender mais o homem e junto deste a história inteira e o mundo”⁵¹,

⁴⁸ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 747.

⁴⁹ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 747.

⁵⁰ W. PANNENBERG, “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, 748.

⁵¹ A. BELLINI, *Introduzione all'edizione italiana di Cristologia, lineamenti fondamentali*, 39.

ou, como disse o Magistério da Igreja no Vaticano II, “somente no mistério do Verbo encarnado encontra verdadeira luz o mistério do homem”⁵², pois Cristo, fundamento da antropologia, é muito mais, é fundamento de toda realidade que toca a humanidade e que, por sua vida e sobretudo por sua ressurreição, “não cria em nós um tipo de ser humano, mas o próprio ser humano”⁵³, o homem só é humano de fato enquanto imagem de Deus vinculado à imagem perfeita que é Cristo; fora desta lógica é ele desumano!

6. Questões abertas a partir da história e o fim da inocência da teologia

A história com Pannenberg pôde finalmente ser vista elaborada num discurso teológico-sistemático como campo da revelação divina. Logo, ela é tida como tema da teologia exatamente por que a dimensão teológica da história, enquanto categoria revestida de “transparência da revelação”, é dado que se impõe pela relação de Deus com os homens; portanto, é fruto da ação mesma de Deus na história. Reconhecer este papel da história, e mais, aceitar que a própria revelação se dá como história, é aprofundar-se nas conseqüências de toda ação divina, mas, sobretudo na encarnação do Verbo. Partindo das premissas do dado revelado que, como sintetizou o Concílio de Calcedônia, Aquele que é “consubstancial ao Pai segundo a divindade” se faz “consubstancial a nós segundo a humanidade”⁵⁴, chegamos à conclusão que tirar da revelação seu aspecto histórico ou da história sua “transparência revelatória”, é tirar algo mesmo do significado e sentido da escolha de Deus pela humanidade no seu Filho Jesus; exatamente porque encarnação do Verbo quer expressar o real acolhimento, por parte do Filho divino, das condições da humanidade, sua fragilidade e precariedade, marcas da concretude histórica; enfim, fazer-se carne não é um revestimento extrínseco do divino, mas aponta a condição mesma do ser do Filho na história. Em Jesus, Deus assume uma história individual e dá sentido a todo conjunto da história.

Doador de sentido à história, Jesus se faz seu Senhor. De fato, desde o início os cristãos o reconheceram como Senhor da história e a apocalíptica cristã das primeiras comunidades é testemunho eloqüente disto. A teologia de Pannenberg vê exatamente neste ponto um dos mais importantes de sua elaboração: com a ressurreição Jesus se apresenta como meta da história, lhe apresenta seu futuro, lhe dá significado,

⁵² *Gaudium et Spes*, 22.

⁵³ D. BONHOEFFER, *Resistência e submissão*, 489.

⁵⁴ DENZ, 301.

exatamente por executar seu fim⁵⁵. Há, porém, uma questão que permanece aberta, aquela que toca o desenrolar da história até o tornar-se presente do futuro esperado. Dito de outro modo, mesmo sendo interpretado pela Palavra, o devir histórico como se apresenta concretamente é capaz de comunicar ao homem um sentido? Não se aceitaria muito mais facilmente a história se ela fosse vista sob o prisma do aleatório e do insensato a partir dos fatos sem explicação? Como conciliar a idéia de um Senhor universal da história com o esvaziamento dos padrões dos relacionamentos humanos e a perda do sentido positivo do papel do passado? Mais, como conciliar este senhorio com os gestos históricos que ameaçam os homens? São perguntas que surgem da impressão de que a história é conduzida quase sempre pelo absurdo da violência e não pelo seu contrário. Não é aqui o lugar onde estas perguntas acharão respostas exaustivas, mais importante é talvez lembrar que a ameaça à integridade humana compromete também a idéia e a própria possibilidade de um Deus, Senhor da história, benigno e misericordioso, e que isto assume proporções ainda maiores quando é fruto de uma história social marcada pela injustiça. Numa estrutura assim, a teologia deve sem dúvida oferecer uma séria reflexão sobre a história, mas, sobretudo orientá-la àquela acerca da “vulnerabilidade divina”, como disse Moltmann, tentando dar aos cristãos as bases teórico-proféticas do anúncio e da denúncia na esperança de que “quando a humanidade enfim reconhecer a destruição que pode produzir, quando rejeita totalmente o seu Criador (...), quando reconhecer tal rejeição como uma perversão e não como afirmação da liberdade humana, pode dar-se que esteja surgindo uma nova fase da consciência humana”⁵⁶. Enfim, se “a revelação se dá indiretamente na história”, como vimos, como esta revelação se dá numa história que se aprofunda na miséria?

Não só. Com a emergência da subjetividade na modernidade e acima de tudo pelo contexto individualista da pós-modernidade, a questão sobre o sentido universal da história, como desenvolvida por Pannenberg, radicaliza-se naquela pelo sentido da história individual, em outras palavras, a pergunta gira ao redor da possibilidade de o dado da revelação dar sentido à vida e à história do indivíduo e não apenas do seu conjunto. Como vimos, a pretensão de validade universal da fé e do anúncio cristão exigem um discurso que fale de realidades “humanamente e universalmente” válidas, logo que possam atingir a

⁵⁵ Cf. W. PANNENBERG, *Cristologia, lineamenti fondamentali*, 247.

⁵⁶ J. PAWLIKOWSKI, “L’Olocausto e la teologia contemporanea”, *Concilium*, 5/1984, 94.

todos os seres humanos, não apenas o conjunto dos homens, mas cada um dos seus fragmentos. Partindo das questões de Pannenberg no artigo apresentado acima, podemos chegar à conclusão que se o homem desenvolve sua própria humanidade à imagem de Cristo é necessário agora salvaguardar esta imagem e pensar em como isso pode se dar, por exemplo, nos milhões de indigentes do nosso continente. Se “teologia e antropologia se encontram numa relação de mútua troca”, é o que diz Moltmann muito próximo daquilo que sentimos de Pannenberg⁵⁷; é necessário dizer à teologia a situação concreta dos homens na história, e é preciso que ela lance sobre esta luzes que possibilitem encontrar seu sentido, que aponte aquilo que no presente contradiz o futuro anunciado na ressurreição, e finalmente ajude os homens a reconhecer em tudo isto a revelação de Deus e a revelação do próprio homem.

É então responsabilidade da teologia mostrar a força interpretativa da Palavra, sempre mais “ameaçadora e ameaçada”⁵⁸, única capaz de dar ao homem de hoje o sentido de sua história; e este encargo ela realiza enquanto membro humilde da Igreja que deve responder, a partir de sua confissão de fé, às situações apresentadas pelo tempo presente. Se este tempo, como dissemos, é marcado pela impressão do absurdo e pelo enraizamento no individualismo, a teologia ajuda a Igreja a comunicar ao mundo que o senhorio de Cristo não é absolutamente ameaçado pelos aspectos de provisoriedade e ambiguidade da história, pelo contrário, justamente o caráter transitório e ambíguo do presente lhe tira qualquer possibilidade de dizer uma palavra definitiva sobre o sentido da história, o que fica reservado a Jesus Cristo em sua ressurreição, e só a ele compete falar de sentido. É justamente pela irregularidade da história no seu caminho para a realização do futuro que o homem pode ver só em Jesus, como evento proléptico, o sentido de todo o tempo⁵⁹.

A missão cristã então continua, isso porque o presente está grávido de conseqüências e tirar dele seu compromisso em traduzir historicamente o Reino, humanizando à luz de Cristo cada homem, é justamente negar o sentido da história, é fazer o caminho contrário àquele escolhido por Deus em Jesus. Comprometer-se com a história, com seu presente enraizado no seu futuro, eis a escolha de Jesus, eis a escolha do cristão, eis o que fará do homem ser plenamente humano. Então terminamos sabendo que os cristãos devem permanecer diante de

⁵⁷ J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, 313.

⁵⁸ J. MOINGT, *O homem que vinha de Deus*, São Paulo, 2008, 26.

⁵⁹ Sobre o sentido da história, cf. Ch. DUQUOC, *O único Cristo*, São Paulo, 2008, 49s.

Deus como homens que assumem a provisoriedade e a precariedade do tempo, que se responsabilizam por transformar o presente, quando algo nele contradiz sua meta, e sabem abandonar-se confiantes ao dom do futuro; e só assim é possível reconhecer Jesus, Senhor da história.

Referências Bibliográficas

- ACCORDINI, G. *Wolfhart Pannenberg*, São Paulo, Loyola, 2006.
- ANGELINI, A. – MACCHI, S. (ed.). *La teologia del novecento*, Milano, Glossa, 2008.
- BALTHASAR, H. VON, *Teologia da história*, São Paulo, Fonte, 2005.
- BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*, São Paulo, Sinodal, 2003.
- _____. *Sequela*, Brescia, Queriniana, 1997.
- DE TAVERNIER, J. “La storia profana come mezzo della storia della salvezza e di sventura”, *Concilium*, 4/1991.
- DUQUOC, Ch. *O único Cristo*, São Paulo, Paulinas, 2008.
- GIBELLINI, R. (Org.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*, Aparecida, Santuário, 2005.
- _____. *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1992.
- _____. *Teologia e ragione, itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Brescia, Queriniana, 1980.
- GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*, São Paulo, Loyola, 2000.
- MACKINTOSH, H. R. *Teologia moderna*, São Paulo, Fonte, 2004.
- METZ, J. B. “La teologia e la fine del moderno”, *Concilium*, 1/1984.
- _____. *Sul concetto della nuova teologia politica*, Brescia, Queriniana, 1998.
- MOINGT, J. *O homem que vinha de Deus*, São Paulo, Loyola, 2008.
- MOLTMANN, J. *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1982.
- _____. *Teologia da esperança*, São Paulo, Loyola-Teológica, 2005.
- MONDIM, B. *Os grandes teólogos do século XX*, São Paulo, Paulus-Teológica, 2003.
- PANNENBERG, W. “Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã”, *Concilium*, 86 (1973).
- _____. (Org.), *Rivelazione come storia*, Bologna, Dehoniane, 1969.
- _____. *A pergunta sobre Deus*, São Paulo, Sinodal, 2002.
- _____. *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, Queriniana, 1987.
- _____. *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia, Morcelliana, 1991.
- _____. *Cristologia, lineamenti fondamentali*, Brescia, Morcelliana, 1974.
- _____. *Epistemologia e teologia*, Brescia, Queriniana, 1973.
- _____. *Fé e realidade*, São Paulo, Sinodal, 2004.
- _____. *Filosofia e teologia*, São Paulo, Paulinas, 2008.
- _____. *La teologia e il Regno di Dio*, Roma, Brescia, 1971.
- _____. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1975.
- _____. *Teologia sistematica*, vol 2, Brescia, Queriniana, 1994.
- RAHNER, K. *Curso fundamentl da fé*, São Paulo, Paulus, 1989.
- _____. *Teologia e antropologia*, São Paulo, Paulinas, 1969.
- SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1983.
- _____. *A fé em Jesus Cristo, ensaio a partir das vítimas*, Petrópolis, Vozes, 2000.
- _____. *Jesus, o libertador*, Petrópolis, Vozes, 1994.

- SUSIN, L. C. (Org.), *Teologia para outro mundo possível*, São Paulo, Paulinas, 2006.
- TRACY, D. *A imaginação analógica*, São Leopoldo, Unisinos, 2006.
- VANZAN, P. – SCHULTZ, H. J. (Org.), *Lessico dei teologi del secolo XX*, MySal/Supplemento, Brescia, Queriniana, 1978.
- WILLEMS, B. *Introduzione al pensiero di Karl Barth*, Brescia, Queriniana, 1966.
- ZAHRNT, H. *Alle prese con Dio, la teologia protestante del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1969.
- 39) ZEUCH, M. *A Teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg*, 2ª. parte, São Leopoldo, Unisinos, 2006.

*Prof. Dr. Evaristo Marcos
Doutor em Teologia pela PUG/Roma.

*Prof. Ms. Judikael Castelo Branco
Mestre em Filosofia pela Univ. Federal do Ceará