

A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte

Manfred Zeuch

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano III – Nº 20 – 2006

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dármis Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 2ª parte¹

Manfred Zeuch

Breve recapitulação

Na primeira parte deste estudo, refletimos sumariamente sobre a situação da teologia nos debates acadêmicos e universitários na Europa e no Brasil². Concluímos este ponto com um deslumbramento em relação às possibilidades futuras que se oferecem à teologia no debate público em nosso país – contrastando com a situação europeia –, desde a abertura da área para o reconhecimento governamental como área autônoma para formação de graduação e pós-graduação.

Recapitulando os grandes marcos da teologia protestante do início do século XX, – as teologias hermenêu-

tica e dialética de K. Barth e R. Bultmann, – apresentamos o projeto de W. Pannenberg, que vem se contrapor às escolas dominantes, com uma nova visão hermenêutica, fundada em específico trabalho exegético e filosófico – tendo como eixo o conceito de história universal –, e direcionada ao objetivo de uma maior legitimação pública da teologia e da fé cristã, no diálogo interdisciplinar.

Pannenberg traz a questão de Deus ao debate público e científico, procurando neutralizar o caráter privativo e iniciático que a fé e a teologia cristã pareciam ter adquirido depois das investidas do liberalismo racionalista contra elas – Barth e Bultmann, tentando subtrair a teologia ao debate científico e trazendo-o ao domínio seja de

¹ Este texto é fruto de diversas pesquisas efetuadas entre 1997-2003, e parcialmente publicado na revista *Theophilos*. Na oficina realizada no *Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI*, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos (São Leopoldo, RS, 25 de maio de 2004), foi apresentado um resumo da matéria aqui tratada. Esta é a segunda parte do texto.

² O autor refere-se à 1ª parte do seu estudo, publicada no n. 19 (ano III, 2006) do Cadernos Teologia Pública sob o título *A teologia na Universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte*

uma fé baseada em autoridade primordial, heterônoma, seja de uma fé subjetiva compreendida na visão existencialista. O apanhado da biografia e obra de W. Pannenberg, na primeira parte do texto, tentam demonstrar o caminho do pensamento e do projeto desta teologia que se volta ao espaço público acadêmico, dirigido às ciências e ao entendimento do homem moderno com pressupostos científicos e filosóficos revisitados. Este é o desafio deste programa, nascido nos anos 1960, para o novo século. No presente texto, continuamos apresentando sua proposta hermenêutica e teológico-sistemática, baseada em um conceito inovador de revelação e centralidade do mistério de Cristo e sua ressurreição, passando a discutir a publicidade e cientificidade da teologia sob um prisma pannenbergiano. Concluímos com um pensamento sobre a relação da teologia a um só tempo com a academia e com a Igreja, e sobre a contribuição que a teologia tem a dar na universidade. A obra de Pannenberg, que globalmente culminou no fim do século XX com a publicação de sua *Teologia Sistemática* (que também está sendo traduzida para o português) após quarenta anos de intensa atividade universitária e pública, certamente traz inúmeros elementos de provocação para a continuação do debate no novo século em que vivemos.

4 A tese pannenbergiana: revelação história

4.1 “A revelação é história”

A idéia segundo a qual a revelação é muito mais um evento histórico do que um conjunto de doutrinas e ensinamentos divinamente autorizados, não é peculiar a Pannenberg. Mas é que Pannenberg explorou esta idéia com uma ênfase que lhe é própria. E esta ênfase é a chave de toda a sua teologia.

A revelação como doutrina

Já foi dito que o conceito de “revelação” teve um papel central na teologia moderna, um papel até exagerado. Isso especialmente devido ao grande número de embaraços e dificuldades que surgiram por causa dele. Podemos fazer um paralelo na história da teologia: no período da ortodoxia protestante do século XVII, deu-se uma ênfase exagerada à inspiração verbal e ao aspecto proposicional ou afirmativo da revelação.

Na verdade, o problema aqui é a autoridade: autoridade na revelação. Aceitar uma afirmação por autoridade não é nada irracional ou ilógico. Todo o dia, esta-

mos fazendo isso. Ao aceitarmos o diagnóstico ou receita médica, fazemo-lo por termos todas as razões para crer que o médico é competente e qualificado. Existem procedimentos de testes confirmados que permitem estabelecer a competência deste tipo de autoridade.

A coisa é bastante diferente quando se trata de uma reivindicação absoluta de autoridade, ou seja, quando uma autoridade não testada e que não se pode testar, reivindica obediência absoluta – o que não é incomum na religião. Em nome da revelação, foi essa a reivindicação feita no século XVII para afirmações bíblicas e doutrinais, e é essa que ainda se faz em nossos meios confessionais.

Entretanto, em larga escala, considera-se o apelo à autoridade absoluta de afirmações reveladas como um *problema* para a “racionalidade responsável”. Nesse florescimento da razão autônoma, conhecido como Iluminismo, no século XVIII, essa visão categórica da autoridade dogmática caiu sob uma crítica muito severa. O conceito da revelação como verdades comunicadas divinamente, verdades inquestionáveis, infalíveis, foi atacado de todos os lados – pela ciência, pela filosofia e, talvez especialmente, pela nova ciência histórica. Kant escreveu em 1798: “o teólogo bíblico mostra que Deus existe porque ele falou na Bíblia... Mas não é nem possível, nem legíti-

mo para o teólogo bíblico como tal, afirmar ou estabelecer que Deus mesmo falou de fato na Bíblia. Isso é uma questão de história” (*Werke, Der Streit der Fakultäten*, W. Weischedel, p. 285). Na verdade, essa visão autoritativa de revelação verbal nunca sobreviveu realmente às críticas do Iluminismo, a não ser naqueles círculos que se qualificam de fundamentalistas tanto no catolicismo quanto no protestantismo.

Uma das características muito apreciadas de Panzenberg é o novo vigor intelectual com que ele retoma a racionalidade crítica do Iluminismo. Ele não pede quaisquer tratamentos especiais para a teologia e faz da crítica histórica, que parecia ser o maior inimigo da teologia, o seu aliado.

Como surgiu seu conceito de revelação como história? Precisamos aqui dar mais uma volta no tempo para o século passado. Para contradizer o conceito de revelação compreendido como um corpo de doutrinas divinamente autorizadas, surgiram duas tendências no século passado.

A revelação como automanifestação de Deus

Por um lado, Schleiermacher identificava a revelação com a automanifestação de Deus na experiência reli-

giosa. O que evidentemente tende a diluir-se em várias formas de subjetivismo. Por outro lado, o filósofo alemão Hegel concebia a revelação como a automanifestação do Absoluto. E Karl Barth, do qual já falamos, retomou essa concepção, embora de uma maneira muito diferente, a concepção da revelação como automanifestação de Deus (Deus não revela coisas, ele revela a si mesmo).

Pannenberg, consciente desta história na teologia, retoma a discussão nesse ponto. Pannenberg respeita profundamente Schleiermacher, mas rejeita o seu subjetivismo e sua concepção subjetivista da revelação. Ele a rejeita com base na afirmação de que a fé não pode gerar a si mesma. Ela deve ser causada por um evento externo. Por essa razão, também rejeitou a interpretação existencialista que Bultmann faz dos eventos de revelação e salvação do Novo Testamento. Ele considera que Bultmann está numa linha de sucessão no subjetivismo de Schleiermacher.

Pannenberg já prefere a posição de Barth, segundo a qual a revelação é a automanifestação de Deus nos *eventos históricos*, mas tem sérias reservas, porque, para Barth, o meio principal da automanifestação de Deus é a “palavra” de Deus. Nem sempre fica claro se Barth designa com isso as Sagradas Escrituras, a segunda pessoa da Trindade, ou a palavra pregada, ou todas as três de uma vez. Em muitos contextos, parece evidente que Barth

compreende a palavra de Deus como uma proposição (afirmação) autoritativa, autojustificante, ou que se autentica a si mesma, estando então sob o fogo da crítica do Iluminismo.

Já falamos de Fuchs e de Ebeling, da escola pós-bultmaniana. Eles chegam mais perto de uma compreensão histórica da revelação quando a descrevem como a automanifestação de Deus no evento da palavra (Word-event, Wortgeschehen).

A revelação como evento

Pannenberg propõe uma compreensão profunda, conseqüente da revelação como uma *automanifestação de Deus na história*. Revelação **é evento histórico**. É evento histórico interpretado como uma “ação divina”. A origem desta compreensão de revelação se encontra na religião de Israel. O povo de Israel experimentou, vivenciou sua própria história como uma automanifestação de Deus, que era fiel para com eles. Ele os guiou através do mar vermelho, libertando-os do Egito. Ele os guiou para a terra de Canaan. Ele os guiou nas batalhas contra seus inimigos e lhes deu vitória. Ele os levou cativos para a Babilônia para purificá-los pelo sofrimento, para voltar e redimi-los em seguida.

Hermeneuticamente, a *objeção* possível é a seguinte, e talvez a mais difundida na teologia moderna: essas afirmações não impedem a concepção da revelação como afirmações e doutrinas. Deve-se distinguir entre eventos históricos e a *interpretação* destes eventos, ou seja, a interpretação que os israelitas fazem desses eventos. As interpretações resultam em doutrinas, afirmações de fé. É assim que o método histórico-crítico tem abordado relatos da ação de Deus na história de Israel. Essa abordagem tem caracterizado décadas, mais de um século de teologia universitária.

Pannenberg **contradiz frontalmente essa objeção**. (Obs: não quer dizer que ele rejeite o método histórico-crítico como tal. Nós talvez devamos compreender melhor as nuances possíveis na abordagem histórico-crítica.) Ele ataca a abordagem hermenêutica que *separava* radicalmente o **evento** histórico e o **significado** ou **interpretação** do evento. Pannenberg concorda que se possa descrever essa diferença de maneira abstrata, mas não na prática. O que é crucial para toda a sua teologia, seu método, sua hermenêutica, é que o significado, **o sentido dos eventos é inerente aos eventos**. Não existe para ele, como para outros teólogos ou historiados positivistas, as *bruta facta*. Os simples fatos não são possíveis, mas são abstrações puras. Não existem concreta-

mente no mundo. Os fatos e os eventos sempre são vividos num contexto no qual eles têm um significado. A análise que separa um fato do seu sentido só vem da reflexão subsequente. Pannenberg introduz, no entanto, uma reflexão histórica ampla, global, ao invés de fixar a atenção em fatos isolados.

O evento que se torna o objeto do interesse do historiador é isolado, escolhido por ele no curso mundial de acontecimentos. Por quê? Porque esse evento tem um aparente significado, importância. É sua significância que torna esse fato uma unidade que se destaca do mar dos acontecimentos. O historiador pode estar enganado quanto ao seu significado. Ele pode estar enganado quanto ao tipo de evento ou fato que ele representa. Para averiguar ou corrigir sua visão sobre esse significado, ele não deve tentar isolar os *bruta facta*, meros fatos, do seu contexto de interpretação. Antes ele procurará aumentar o campo de investigação do sentido do evento. Por exemplo, ele pergunta pelos motivos dos autores do documentário que ele está usando. Ele liga o evento àquilo que ele sabe do contexto cultural do tempo em que ocorreu. Ele leva em consideração a diferença entre esse contexto original e o contexto contemporâneo. Isso altera a sua perspectiva e fá-lo talvez perceber o sentido do evento de outra maneira. Ele procura um quadro maior de re-

ferências no qual ele pode unir as duas perspectivas no mesmo campo de foco.

Nessa maneira de ver o relacionamento entre o fato e o significado no evento histórico, Pannenberg se refere, por exemplo, entre outros, a R. G. Collingwood. Segundo Collingwood, os eventos têm um lado “interno” e um lado “externo”. O lado interno de um evento é o significado que ele tem em todo o seu contexto para aqueles que o vivenciaram.

Assim, os significados nos eventos são sempre um significado *para alguém*. Pannenberg concorda com isso. Quando ele diz que os significados são inerentes aos fatos, ele não está insinuando que estes fatos têm uma existência metafísica para si sós, independente de todo e qualquer contexto. Pelo contrário. Vamos citar Pannenberg da sua primeira obra, *revelação é história*:

Os eventos naturais que estão envolvidos na história de um povo não tem significado fora da conexão das tradições e expectativas nas quais vivem os homens. Os eventos da história falam sua própria linguagem, uma linguagem de fatos. no entanto, essa linguagem só é compreensível no contexto das tradições e expectativas nas quais os dados eventos ocorrem.³

Mas a interpretação faz parte do próprio evento. Não é alguma coisa externa a ele. O desenvolvimento da interpretação faz parte da história deste evento e é um fator essencial na sua continuidade com o resto dos acontecimentos do mundo.

Aqui se pode encontrar mais uma dificuldade: que o mesmo evento pode ter diferentes sentidos para diferentes pessoas. Não se deve então concluir que o sentido do evento não passa de algo subjetivo e que de maneira alguma é inerente aos eventos em si? Não! Pannenberg mantém, com razão, que existem métodos racionais e objetivos pelos quais se pode confrontar diferentes interpretações que reivindicam veracidade. Por exemplo, nós podemos corrigir nossa visão de um significado inerente a um evento, fazendo referência às expectativas nas quais surge a descrição dele. Corrige-se uma série de interpretações a respeito do descobrimento do Brasil. Já se abandona a idéia de que o descobrimento do Brasil tenha sido um acaso. Há outros elementos, como o próprio Tratado de Tordesilhas, que permitem acertar a interpretação do descobrimento do Brasil e afirmar que Portugal, que cientemente mandou Cabral atravessar o Atlântico, já sabia da existência de terras brasileiras seis anos antes.

³ PANNENBERG, p. 152 da versão inglesa.

Agora, o fato de nós reconhecermos a legitimidade dessas tentativas de correção da interpretação de eventos históricos implica a afirmação de que *existe* uma interpretação correta que nós tentamos achar. O conceito de Pannenberg, segundo o qual o significado é inerente ao fato histórico, é legítimo e correto. Com isso Pannenberg dá um passo fundamental para a teologia do século XX, porque **restabelece o método histórico como instrumento de legitimação da fé que se baseia em fatos e não em interpretações**. Vejam, é o caminho oposto ao de Bultmann: para ele, uma certa concepção do método histórico-crítico (vou explicar mais tarde por que uma certa compreensão) levou a fé cristã a esconder-se atrás da subjetividade da fé existencial de cada um, porque aquele método era como uma patrula arrasadora que esmagava tudo o que era sobrenatural, por exemplo.

Pannenberg acredita que, mesmo quando a descrição de eventos é feita por material tradicional-histórico (as escrituras) que diz ser o significado desses eventos a auto-revelação de Deus, o método para se verificar essa reivindicação é o método histórico-crítico. (Mas como eu disse, Pannenberg critica o método histórico-crítico tal como fora pensado pelos antigos liberais como E. Troeltsch). A história que supostamente é uma revelação

divina, tem de ser estudada na sua continuidade com o resto da história. Para Pannenberg precisamente os mesmos métodos científicos aplicados à história secular devem sê-lo à história da salvação ou da revelação divina.

À luz do que foi dito, como a história de Israel pode ser interpretada como a auto-revelação de Deus?

Vejamos: aquilo que é realmente novo, contingente, imprevisível – e é isso que distingue a história da natureza – suscita a pergunta pela fonte criativa, que gera esse novo que começou a existir, ou seja, que força geradora está por trás da coisa nova que veio a existir? Assim como coisas novas que surgiram na vida interior do pensamento e da imaginação suscitam a pergunta por Deus (o que é estrutural na existência do homem.), assim também acontece na vida exterior da história: os acontecimentos novos suscitam a pergunta pela fonte geradora deles. Evidentemente podemos fugir desta questão ou pergunta crucial, afirmando que todo evento, não importa o quanto ele é novo e inesperado, só pode ser explicado por suas causas antecedentes, o que não deixa de ser um tipo **moderno de dogmatismo**. Um dogmatismo ideológico que eliminaria a noção de revelação por resistir a toda real novidade ou unicidade. Podemos também fugir da questão de Deus quando surge daquilo que é realmente novo e imprevisível na história,

quando atribuímos essa novidade a um simples acaso, o que seria uma forma moderna de irracionalismo. É de perguntarmos se é possível até conceber um conceito de acaso absoluto....

Mas certamente não é irracional considerarmos a possibilidade de que tal novidade possa ser uma influência criativa de um poder que transcende as leis do mundo palpável e observável, e cuja maneira de funcionar está velada aos nossos olhos. Tal visão, com efeito, poderia ser considerada simples mitologia se não estivesse sujeita a certos procedimentos de verificação, de teste, mas um tipo de teste bem determinado: por exemplo, a interpretação do Êxodo do Egito como um ato do Deus de Israel suscitou certas expectativas. E, na medida em que a história subsequente confirmou estas expectativas, a interpretação estava correta. E, de fato, a experiência subsequente de Israel foi tal que, para aqueles que a vivenciaram ela parecia 1) *confirmar a fidelidade de Jawé para com seu povo, mas também* 2) *exigia uma constante revisão e aprimoramento da sua compreensão desta relação de Deus com seu povo.*

As expectativas que surgiram com eventos significativos, foram expressas nas tradições de Israel como

promessas de Jawé. A confirmação sempre ambígua destas expectativas veio a ser conhecida como o cumprimento. Assim a religião de Israel tornou-se a religião de promessa e cumprimento. Mas Pannenberg nunca admitiu que esses termos favoritos da teologia bíblica (promessa e cumprimento) exercessem sua tão conhecida mística. Eles não podem escapar ao controle do julgamento histórico sóbrio e escorregar para o domínio da credulidade mitológica ou do conhecimento gnóstico secreto.

E é por causa disso que Pannenberg rejeitou o tradicional esquema de promessa e cumprimento, porque o considera equívoco em alguns aspectos. Ele prefere falar da “história das tradições”. Ele acredita que isso explica melhor a maneira como um evento, que é vivenciado como estando “cheio de promessas”, muitas vezes é transformado em seu significado no curso da história, de maneira que a promessa venha a ser interpretada mediante seu cumprimento e que “a interpretação pode estar cheia de surpresas mesmo para o profeta”.⁴

Então temos até a impressão de que Pannenberg pretende tratar metodologicamente a questão do sentido da história de Israel da mesma maneira como se trata o

⁴ *Basic questions of theology* vol. I. p. 27. Cf. também ZEUCH, 1997, 52 et seq. quanto à questão de promessa e cumprimento.

sentido da história do descobrimento do Brasil, por exemplo. Ou a história da autocompreensão dos USA, ou da Rússia, ou da França no curso da história. E é o que ele faz. Ele contrasta fortemente com outros teólogos modernos que enfatizaram o caráter histórico da revelação como a automanifestação de Deus.

Voltando a Barth e Brunner uma geração antes: eles enfatizaram a particularidade histórica da manifestação da *Palavra* de Deus como o evento salvífico. Mas para ambos o acontecimento redentor, 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” (*Urgeschichte*). 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 ocorrido em Jesus Cristo. Mas ele se refere a essa distinção duvidosa e ambígua dos alemães entre *Historie* e *Geschichte*. Ele toma a *Historie* 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 e o significado ou interpretação. Ela leva a marca de um dualismo neokantiano. Ela divorcia o real conteúdo dos eventos da revelação, - ou seja, a verdadeira história de Israel e de Jesus, - do seu significado que ele considera como uma mera revelação da estrutura existencial autêntica da existência humana.

Para Bultmann, os resultados da pesquisa histórica na vida de Jesus, sejam positivos ou negativos, não têm significância teológica, em última análise. Ele divorcia o *das* do *was* na história, ou o *that* do *what*. Ele escapa da história, em última análise, para entrar em verdades gnósticas, atemporais, abertas ao iniciado existencialmente, mas fechadas aos outros.

Oscar Cullmann é um teólogo que mais se assemelha à posição de Pannenberg tão historizante. Cullmann tem um conceito da *Heilsgeschichte*, a história da salvação. Mas Pannenberg e outros consideram a sua posição como mitológica e aistórica, porque ele faz uma separa-

ção entre uma fatia da história, incluindo Israel, Jesus e a igreja cristã, do resto da história. Essa fatia especial da história deve ser abordada com atitudes e métodos especiais. É preciso alinhar-se com esta história, pessoalmente, para compreender o seu significado.

Pannenberg critica indiretamente a posição de Cullmann, quando critica Karl Löwith, discípulo de Cullmann: “Ele não compreende que a história da redenção não é supra-história, mas por causa da sua tendência universal ela é necessária – e essencialmente inclui todos os eventos.”⁵ Ele continua e conclui: “se existe outro método paralelo ao método histórico, método melhor e mais frutuoso para se ter certeza sobre eventos passados, o resultado só pode ser um colapso geral do método histórico.”⁶

Mas se os eventos da revelação têm significado no mesmo sentido de qualquer outro evento, surge a questão: significa isso que os teólogos devem tornar-se meramente historiadores?

Pannenberg, na verdade, tem uma maneira de transformar historiadores em teólogos, e teólogos em his-

toriadores: segundo ele, o método e o interesse do historiador e do teólogo são exatamente o mesmo. A única diferença é que o historiador está tipicamente interessado em interpretar os fatos em relação a uma área ou período específicos ou limitados. O teólogo também está interessado na automanifestação do Deus universal na história.

Ele somente está interessado em eventos e períodos específicos na medida em que eles iluminam o sentido de toda a história.

A história universal não é um conceito popular entre historiadores profissionais. Eles o vêem mais como um tema de especulação do que como uma pesquisa firme e histórica. Pannenberg, porém, replica a isso que todo e qualquer juízo feito por um historiador sobre o significado de eventos é feito na base de algumas premissas, mesmo que muito vagas e rudimentares, sobre o que significa e o que é a história humana em geral. E é nesse sentido que, no dizer de Pannenberg, cada historiador é de certa forma um “cripto-teólogo”.

⁵ Basic questions, vol I, p. 32.

⁶ Id., ib., p. 38.

4.2 O evento de Jesus Cristo ressurreto como eixo universal proléptico de conhecimento da realidade

Não vou entrar na questão do contexto apocalíptico de Jesus e na especificidade da sua mensagem, embora seja primordial, para compreender o significado da ressurreição de Cristo, segundo Pannenberg. Vou entrar diretamente na questão central, ou seja, a ressurreição em si. Essa questão tem suscitado grandes e acirrados debates entre teólogos, pois Pannenberg também mantém uma posição *sui generis* para um cientista da universidade alemã. Ele mantém não somente a historicidade, mas também, **conseqüentemente**, a verificabilidade científica desta historicidade.

A posição de Pannenberg, sujeita a ataques de um certo historicismo e de uma certa filosofia, concorda com as mais primitivas e fundamentais camadas da tradição cristã quando coloca tal ênfase na ressurreição de Cristo. “E, se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados” (1 Co 15, 17).

Pannenberg compreende a ressurreição de Cristo num contexto inseparável deste evento: a expectativa apocalíptica. O que significa o sentido da ressurreição no contexto da apocalíptica judaica? Esse significado é totalmente definitivo. Ou seja, com base no foco da apocalíp-

tica judaica, só se pode concluir que, se Jesus foi ressuscitado dentre os mortos, o fim do mundo já começou. Para os contemporâneos judeus de Jesus, na medida em que eles compartilhavam a expectativa apocalíptica, a ressurreição de Jesus **não necessitou de interpretação**. Se tal coisa ocorreu, essa coisa fala por si. O sentido dela está evidente e não necessita de explicações. Sabidamente a tradição apocalíptica falava de uma ressurreição geral. Ela não predizia algum antegosto desta ressurreição geral. Mas se esse evento ocorreu com Jesus, ele só podia ser interpretado como um antegosto da ressurreição geral.

Assim interpretado, o evento se enquadrava inteiramente nas predições e afirmações anteriores de Jesus. E isso só podia significar que a revelação final da glória de Deus, de sua justiça e de sua constância, que estava destinada a acontecer no fim dos tempos, já está antecipada em Jesus Cristo. Traduzido em conceitos gregos, isso significa que Jesus é idêntico com o Logos divino. É por esse caminho que a cristologia, como doutrina da divindade de Cristo, emerge ou origina-se da ressurreição compreendida no seu contexto apocalíptico.

Além disso, é preciso colocar o conceito da ressurreição dos mortos numa perspectiva correta antes de entrarmos no problema histórico de maneira aberta e obje-

tiva. Pois, quando se aborda a questão histórica sobre a ressurreição de Jesus com uma compreensão errônea do seu significado ou sobre a base da premissa segundo a qual mortos não ressuscitam, toda a pesquisa, todo o questionamento está prejudicado de saída.

A teologia contemporânea advoga que a ressurreição, no contexto da apocalíptica judaica, deveria ser claramente distinguida do conceito da *imortalidade da alma*. E nesse sentido Pannenberg está em sintonia com grande parte da teologia contemporânea. É de opinião geral de que tudo o que diz respeito à busca do cristianismo por uma compreensão do que está por trás ou além da morte, tudo isso foi profundamente influenciado pelo conceito grego da imortalidade da alma. Entre as escolas de filósofos gregos, havia os materialistas que acreditavam não passar o homem de um aglomerado de átomos, e os filósofos metafísicos acreditavam na composição de corpo e alma. Com a morte, a alma separa-se do corpo e vive eternamente. Este conceito foi mantido e alimentado especialmente por Platão, que considera a alma imortal porque ela é de caráter intelectual, e sendo assim, tem afinidades com idéias eternas e conseqüentemente não está sujeita a mudanças. Também trazia o argumento de que uma vida corporal era muito pouco para que a alma atingisse um padrão

moral satisfatório. A idéia da migração das almas existe na filosofia grega. Pannenberg, como outros teólogos, atualmente, considera que a influência forte deste conceito impediu a correta compreensão e apreciação do *conceito bíblico da ressurreição*. O conceito grego da imortalidade da alma tornou-se incompreensível e incrível para o homem moderno, afirma Pannenberg. E, em conseqüência, ele conclui que o resultado disso é que o conceito bíblico da ressurreição também tornou-se incompreensível e incrível sem que se tentasse compreendê-lo mais de perto ou dar-lhe ouvidos. É então como um *preconceito* do homem moderno: como a imortalidade da alma é rejeitada, deve-se também rejeitar a idéia da ressurreição. Pannenberg tentará dissociar as duas coisas.

Por que o conceito grego tornou-se inadmissível? Primeiro, porque o homem compreende agora o seu mundo como um *processo* que está ocorrendo nele, e não tanto como um substrato imutável (o que é, aliás, também a concepção grega do mundo e do tempo). Segundo, porque a fisiologia e ciências afins tornaram a idéia de uma alma vivendo separadamente do corpo virtualmente inconcebível. (Certos críticos acreditam que Pannenberg é bastante unilateral e fraco neste argumento, baseando-se somente em elementos sociológicos e

científicos. Dizem que a rejeição do conceito grego se faz especialmente por elementos filosóficos...).

Entretanto, Pannenberg acredita que, uma vez que se distinguiu e separou claramente o conceito judeu da ressurreição do conceito grego da imortalidade da alma, a ressurreição pode ser considerada não somente como credível, mas como relevante para o homem moderno. Em primeiro lugar, ele não separa o corpo e a alma, mas fala da *ressurreição do corpo*. Isso em si não seria mais credível em si, se não fosse um outro aspecto, ou seja, não se deve compreender isso de um modo grosseiramente mitológico no sentido da revivificação de corpos apodrecidos e mofados como esses filmes de horror. Pannenberg considera o conceito da ressurreição basicamente simbólico, e aqui se deve compreender simbologia de maneira diferente do que numa oposição dialética entre “simbólico e real”. Antes de julgarmos o pensamento de Pannenberg quanto à sua concepção do caráter simbólico da ressurreição, precisamos ouvir seus argumentos.

Segundo ele, a *metáfora* básica nessa simbologia é a figura do “acordar-se do sono” (*ístemi* = levantar-se, acordar-se = os que estão deitados ou dormindo). Pan-

enberg se pergunta o que a metáfora do acordar-se simboliza. Nós só conhecemos a metáfora, e não conhecemos a realidade. Cito Pannenberg: “A experiência familiar do acordar-se e do levantar-se do sono serve como parábola, paradigma para o destino **completamente desconhecido** que aguarda os mortos”⁷.

Damos atenção às palavras *completamente desconhecidas*. Deve-se compreender bem em que sentido a experiência da ressurreição é completamente desconhecida: é porque não temos experiência direta da ressurreição e por isso não temos recursos por meio dos quais poderíamos descrevê-la ou imaginá-la realmente. Mas ela não é desconhecida no sentido de que não pudéssemos dizer nada a seu respeito. De outra maneira, não saberíamos como aplicar a metáfora do acordar-se do sono. Não saberíamos o que seria considerado como evidência a favor ou contra a verdade ou nossa afirmação a respeito desta verdade.

Pannenberg considera que os traços principais da realidade da ressurreição são conhecidas pelas graças ao **contexto apocalíptico no qual emerge**. A ressurreição é entrada na salvação. Por isso não é vida diminuída, mas vida aumentada, intensificada. Para fazermos afir-

⁷ PANNENBERG, 1964, p. 74.

mações com sentido definitivo sobre a ressurreição, não precisamos saber que *forma* terá esse **aumento** de vida, essa intensificação da vida. Nós só precisamos ter a esperança e certeza de que reconheceremos essa realidade como **intensificação** da vida, quando entrarmos nela. É nesse sentido que a metáfora do acordar-se do sono é aplicada. É uma transformação total (1 Co 15,35ss), no entanto, a **identidade própria** é preservada. É o cumprimento da esperança e da abertura que o homem tem para coisas que vão além de seu mundo. E participação da eternidade de Deus e no seu futuro reinado proclamado por Jesus. A promessa dessas coisas suscita expectativas que serão cumpridas ou não-cumpridas. A verdade ou falsidade dessas afirmações sobre a ressurreição na apocalíptica judaica repousa em última análise sobre isso. É importante para não acusarmos Pannenberg de relativizar a verdade e de negar que possamos fazer afirmações.

No tocante a essa salvaguarda, o conceito de Pannenberg sobre o caráter simbólico da ressurreição tem um valor apologético no mundo moderno: Por que a apocalíptica é tão dificilmente aceita no mundo de hoje? Porque é estranho ao estilo moderno de pensamento e imaginação. O essencial, contudo, não são as imagens da

apocalíptica em si, que, em última análise, são expressão de um tempo e de uma cultura. O essencial é que a apocalíptica judaica teve um papel fundamental quando revelou ou desvendou à humanidade essa **abertura infinita do homem** para coisas além do seu mundo, para o que lhe transcende, o que é a **característica distinta** e identificativa do homem. Assim, mesmo sendo característico do judaísmo, a apocalíptica corresponde a algo que é **universalmente humano**. Por isso seu significado essencial não é alheio a nenhuma cultura. Viver como um ser que está aberto a coisas que vão além do mundo significa **esperar** coisas além deste mundo. A forma do pensamento apocalíptico corresponde, assim, à forma da verdadeira existência humana. Essa conclusão é antecipada na visão apocalíptica de Daniel em que a consumação do reino de Deus é simbolizada por “um como o filho do homem”, contraindo com os animais ou as bestas que o precederam. Assim, para recebermos a mensagem cristã, é necessário que nos coloquemos dentro do paradigma apocalíptico de pensamento, para reconhecer sua validade universal⁸.

Um conhecimento de Jesus que obtivemos com o modelo de pensamento apocalíptico, pode ser expresso

⁸ GALLOWAY, 1973, p. 74.

ulteriormente em outros modelos de pensamento, como, por exemplo, na cristologia grega do *Logos*. Entretanto esse conhecimento não pode ser **iniciado** por outros modelos de pensamento, porque a apocalíptica pertence ao próprio evento de Cristo, é o contexto deste evento e, portanto, é a forma na qual seu significado está inerente a esse evento.

A questão histórica da ressurreição de Jesus

O teólogo precisa estar em condições de abordar esse assunto sem a premissa de que “os mortos não ressuscitam”. Há dois fatos aparentes com os quais podemos começar:

1) As histórias de ressurreição nos foram transmitidas ou legadas pela tradição das escrituras.

2) Desde os mais antigos períodos dessa tradição, a ressurreição de Jesus nos é apresentada como o fundamento decisivo para a fé.

Muitos tentaram reverter esta relação e colocar as histórias da ressurreição como um produto da fé da igreja primitiva (Bultmann). Pannenberg rejeita essa posição com base histórica, ou com argumentos históricos. Ele sustenta que existem evidências claras de que os discípulos tenham abandonado Jerusalém desesperados depois

da crucifixão de Jesus. Não existe maneira de explicar o surgimento da sua fé se não for por um evento posterior que tenha iniciado esta fé.

Por isso, diz Pannenberg, uma abordagem histórico-crítica nos força a reconhecer que algum evento objetivo, que foi qualificado por testemunhas como “a aparição de Jesus”, tenha ocorrido. É claro que não se pode subestimar o fato de que a mente humana tem capacidade de gerar fé e credence de sua própria fonte interior, o fato de que ilusões podem ser tomadas por realidade (basta citar os exemplos do surgimento do mormonismo, dos testemunhas de Jeová). Assim, esse argumento não é suficiente. Pannenberg, todavia, traz outros argumentos. Um deles é a antiguidade da tradição. As tradições que falam da ressurreição como 1 Co 15 são de data bastante anterior, e têm a forma de uma tradição já bem cristalizada. Ou seja, as evidências das fontes escriturísticas, das testemunhas pré-escriturísticas, são contemporâneas ao acontecimento da morte de Cristo. O fato de os testemunhos estarem tão diluídos no tempo e no espaço fala contra a suposição da subjetividade e do caráter delirante das visões do ressuscitado. A comunicação histórica não se enquadra na natureza dos testemunhos e dificilmente pode ser usada como hipótese.

Estudiosos da teologia de Pannenberg têm se dividido aqui. Entretanto é importante ouvirmos a opinião seguinte: diante da revisão pannenbergiana das evidências da ressurreição de Cristo, se essa ressurreição não fosse vista através dos óculos da premissa segundo a qual esse evento é impossível em si, as evidências históricas examinadas mediante um uso rigorosamente crítico dos documentos seria convincente. E para qualquer pessoa sadiamente racional, sinceramente imbuída do espírito científico de busca da verdade da realidade. É por essa razão que é necessário e importante entrarmos no paradigma de pensamento apocalíptico do judaísmo tardio. Dentro deste paradigma de pensamento, a ressurreição dos mortos não é um evento impossível ou improvável em si, mas é um evento *esperado*.

Pannenberg afirma: “quando se fala da ressurreição de Jesus, a espera da ressurreição dos mortos já tem de ser pressuposta como uma verdade que é dada por tradição ou antropológicamente ou que ela está estabelecida filosoficamente”⁹. Essa evidência não estabelece a verdade da ressurreição de Jesus acima de qualquer dúvida. Considerada, porém, à luz das expectativas ineren-

tes no seu próprio contexto, ela fornece motivo para uma fé racional e, por conseguinte, para uma fé que confia com esperança nas promessas de Deus.

Pannenberg também argumenta com a realidade do **túmulo vazio**. Esse é considerado como um empreendimento bem mais difícil e os argumentos como bem menos convincentes. Por exemplo, temos de responder ao fato de Paulo não haver mencionado tanto esta evidência na sua apologética da ressurreição de Cristo. Pannenberg responde a isso simplesmente que a causa é o fato de o túmulo vazio nunca ter sido de muita relevância para o apóstolo Paulo como argumento. Críticos acham esse argumento pannenbergiano muito fraco, mas Pannenberg está consciente de que o caso aqui é mais frágil e que a evidência crucial da faticidade da ressurreição são as aparições do ressuscitado, e que a validade dessa tradição é independente do fato do túmulo vazio. Poderíamos dizer que o túmulo vazio é um estágio que toma o segundo plano com as próprias aparições de Jesus em carne e osso. Se ele apareceu tantas vezes, o túmulo tem de estar vazio. Isso também é racional e lógico.

⁹ Id., ib., p. 81.

A ressurreição e a divindade de Jesus

Quanto à questão da divindade de Jesus, Pannenberg tenta resolver certos problemas levantados pela ciência histórico-crítica tradicional. Segundo ela, no passado, houve muitas tentativas de situar a doutrina da divindade de Jesus na vida terrena, pré-pascal de Jesus. A dificuldade aqui é que a igreja antiga teria tendência de ler sua própria teologia na vida pré-pascal de Jesus e de pôr sua própria teologia nos lábios de Jesus. Isso significa, na ciência histórico-crítica, que toda reivindicação que Jesus faz da sua condição divina aparece primeiramente como suspeita. Além disso, é considerado difícil reconciliar tais reivindicações com a consciência verdadeiramente humana. Em vista destas dificuldades metodológicas, outros, como Bultmann, tentaram achar a fonte da doutrina da pessoa de *Cristo na fé da igreja antiga* como já foi mencionado, pelas razões ditas, é difícil imaginar uma fé e seus conteúdos, surgindo por geração espontânea.

Pannenberg afirma ou sugere que a fé na divindade de Cristo deve ser diretamente deduzida ou relacionada à ressurreição, e esse argumento merece muita atenção. Parece evidente, mas Pannenberg não afirma simplesmente, ele argumenta o porquê, e aí está uma dife-

rença de sua teologia, por exemplo, para com certas abordagens que se faz no luteranismo chamado confessional. O argumento de Pannenberg é mais plausível que todos esses outros, pois ele não fundamenta a doutrina da divindade de Jesus sobre um elemento subjetivo, restrito à fé de maneira que quem a possui a possui, e quem não a possui, não pode reconhecer essa divindade. Pannenberg fundamenta isso sobre um aspecto exterior ao homem, sobre um **fato** ocorrido na história. Seu argumento explica de maneira adequada o surgimento dessa fé na divindade de Jesus e porque essa fé teria colorido tanto as narrativas feitas da vida terrestre de Jesus. Segundo alguns críticos, esse argumento tem o atrativo de deixar aberta a possibilidade de Jesus ter tido realmente um *status* divino, e ao mesmo tempo de ter tido, na sua vida terrena, uma consciência verdadeiramente humana, e as limitações humanas inerentes ao ser homem. Isso desmistifica aquele Jesus de Nazaré sobre-humano que, muitas vezes, se tem na mente, essa imagem de híbrido divino-humano, sobrenatural, e ajuda a compreender certos relatos que falam dessa limitação de Jesus (por exemplo, sua rejeição maciça em Nazaré, sua “incapacidade em fazer milagres lá etc.). Se essa posição resistir ao exame ou teste crítico, ela pode resolver muitos problemas que se tem abordado na cristologia.

O argumento de Pannenberg parece ser bastante simples, como ocorre seguidamente em sua teologia, mas, de fato, ele é ao mesmo tempo complexo e sutil. Para abordá-lo, deveríamos lembrar o que ele diz sobre revelação como história. A revelação é compreendida como a automanifestação (autodesvendamento). Essa revelação é indireta. Deus é manifestado por meio de sua ação na história. Deus, porém, não pode ser completamente revelado na história até o fim da história, porque o futuro sempre está aberto, e outras novidades radicais sempre são possíveis. A apocalíptica chega à noção da totalidade e da “completude” da história. Nessa completude ou cumprimento ou fim da história, a glória de Deus será totalmente revelada. Esse fim ou completude da história inclui a ressurreição geral dos mortos. Esse é o único contexto no qual a tradição judaica concebe e considera a ressurreição. Portanto, quando Jesus ressuscita dos mortos, não há outra opção senão a de considerar esse evento como um *antegosto* ou *antecipação* do fim. **Por isso a automanifestação de Deus está completa em Jesus Cristo, ressuscitado e glorificado.**

Mas onde a automanifestação está completada, ela deve ser um evento *epafax*, vamos dizer: uma vez por todas. Toda revelação subsequente significaria que a primeira estaria incompleta. Por isso o evento tem de ser

único. Além disso, onde a automanifestação está completa, deve haver real identidade da pessoa revelada e o meio revelador. De outro modo, o meio faria sombra à auto-revelação e esta não seria completa. Deve haver, pois, uma real identidade entre Deus e o Cristo ressuscitado, que é instrumento desta revelação final. Assim a doutrina da encarnação deriva, depende do reconhecimento de Jesus como a revelação final de Deus. E isso emana de um reconhecimento da realidade de sua ressurreição como acontecimento histórico e do reconhecimento do significado desse evento no contexto apocalíptico. Essa ordem de conhecimento (ordem epistemológica) não pode ser invertida.

Como já disse e vamos ver ainda, entra aqui a **retroação**. Se essa é a *ordo cognoscendi*, a ordem do conhecimento, qual é, então a *ordo essendi*, a ordem do ser, de Cristo? Se a ressurreição foi o momento em que Jesus foi definitivamente *reconhecido* como filho divino de Deus, é esse também o momento em que ele se tornou filho de Deus?

Pannenberg fundamenta-se sobre passagens como 1 Co 1,3-4. Sem dúvida, a ressurreição é e foi considerada como o passo crucial na manifestação de sua relação com o pai. Mas Pannenberg sustena que “a ressurreição tem um força retroativa para a atividade pré-pascal de

Jesus”.¹⁰ Por isso não seria correto dizer que Jesus não era filho de Deus até o momento de sua ressurreição.¹¹ Para compreendermos bem o pensamento de Pannenberg com respeito à retroação aplicada à doutrina da divindade de Jesus, vou citá-lo da sua cristologia:

A idéia segundo a qual Jesus teria recebido sua divindade somente depois da sua ressurreição é insustentável. Vimos [na discussão prévia] que o caráter da confirmação da reivindicação pré-pascoal de Jesus está ligado à ressurreição, que tem um poder retroativo. Jesus não se tornou simplesmente algo que ele não tinha sido antes, mas sua reivindicação pré-pascoal foi confirmada por Deus. Essa confirmação, a manifestação da “filiação divina” de Jesus através de Deus, é a novidade que o evento da páscoa trouxe. No entanto, como confirmação, a ressurreição tem uma força retroativa para a atividade pré-pascoal de Jesus, que, tomada em si mesma,

ainda não era reconhecível como autorizada divinamente, e sua autorização ainda não tinha sido estabelecida definitivamente. No entanto, isso foi revelado na sua legitimação divina à luz da ressurreição de Jesus. A idéia de que um acontecimento tenha força retroativa é familiar da terminologia legal. Ordenanças ou leis podem ser consideradas como tendo força retroativa. **Mas tal concepção é estranha ao pensamento ontológico corrente.** Contudo, o que foi dito aqui não envolve somente alguma coisa única que diz respeito ao acontecimento de Cristo, que seria ontologicamente incompreensível e, por conseguinte, reduzido a uma simples asserção, mas envolve uma questão de relevância ontológica universal. Claro que esse aspecto da essência permaneceu escondido na tradição filosófica grega, porque para o pensamento grego tudo sempre foi em sua essência o que é. No entanto, para o pensamento que não procede de um conceito de essência que

¹⁰ Id., ib., p. 135.

¹¹ Ele assim argumenta: “Vielmehr bleibt die Bedeutung seiner [Jesu] Geburt abhängig von der Geschichte seines irdischen Weges. Erst im Rückblick von dessen Ausgang läßt sich sagen, um wessen Geburt es sich da in Wahrheit gehandelt hat, nämlich um die Geburt des Gottessohnes. Das ist nicht nur eine Frage der erst nachträglichen Erkennbarkeit eines Sachverhaltes, der an und für sich von Anfang an feststeht. Für keinen Menschen steht seine personale Identität von Geburt an fest. Vielmehr zeigt sich und entscheidet sich erst im Gang einer Lebensgeschichte und im Rückblick von ihrem Ende her, wer der ist oder war, an dessen Geburt man sich im nachhinein erinnert. Auch wenn dann gesagt werden kann, daß dieser Mensch von Anfang an diese ganz besondere Person gewesen ist, bleibt die Wahrheit einer solchen Aussage doch an die Ereignisse der späteren Geschichte dieser Person gebunden. So ist auch im Falle Jesu die besondere Identität seiner Person gebunden an den Weg seiner Geschichte und besonders an deren Ausgang in seiner Passion und im Ostergeschehen. Nur im Lichte dieses Ausgangs der Geschichte Jesu läßt sich darum sagen, daß schon das von Maria geborene Kind Jesus der Messias und Gottessohn gewesen ist”, 1991, p. 342.

transcende o tempo, para o qual a essência de alguma coisa não é aquilo que permanece na sucessão das mudanças, mas antes para o qual o futuro está aberto no sentido de que ele trará de maneira imprevisível novas coisas [...] – para um tal pensamento **somente o futuro decidirá o que é alguma coisa**. Então, a essência de um homem, de uma situação, ou mesmo a essência do mundo em geral ainda não pode ser percebida daquilo que agora vemos. Somente o futuro vai decidi-lo (defini-lo). Ainda está para ser mostrado que será da situação do homem e do mundo, no futuro. Não é um caso especial ou excepcional, que a essência de Jesus foi estabelecida retroativamente da perspectiva do fim de sua vida, da sua ressurreição, não somente para nosso conhecimento sobre isso, mas no seu ser. Se Jesus não tivesse ressuscitado d'entre os mortos, teria sido decidido que ele também não havia sido um com Deus previamente. Mas por sua ressurreição está decidido, não somente no tocante ao nosso conhecimento, mas no tocante à realidade, de que Jesus é um com Deus e retroativamente de que ele também já foi um com Deus anteriormente ¹².

Então tem-se atribuído a Pannenberg a característica de revolucionar um tanto a concepção vigente sobre o ser. Podemos dizer até que ele propõe ou elabora

um sistema ontológico totalmente novo em alguns parágrafos.

Considera-se que esse pensamento tenha paralelos semelhantes na filosofia grega e que soa familiar para nós também, que muito herdamos do pensamento grego. Por exemplo, podemos dizer que o pinhão já contém em si a essência da araucária. Esse sentido familiar, porém, segundo o qual dizemos que uma coisa está em essência naquilo em que vai tornar-se, é excluído por Pannenberg.

Vamos avançar na análise para compreendermos o que Pannenberg tem em mente. A maneira tradicional de compreender a cristologia nesse ponto tem sido que, apesar de o evangelho dizer que o menino Jesus crescia em estatura e graça diante de Deus e dos homens, a divindade estava nele como uma potencialidade a ser desenvolvida com sua humanidade.

Bem, Pannenberg considera que a linguagem legal da qual ele fala no texto citado, não fornece muita ajuda. É verdade que leis têm, às vezes, uma força retroativa. Mas esse tipo de legislação opera por meio de **decreto**. Ela pode determinar um *status* legal, mas não pode determinar *status* ontológico. Por exemplo, um es-

¹² PANNENBERG, 1964, p. 135-6.

tado ou governo pode legislar e decretar que a humanidade de gente negra é diferente e separada da humanidade de gente branca. Entretanto, graças a Deus, isso não altera os fatos, a realidade. Esta legislação não determina a humanidade essencial e igual de negros e brancos. No caso teológico, todavia, se poderia argumentar que nesse caso se trata de um decreto divino e não humano. Um decreto divino é diferente: ele tem poder criativo. Por isso ele pode determinar um estado ontológico de maneira retroativa. É evidente que se precisa reconhecer uma verdade, se levamos em consideração, por exemplo, a noção da eleição da graça e do decreto eterno de Deus, mas colocado assim, isso representa mais um supranaturalismo que não se enquadraria no Novo Testamento e na teologia de Pannenberg. Além disso, a questão não é a do estado de uma pessoa ou tipo de pessoa, mas da ontologia em geral. Pannenberg não está pleiteando uma ontologia especial para o acontecimento de Jesus Cristo. Ele não pede tratamento especial para o caso de Cristo.

O pensamento de Pannenberg sobre a força retroativa da ressurreição tem sido defendida por certos críticos da seguinte maneira:

O primeiro elemento que confirma a exatidão da argumentação de Pannenberg é lingüístico: existem certos atributos aplicados à pessoa na totalidade de sua existência e sua identidade no tempo. Se nós dissermos “o maior reformador da história da Igreja nasceu em 10/11/1483”, seria insensato alguém responder que isso não é verdade porque nessa data ele ainda não era um reformador. Nós nem discutiríamos com esse tipo de réplica. Quando muito, nós explicaríamos a natureza desse tipo de atributo, ou seja, ele se aplica a uma pessoa à luz da totalidade de sua identidade e vida.

O atributo de ser o Cristo é por excelência dessa natureza. Falar que Jesus está se tomando Cristo é uma contradição. Pannenberg vê isso claramente: “A luz que cai da ressurreição sobre o Jesus pré-pascal, envolve toda a sua pessoa”¹³.

Segundo, precisamos ter em mente que a pergunta pelo estado de Jesus como Cristo é uma pergunta por sua relação eterna com Deus. *A doutrina pannenberiana do tempo e da eternidade* é de fundamental relevância. De acordo com essa sua concepção, existe um sentido no qual a totalidade do tempo está presente para Deus que tem uma vida real no tempo, mas não como

¹³ Id., ib., p.141.

nós experimentamos o tempo. O tempo nunca é uma limitação para Deus. Ele não está excluído do passado e do futuro como nós. Na manifestação final da verdade de Deus, a ressurreição de Jesus vai coincidir com o seu nascimento. Tanto na sua ressurreição como em seu nascimento, é na antecipação desse tempo final que ele é o Cristo. É a relação de Jesus para com Deus que faz dele o Cristo, não sua relação conosco. Por isso, é na perspectiva divina no tempo que a relação entre a existência pré-pascoal de Jesus e sua existência pós-pascoal deve ser entendida.

Em terceiro lugar, nós talvez tenhamos que abandonar, nos libertar da influência da metafísica grega, especialmente platônica, se quisermos compreender e apreciar o pensamento de Pannenberg. Lembremos do seu artigo *Was ist Wahrheit*, em que ele expõe dois elementos de fundamental importância para o sentido retroativo da ressurreição. Ele destaca a diferença entre o ponto de vista grego e hebreu sobre a verdade. Para os gregos, a verdade é algo escondido atrás das aparências mutáveis das coisas. Para os hebreus, a verdade é algo que acontece. Para os primeiros um acontecimento no tempo não pode ter força constitutiva para a essência eterna de alguma coisa; para os segundos, pode. Se o hábito mental hebraico tem validade superior, e Pannen-

berg acredita que tem, então tem sentido se nós dizemos que a ressurreição de Jesus tem uma força constitutiva para todo o curso de sua história e existência no tempo.

No mesmo artigo, ele argumenta que a verdade, na medida em que ela é acessível a nós pela história, sempre é relativa ao horizonte finito de nosso ponto de vista, e por ele limitada. É somente no fim da história que a verdade sobre tudo o que aconteceu, será finalmente estabelecida. Jesus, em sua ressurreição, é a antecipação desse fim da história. Por conseguinte, sua ressurreição tem uma força constitutiva para a verdade que pode ser dita não somente de sua vida pré-pascoal, mas sobre todos os acontecimentos do mundo.

Essas considerações não eliminam de modo nenhum as dificuldades que acompanham a doutrina pannenbergiana do sentido cristológico da ressurreição, mas elas a fazem ser mais razoável.

Dissemos antes que é típico de Pannenberg tentar apresentar uma ontologia totalmente nova em alguns parágrafos. Na verdade, sua estrutura mental, racional histórica o dissuadem de argumentar sobre temas explicitamente metafísicos (com exceção do seu livro *Metaphysik und Gottesgedanke*). Ele prefere deixar que a novidade dos seus conceitos metafísicos desabrochem indiretamente na estrutura de seu discurso mais concreto sobre a

história e o mundo. Se temos isso em mente, a exposição do sentido ontológico da ressurreição para a vida histórica de Jesus não será somente aqueles poucos parágrafos em que trata diretamente, explicitamente do assunto. É o conteúdo de quase tudo o que ele tem escrito. Ele próprio permanece consciente dos problemas ainda não resolvidos, das dificuldades que rodeiam sua nova proposta cristológica. Na introdução de sua obra cristológica ele diz:

Com certeza eu estou longe de supor que o problema central estaria suficientemente esclarecido pela abordagem da teologia da história. Antes, as discussões cristológicas nesse livro apontam em cada estágio para as implicações ontológicas e epistemológicas que necessitam de uma discussão própria ulterior¹⁴.

A contribuição primária de Pannenberg, assim se reconhece no mais das vezes, está na descoberta de um novo método teológico. Por isso boa parte do seu trabalho é essencialmente programática. Ele esboça novas soluções para os principais problemas em teologia. Apesar da publicação recente de sua obra sistemática, o trabalho de elaborar e de testar essas soluções ainda está por ser feito. Sua teologia ainda precisa ser digerida, testada,

aplicada. Por causa da forma como ele conjugou o método histórico-crítico (compreendido de sua maneira) com métodos sistemáticos, é bem provável que esse trabalho vai ser feito por equipes de teólogos e pesquisadores, e não tanto por indivíduos, a exemplo do que aconteceu com o círculo de Heidelberg e da publicação do primeiro livro, em que Pannenberg cooperou com estudiosos de várias disciplinas.

Então suas considerações sobre o sentido cristológico da ressurreição de Jesus tem sua importância capital como programa de trabalho que deve ser testado e levado adiante. Ao mesmo tempo que esse programa apresenta certas dificuldades, ele oferece possibilidades muito atrativas. Considera-se que, em particular, as considerações de Pannenberg sobre a divindade de Jesus evitam a idéia paranormal de um híbrido Deus-homem andando por esta terra. Suas considerações permitem a Jesus ser, em sua experiência subjetiva, totalmente e completamente homem no período entre seu nascimento e sua morte. No entanto, objetivamente, e na verdade, (nessa verdade que pode ser revelada somente no fim do curso da história), essas considerações também permitem a Jesus ser a presença do próprio Deus no meio da nossa his-

¹⁴ Id., ib., p. 12. Alguns desses problemas recebem mais atenção, por exemplo, na sua obra *Theologie und Reich Gottes*.

tória. E essa é uma tentativa nova e importante de satisfazer as exigências exatas do credo de Calcedônia, a saber: unir Deus e homem em Jesus Cristo de tal maneira que Deus permaneça Deus e o homem permaneça homem; mantê-los distintos sem dividir a identidade da pessoa. Pannenberg afirma:

Vista da confirmação da reivindicação de Jesus por meio da sua ressurreição, a lógica interna do assunto afirma que Jesus sempre foi um com Deus, e não somente a partir de uma certa data de sua vida. E do ponto de vista da eternidade de Deus, o caráter revelador da ressurreição de Jesus significa que Deus sempre foi um com Jesus, mesmo antes do seu nascimento terreno. Desde a eternidade, Jesus é a representação de Deus na criação. Se fosse diferente, Jesus não teria sido em pessoa aquela revelação do Deus eterno. Nós não podemos mais pensar em Deus na sua eterna divindade sem Jesus. Isso é, com efeito, o significado da ressurreição de Jesus ¹⁵.

Longe de pensar que tivesse existido um tempo em que Jesus não tivesse sido o filho eterno de Deus, Pannenberg sente alguma dificuldade com a teologia encarnacional tradicional, porque ela sugere que existia um tempo em que o filho eterno de Deus era independente e separado do homem Jesus. Pannenberg diz que isso mostra a incompreensão da relação entre tempo e eternidade. Segundo ele, essa teologia trai ou revela uma compreensão mitológica da ação de Deus no mundo. Ela separa os dois elementos que deveriam ser distinguidos sem separação: o filho eterno de Deus e o homem Jesus.¹⁶

Assim, a maneira encarnacional de discursar sobre Jesus só permanece legítima se esse discurso fica em conexão com a visão veterotestamentária da história e a relação entre o tempo e a eternidade. Uma vez desconectado desse contexto conceitual, tal discurso se torna como um discurso mitológico sobre a “descida de um Deus” ¹⁷.

¹⁵ Id., ib., p. 153.

¹⁶ Cf. id., ib., p. 134 et seq.

¹⁷ Cf. GALLOWAY, 1973.

5 Aspectos da cientificidade da teologia

5.1 Linguagem e método: críticas à teologia como disciplina universitária na Europa

O que muitas pessoas devem pensar ou insinuar discretamente, algumas o trazem a público em tom militante: a teologia não é ciência, e não tem nada a fazer numa universidade! É o caso da “Liga Internacional de Não-religiosos e Ateístas” (IBKA), com sede na Alemanha. Mesmo parecendo ser um movimento de expressão marginal, marcado por uma ideologia anti-religiosa e anti-eclésiástica, o movimento publica na Internet argumentos que podem ser ventilados neste espaço. O que o IBKA repreende na teologia? Vejamos sucintamente suas explicações, cf. Kehrer¹⁸: primeiro, a teologia já não seria científica por não estar livre de influências alheias à ciência. A influência institucionalizada da *Igreja*, em todas as faculdades de teologia, comprometeria o seu lugar na universidade. Em segundo lugar, a teologia não corresponderia

ao critério de recepção e reflexão crítica. Estaria partindo de pressupostos dados, que colocaria a teologia fora do âmbito científico.¹⁹ Em seguida, a teologia pecaria contra o princípio da acessibilidade geral, visto que requerer o pressuposto da fé, que não é tida como obra humana, mas do Espírito Santo. Por último, a teologia careceria de uma relação com a realidade, ou com as condições do próprio pensar. Aqui escapariam as disciplinas mais históricas, inclusive do Antigo e Novo Testamentos, pois os testamentos, bem como as atitudes da Igreja, são dados existentes, independentemente do pesquisador. Se a teologia prática estudasse simplesmente as atitudes de poimênica, de homilética (pregação), de catequética, ela corresponderia também a este critério. Entretanto, visto que ela própria fornece critérios e orientações de ação na Igreja, ela não corresponde ao critério de cientificidade. As críticas se resumem a esses dados: A teologia não pode provar que seu objeto – Deus – existe; ela não trabalha com métodos científicos; o conhecimento teológico é falsificado por fatores extracientíficos, como a fé e a

¹⁸ O IBKA tem sede na Alemanha e critica especialmente a situação das igrejas naquele país, e a questão do dinheiro público aplicado para elas. A liga, por sua vez, possibilita a adesão mediante o pagamento de uma mensalidade. Veja-se a bibliografia.

¹⁹ Os pressupostos seriam, por exemplo, a existência de Deus, a revelação de Deus, a reconciliação (soteriologia). Estes seriam “fatos” dados *a priori* a serem simplesmente repensados.

Igreja; as áreas que possuem alguma cientificidade, podem ser absorvidas por outras áreas universitárias (história, sociologia, filologia...) ²⁰.

O documento de Kehrer termina com a conclusão de que, em alguns casos isolados, tem que ser reconhecida uma produção autêntica e altamente científica nas faculdades de teologia, mas que, devido às suas premissas axiomáticas e seu elo com a Igreja, a teologia deve ser retirada das universidades, e os trabalhos importantes ser entregues a áreas científicas como a ciência da história, da cultura e das religiões. As ponderações de Kehrer podem ter um caráter ideológico, militante, no entanto, elas refletem claramente uma certa crítica que, dentro e fora da teologia, ainda acompanha, o labor teológico, e, não raras vezes, atormenta o sono de teólogos preocupados em legitimar a sua disciplina entre as outras áreas do saber humano.

Entretanto, saber humano não se resume à ciência. O próprio uso do termo *scientia* é diversificado, e os interlocutores, muitas vezes, não estão conscientes das divergências nas bases conceituais sobre as quais utilizam o termo. Se quisermos ser rígidos, só existe uma ciência, o conjunto das “ciências exatas”.

5.2 Cientificidade da teologia

Uma classificação “positivista” de A. Comte colocava a teologia num estágio primitivo da evolução do pensamento científico, em que a teologia seria o primeiro: neste estágio um fenômeno é explicado pela intervenção de forças sobrenaturais. O segundo estágio seria o metafísico, explicado por palavras e conceitos gerais, abstrações. O terceiro seria o positivista de A. Comte, pelo qual se explica um fenômeno por meio de leis, relacionando-o com outros fenômenos ²¹. Resistências hoje contra a teologia ainda se caracterizam por um espírito já superado, o espírito positivista, como se viu no exemplo das críticas relacionadas acima. Vários aspectos da teologia tornam indispensável o reconhecimento de sua pertinência para as diferentes áreas do conhecimento humano na busca da verdade acerca da realidade, e de soluções para os problemas que o ser humano continua enfrentando, o que vale dizer, sua presença na praça pública do diálogo social, econômico e político, e sua presença também na universidade.

²⁰ A frequência das perguntas acerca deste tema deu lugar à elaboração de um texto num FAQ, na Internet, por Suter, Adrian, cf. bibliografia.

²¹ Cf. JULIA, 1993, p. 258.

5.2.1 A linguagem técnica e científica da teologia

Em primeiro lugar, vem à tona a natureza técnico-científica da linguagem da teologia acadêmica. Como bem o coloca Rendtorff²², a teologia tem uma linguagem técnica, uma terminologia científica, como todas as outras ciências. É diferente da terminologia do cotidiano. Estudar teologia cientificamente, academicamente, implica aprender tal linguagem. A linguagem técnica de uma disciplina ou área tem por objetivo ser um instrumento mediante o qual alguns problemas mais gerais possam ser delimitados, tornando-se objeto de uma análise e explicação científica mais precisa e detalhada. A linguagem científica é sempre uma redução em relação à linguagem cotidiana, e ao mesmo tempo abre os horizontes lingüísticos pela precisão detalhada. Os alunos de teologia são treinados e ensinados a se expressarem corretamente e com rigor, dentro dos padrões lingüísticos requeridos. As associações

e os elos lingüísticos da linguagem corriqueira são substituídos por associações e elos que acontecem no âmbito da linguagem científica, mesmo se a teologia também pode expressar-se em linguagem poética ou performativa²³. É claro que o caráter afirmativo e cognitivo da teologia não se delimita facilmente como em outras ciências, pois que realidade afirma ela? Pannenberg, apesar de ser representante de uma teologia altamente argumentativa e acadêmica, no intuito de legitimar a teologia no campo do pensamento universal humano, temporiza aqui, não escondendo as dificuldades ligadas à questão: quanto à intenção de afirmar algo sobre a realidade divina ou divinamente relacionada, não há diferença fundamental entre a linguagem da experiência religiosa e a da reflexão teológica. A diferença poderia se situar no fato de a teologia concentrar-se nas *implicações cognitivas* da linguagem religiosa, mesmo se é verdade que também aqui aparecem, às vezes, elementos descritivos ou retóricos, com mais ou

²² RENDTORFF, 1988.

²³ DEIFELDT, 1996 e PANNENBERG, 1973, p. 330. Trata-se de uma relação entre linguagem *religiosa* e linguagem *teológica*. Essencialmente, a primeira, fundamentada sobre o *symbolon*, simbólica, é performativa e distinta da segunda que, como acadêmica, é baseada no *logos*, lógica, cognitiva. Entretanto, segundo Pannenberg 1973, p. 330, houve tentativas de considerar a linguagem religiosa como simples linguagem expressiva que não tenciona fazer afirmações sobre conteúdos ou sobre uma realidade, como, por exemplo, a oração ou a linguagem performativa que acompanha os atos litúrgicos ou rituais. Ele, no entanto, sustenta que as convicções religiosas, mesmo expressas em linguagem meditativa ou ritualística, sempre pressupõe outras asserções que afirmam determinadas coisas sobre uma realidade divina ou divinamente relacionada, pois mesmo a linguagem performativa (batismo p.ex.) contém aspectos cognitivos.

menos intensidade. A dificuldade nesta questão é que, mesmo sendo inquestionável a *intenção* cognitiva da linguagem religiosa e teológica, ainda não está claro que afirmações religiosas e teológicas tenham *realmente* caráter cognitivo e sejam afirmações sobre a realidade²⁴. Esta, contudo, é a questão central do objeto de estudo da teologia (cf. mais adiante). Importante é reter que a teologia se move no âmbito de uma linguagem própria à área, que reclama cientificidade, o que, aliás, não deixa de causar alguma dificuldade no exercício prático, posterior, do teólogo quando ocupa a função pastoral.

5.2.2 Teologia e razão

Antes de abordarmos objeto de estudo da teologia, já acenado, vamos fazer algumas afirmações quanto à relação entre razão e teologia. Caracteriza a teologia acadêmica dos novos tempos, como já se ventilou, o pensamento lógico, racional. Todo o trabalho científico está ligado a esta atitude. Com isso não entramos na problemática da relação entre *fé* e *razão*, entre *revelação* e *razão*, que é assunto para outro estudo.

No leque das diferentes abordagens teológicas que nosso século viu passar, mesmo uma estrita “teologia da revelação” como a teologia luterana confessional mais conservadora ou, para citar o exemplo de uma teologia mais científica e universitária de nosso século, a teologia dialética de Karl Barth, trabalha, de acordo com suas próprias normas e reivindicações, rigorosamente com método e mediante um pensar racional e lógico, isto é, acontece, do ponto de vista metodológico e racional, de uma maneira consistente e coerente, como bem o lembra Rendtorff.²⁵ Esta posição teve opositores na teologia pietista, quando Jacob Spener criticou a *Verkopfung* da teologia (a *intelectualização* da teologia).

A ciência é a experiência do descobrir e usar a cabeça. Aprender teologia acadêmica significa também aprender a pensar, ter a experiência do pensar, e aqui entra a alusão à relação indispensável da teologia com a filosofia. Não uma relação de submissão, mas uma relação de dinâmica instrumental e teleológica, dir-se-ia-se. Tanto M. Lutero como Pannenberg e muitos outros enfatizaram o caráter instrumental da filosofia na teologia, contra a concepção de uma posição determinante da filosofia

²⁴ Cf. id., p. 331.

²⁵ RENDTORFF, 1988, p. 216 et seq.

sobre o pensar teológico, que era comum na escolástica medieval. Lutero dizia, na *probatio* da segunda tese filosófica da disputa de Heidelberg, – e os colegas filósofos queiram desculpá-lo pela extravagância que, muitas vezes, caracteriza o seu linguajar – que “fora de Cristo, o filosofar é o mesmo que o adultério, fora do casamento”²⁶. Claro que o Dr. Lutero fala, nesta disputa, de *conhecimento*. Ele procura, porém, garantir, junto com uma teologia *pensada*, as implicações existenciais na vida e na experiência. Assim, afirma, numa grande polêmica contra um adversário: vivendo, *immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando* (AWA 2, 296, 10s. [=WA 5, 163, 28s]): “Alguém se torna teólogo vivendo, morrendo e sendo condenado, e não conhecendo, lendo ou especulando” (T.d.A.). Bem sabemos que Lutero não descarta o cognitivo e o labor intelectual – e sua produção o comprova – mas ele alerta contra a simples especulação²⁷. Assim, existe uma inter-relação, uma mútua troca entre a teologia e a filosofia. Pannenberg, discorrendo sobre a natureza das afirmações dogmáticas, justifica o uso da linguagem filosófica

pela teologia sistemática com a universalidade da afirmação dogmática cristã. Não é só a proclamação e a teologia cristã que perguntam pelo todo da realidade; esta pergunta também não vem somente de Jesus Cristo, mas já existe sempre como dado apriorístico no questionamento da filosofia. Por isso, a teologia cristã precisa fazer um certo uso da linguagem filosófica, pelo menos discutir com a filosofia, se ela quer discursar sobre o todo da realidade:

Mas, enquanto a filosofia, baseada na experiência cotidiana da realidade, pergunta pelo todo da realidade, a dogmática [cristã] faz a mesma pergunta, partindo, contudo, do evento de Jesus Cristo, buscando discernir o seu significado universal para a realidade, compreendendo a unidade da realidade, por sua vez, à luz deste evento de Cristo. Neste intuito, a dogmática [cristã] deve transformar até o cerne os pensamentos filosóficos que ela encontra como dados *a priori*, e que ela tem de utilizar, porque e na medida em que justamente o todo da realidade aparece numa luz completamente nova quando vista do evento de Jesus Cristo²⁸.

²⁶ Citado por BAYER, 1993, p. 113. “Wie die Geschlechtlichkeit ‘nur derjenige gut gebraucht, der verheiratet ist, so philosophiert nur der gut, der ein Narr, das heißt ein Christ ist’.” WA 59, 409, 20s, cf. citação e tradução de Bayer, p. 113.

²⁷ Cf. BAYER 1993, p. 115-9. Veja-se também o excelente artigo do filósofo METZGER, 1994.

²⁸ PANNENBERG, 1962, p. 173.

O objeto de estudo da ciência teológica

Para Pannenberg, os postulados de Scholz, apesar de carecerem de reformulações, são globalmente válidos ainda. Ele entende que, segundo o postulado da coerência para afirmações teológicas, está claro que a teologia tem um objeto ou âmbito objetivo de estudo, a saber, a automanifestação de realidades divinas na experiência humana antecipativa, proléptica, do sentido global das coisas (realidade), experiência à qual se referem as tradições de fé históricas.²⁸ Terá de se concluir disso que, com essa visão, o objeto de estudo – mesmo sendo de natureza metafísica – se constitui em realidades imanentes e históricas, que, no entanto, apontam, como *hipótese altamente provável*, para uma realidade transcendente inobjektivável no estado atual da forma humana: a realidade do Deus criador (e salvador). A fé ou a teologia nunca puderam *provar* ou *verificar* a existência de Deus diante do

conhecimento humano, mas leis naturais também nunca puderam ser verificadas, somente realidades parciais. A questão é o grau de coerência (interna) e até um certo ponto concordância (externa) de um sistema de conhecimento, que o faz adquirir *caráter científico*. Se para a fé do cristão e da Igreja, a realidade de Deus é um fato inquestionável, para a razão humana, e na discussão em torno da *busca humana pelo conhecimento da realidade* (=verdade), na qual a *teologia se engaja*, a realidade divina é uma hipótese que pode (e deveria sempre) ser seriamente cogitada por quem quer que esteja empenhado nesta busca. Pannenberg interpela também os críticos radicais da religião, que, mesmo negando a realidade de Deus, não são capazes de concordar sobre o que estaria por trás do conceito de *Deus observado* na vida, na cultura e na história humana, que, por sua vez, indica uma incontestável abertura do ser humano para uma “realidade divina”²⁹.

²⁸ PANNENBERG 1973, p. 329.

²⁹ “Steht nicht ‘Gott’ heute im Verdacht, nichts als ein Glaubensgedanke, eine religiöse Vorstellung aus einer heute überholten Periode der Menschheitsgeschichte zu sein? Wenn dem so wäre, dann müßte die Theologie hinter den Begriff Gottes zurückfragen auf das in ihm eigentlich Gemeinte, aber nur inadäquat Ausgedrückte.[...] Doch sogar in den Kreisen der Religionskritik, wo man über die Gottesfrage die Akten bereits glaubt geschlossen zu haben, besteht keine Übereinstimmung über den hinter der Gottesvorstellung stehenden Sachverhalt.[...] man [wird] urteilen dürfen, daß zumindest das Wissen um die Offenheit und Unabgeschlossenheit der Gottesfrage heute zu einem wachen Problembewusstsein für jeden gehört, der sich mit dem Erbe der theologischen Überlieferung beschäftigt” (PANNENBERG 1973, p. 300 et seq.).

Na discussão com as ciências ou com o pensamento secular moderno e contemporâneo, a teologia, praticando uma abordagem fundamentalmente *dogmática*, positiva, não consegue sair de um diálogo em que as partes não se entendem realmente, – quando este não passou de um estrito monólogo – e que recolocava a teologia em um âmbito privado, reservado àqueles que têm a convicção da mesma fé, falhando, assim, como sério fator de interelação e contribuição na busca científica, tecnológica e filosófica. Onde a teologia recusou-se a aceitar o critério científico da controlabilidade para suas afirmações fora do âmbito de uma autoridade suprema inquestionável (o texto escriturístico), ela o fez pagando um alto preço: o de que suas afirmações não sejam levadas a sério como afirmações sobre a realidade e que seu discurso, como também o discurso religioso, só seja compreendido como um discurso *expressivo*, como expressão de uma convicção subjetiva, sem relevância cognitiva³⁰. Alguns teólogos, que rebateram a teologia dialética e existencia-

lista da primeira metade do nosso século, e que contrapropuseram uma abordagem – mesmo em dogmática – histórica/científica da teologia, não cessaram de afirmá-lo. Qual é a intenção destes teólogos? É a de apresentar uma crítica de peso às “estreitezas de cosmovisões decididamente não-teológicas” da parte do pensamento secular³¹. A crítica de peso deve chamar a atenção, argumentativamente, para a universalidade e a urgência dos conteúdos afirmados pela fé cristã – pelo dogma – com respeito a Deus e à realidade natural e humana, centrados em Jesus Cristo. É, então, do “positivismo” e do “subjetivismo” da teologia da palavra de Karl Barth e da teologia kerigmática de Rudolf Bultmann, bem como de todas as teologias que procedem dogmaticamente em sua metodologia teológica, que a teologia deveria distanciar-se – *metodologicamente* – e entrar na discussão aberta com as ciências e a filosofia, se ela quiser ser realmente levada a sério num mundo em que a emancipação da razão humana já é um fato inquestionável e aparentemente irreversível. Entre-

³⁰ Cf. PANNENBERG, 1973, p. 334.

³¹ “Wollte die Theologie als Wissenschaft von Gott prinzipiell dogmatisch verfahren, so bliebe sie in den Aporien der Positivität und damit auch des Glaubenssubjektivismus gefangen. Indem ihr aber ‘Gott’ als Problem zum Thema wird, kann sie die Positivitätsproblematik durchbrechen und dann auch mit neuer Glaubwürdigkeit ihrerseits die Enge dezidiert untheologischer Wirklichkeitsauffassungen in Frage stellen” (Id., p. 301).

tanto, como já foi aludido, a razão humana não precisa estar em contradição com os conteúdos da fé cristã³², resguardar-se de todo autonomismo e absolutismo. Scott Foutz (1999) argumenta que a epistemologia da teologia ou a epistemologia da fé está ou deve estar baseada em princípios da epistemologia geral. Assim, como pode a realidade de Deus ser racionalmente um objeto de estudo? Pode a razão aderir a uma “ciência de Deus”?

Deus, por sua vez, pode ser o *assunto* da teologia no sentido objetivo se tomarmos em conta o dogma, sendo este um objeto da teologia, especialmente a sistemática. Deus pode ser o objeto da ciência teológica como conceito bíblico-doutrinário, dogmático. Na verdade, a sistemática tem como função principal explicar o dogma e refletir sobre ele (além dos seus âmbitos da ética e da filosofia). Essas afirmações também permanecem indire-

tas, porque o dogma surgiu de uma experiência do ser humano com a realidade divina, e não de uma revelação direta, auto-evidente e por ninguém refutável da parte de Deus. Deus nunca poderá ser objetivado diretamente nem poderá o ser humano dispor deste objeto como dispõe de outros objetos. Por quê? A resposta tem sido variada: Deus sempre foi e continuará sendo, nesta dimensão, contestável em sua existência, e é por isso que até mesmo apelos axiomáticos a autoridades últimas conforme a “Palavra de Deus” como “Escritura Sagrada” permanecerão ambíguos³³. Além disso, Deus não pode ser objetivado por contradizer esta objetivação à divindade de Deus como realidade que tudo determina (criador e mantenedor). Deus não poderia estar disponível ao cientista como outro objeto. Tal objetivação estaria em contradição com o próprio conceito de “Deus”³⁴. Esta é, para

³² Cf., por exemplo, SIEGWALT, 1994.

³³ “Die Forderung nach Kontrolle steht im Gegensatz zu der göttlichen Autorität, die der christlichen Lehre und insbesondere der Bibel von der Theologie zugeschrieben worden ist. Sie steht im Gegensatz auch zur dogmatischen Gewissheit, die auf der Basis solcher Autorität für die christlichen Lehraussagen in Anspruch genommen wurde. Wenn sich nämlich schon als entschieden voraussetzen ließe, daß man es in Bibel und christlicher Lehre mit der Autorität Gottes selbst zutun hat, dann wäre der Anspruch auf eine Kontrolle dieser Instanzen durch menschliches Urteil eine offenbare Anmaßung, Verweigerung des der Majestät Gottes gebührenden Gehorsams. doch die Frage der göttlichen Autorität der Bibel und der christlichen Lehre kann eben nicht als im vorhinein entschieden gelten. Sie ist vielmehr strittig und in der Theologie als Problem zu behandeln” (PANNENBERG, 1973, p. 333).

³⁴ PANNENBERG, 1973, p. 335.

Pannenberg, a racionalidade e a verdade do argumento, que em si é simples: “Deus” está em contradição com “objetivação”. Só se objetiva diretamente - só se dispõe de – objetos imanentes e finitos. Este é o diferencial não só da teologia, mas também da filosofia.

Creemos que a questão crucial para a teologia, tendo ela caráter científico além de confessional, é a objetivação *indireta* de Deus. Scott Foutz³⁵ se refere ao conhecimento de Deus nas relações entre os objetos. Na teologia, trata-se de uma difícil relação entre idéias do crer e idéias do conhecer, entre idéias existenciais e idéias abstratas. As idéias existenciais referem-se a estados atuais do ser (*actual states of affairs*), enquanto as idéias abstratas referem-se ao passado ou futuro. Esta dificuldade, porém, não é própria e exclusiva da teologia, senão de todo

o processo epistemológico³⁶. Como lembra Foutz, não há consenso “sobre a distinção entre graus de conhecimento, entre graus de razoabilidade de crenças ou fé, nem sobre quando termina o conhecimento e começa a fé”³⁷. E no entanto, o maior grau de conhecimento é tido como relacionado a atuais estados de ser, na referência entre os objetos. Assim, a conclusão é de que os critérios que determinarão se e até que ponto uma crença ou fé é plausível e justificável e tida como verdadeira é a sua correspondência com o atual estado de ser das coisas. Entretanto esta correspondência é adquirida com base nas “idéias existenciais” e em suas extrapolações³⁸. Quanto à crença em Deus, a sua evidência primária estaria no que Foutz chama de “porção inobjetivável” da idéia existencial, a saber, “o reconhecimento das relações”³⁹. Isso é

³⁵ FOUTZ, 1999.

³⁶ Foutz dá o exemplo do meu saber de que estou sentado numa cadeira, agora, e do meu “saber” que o sol se levantará amanhã: “Strictly speaking, I would want to attribute knowledge to the first instance, that of my current sitting, but not to the last instance, that of the rising sun. It would be better for the sake of our discussion to say I believe the sun will rise in a few hours. To say that this is necessarily a belief in no way speaks as to whether or not it is reasonable for me to believe it. It does mean, however, *that the truth or reality of my claim will only be demonstrated should it come to pass*” (Id.). (O grifo é do presente autor).

³⁷ T.d.A. Quanto a acontecimentos do passado: “As for my claim to know past states of affairs, I must here confess I have not yet been able to make a determination as to whether this is more properly a knowledge claim or a belief. This determination ultimately rests upon how one distinguishes between degrees of knowledge or between degrees in reasonability of beliefs, or at what point knowledge stops and belief begins” (Id.).

³⁸ FOUTZ, 1999.

³⁹ Id., ib.

parecido com o conceito tradicional de Tomás de Aquino, mas Foutz difere num ponto particular:

Não se procurará Deus no objeto, pois Deus não é material nem é empiricamente verificável, e assim não é o objeto de nosso conhecimento. Mas mesmo que não se ache Deus no objeto, a fé nele provém de um estado atual do ser das coisas, temos que olhar para as relações existentes entre os objetos e aos axiomas aos quais pensamos aderir universalmente. E é precisamente sobre estas relações que o argumento clássico da existência de Deus está baseado. Os cinco caminhos de Tomás estão fundamentados diretamente na relação de causa e efeito.⁴⁰

Qual é, então, a diferença em relação a Tomás?

A base da minha distinção encontra-se em meu desacordo [...] com a prioridade tomista do conhecimento axiomático. O que eu espero encontrar no axioma não é uma janela para a natureza transcendente de Deus (como Tomas espera). Eu espero simplesmente [encontrar] um traço de Deus que servirá para fazer afirmações sobre ele, ao mesmo tempo que se reconhece

que ele não pode ser confinado no aspecto que eu estou vendo⁴¹.

Da mesma maneira, Pannenberg argumenta em favor de uma objetivação indireta de Deus, que, por ser indireta, não precisa ser menos plausível. Deus não nos é dado, em nossa experiência humana, como *um objeto entre outros* (como vimos, este fato contradiria a própria divindade de Deus). Pannenberg lembra que as próprias testemunhas bíblicas reconhecem isso, quando afirmam, por exemplo, que “nunca ninguém viu Deus” (1 Jo. 4.11). Uma ciência de Deus, então, só pode existir com a premissa de que a realidade de Deus está *implícita em, e dada com os outros objetos* da experiência humana, sendo acessível à reflexão teológica de maneira indireta⁴². Essa reflexão acontece no âmbito científico universal de uma construção ou de um modelo teórico, dentro do qual as diferentes afirmações serão julgadas ou controladas quanto à sua plausibilidade ou razoabilidade. Na esfera da teologia, as afirmações são da ordem das implicações que têm a idéia de um Deus criador e determinador

⁴⁰ FOUTZ, 1999, t.d.a.

⁴¹ Id., ib.

⁴² Cf. PANNENBERG, 1973, p. 303.

de toda a realidade para esta própria realidade finita. Deus é o que *determina toda a realidade*. É como tal que ele é objeto das afirmações teológicas. E como tal é o caráter indireto da objetivação a “chave para a racionalidade científica da teologia”⁴³. Ou seja, afirmações teológicas, como todas as outras afirmações científicas, estão na esfera de um contexto teórico, e somente poderão ser controladas quanto à sua função no contexto destas construções teóricas. Estas, no entanto, não estão alheias à experiência humana, pelo contrário. Como Foutz o expôs também, o conhecimento obtido das “idéias existenciais” deve ter correspondência com um estado real de ser.

As afirmações teológicas acerca de Deus, que, no âmbito da fé pessoal e da Igreja, têm caráter ou a forma de afirmação final incontestável, porque dogmática e confessional, terão a forma de hipóteses, na metodologia teológica no âmbito acadêmico, na discussão interdisciplinar, não precisando ambas as formas estar em contradição. Existe, para toda a teologia, a exigência científica de construção sistemática de modelos teóricos. São estes

modelos e as afirmações a eles inerentes, que terão a forma de hipóteses. O controle das afirmações acerca de Deus será medido nas suas próprias implicações:

A idéia de Deus como sendo aquela realidade que, segundo o seu próprio conceito, tudo determina, deve ser confirmada na realidade experimentada do mundo e do ser humano. Se tal confirmação foi possível, então não o foi por uma instância externa à idéia de Deus, mas o processo se revela como o da prova ontológica de Deus, como autoverificação de Deus. Enquanto, porém, o final do controle da idéia de Deus na realidade experimentada estiver aberto, inatingido – e este é o *status* do conhecimento finito –, também a idéia de Deus, como simples idéia, permanecerá como uma hipótese diante da realidade empírica. Faz parte, assim, da finitude do conhecimento teológico que o conceito de Deus também permanece hipotético na teologia, e recua diante da experiência de mundo e da auto-experiência do ser humano, nas quais o conceito de Deus deve ser medido e verificado. O [próprio] conceito de Deus como *tema* da teologia já compreende e engloba [...] toda a realidade empírica [do ser humano] que deve ser o seu próprio objeto de medição⁴⁴.

⁴³ Id., ib., p. 335.

⁴⁴ PANNENBERG, 1973, p. 301et seq. Grifo no original. (T.d.A).

A teologia, que, mesmo a preparando, não é a *proclamação* em si (que ocorre na confiança da fé, escriturística e experimental, de que o Espírito de Deus pode agir salutarmente nos corações dos que a ouvem), será levada mais a sério e terá chances de ser mais convincente como proposta razoável de explicação para a realidade global, e seu sentido, quando estiver mais consciente, ou assumir o seu caráter contestável, como outras construções científicas.

A teologia, como esforço finito de conhecimento, está constantemente sujeita à possibilidade de que, durante a sua explicação, o seu objeto se transforme num outro e que a teologia conseqüentemente venha a dissolver-se numa *outra área* [de conhecimento]⁴⁵. Esta dificuldade também expressa o fato de que Deus somente pode ser objeto da teologia como problema, e não como fato incontestável⁴⁶.

Vem-me à mente a distinção dos antigos ortodoxos entre uma teologia *éktypos*, que é a *theologia viatorum*, e

uma teologia *arquétipos*, o autoconhecimento do Pai e do Filho na trindade. O conhecimento de Deus do ser humano sempre será um conhecimento derivado, derivado de uma manifestação de Deus na história (com a história de Israel e a vida, obra e destino de Jesus Cristo e a conseqüente interpretação destes fatos por parte da Igreja nascente) que o revela indireta e progressivamente (definitivamente até Jesus Cristo), que no entanto só poderá ser verificada incontestavelmente no final de todo o processo histórico, que a fé e a teologia chamam de *eschaton*, *parousia*. Enquanto isso, as afirmações de toda ordem não podendo ser controladas, aceitas ou rejeitadas. Segundo a filosofia da ciência, admite-se que toda afirmação tenha implícita nela a estrutura lógica da hipótese: toda asserção que se compreende a si mesma como afirmação, abre a possibilidade de questionamentos de natureza controladora, conferidora, revisadora, sempre em comparação com o seu objeto ou conteúdo, o qual é distinto e externo à afirmação. A afirmação cons-

⁴⁵ Este é precisamente o cavalo de batalha dos que, na Europa, pleiteiam positivisticamente o desaparecimento da teologia das universidades, e esta é uma das críticas que tentam negar à teologia um caráter científico, cf. visto acima. Este perigo somente pode ser evitado, quando a teologia constantemente esforçar-se em medir a hipótese “Deus criador” na experiência humana de si mesmo e do mundo. “Wenn nämlich der Gottesgedanke aus anderen Gegebenheiten erklärt, etwa als Projektion auf Anthropologie reduziert wird, dann verschwindet durch den Vollzug solcher Erklärung die Theologie in den Gegenstandshorizont einer anderen Disziplin, etwa der Anthropologie, der Psychologie oder Soziologie.”. Id., p. 301 et seq.

⁴⁶ PANNENBERG, 1973, 301 et seq. (T.d.A.).

cientemente se distingue do objeto afirmado, ou insinua a distinção entre ela e o objeto justamente quando reivindica concordar ou harmonizar com a realidade deste objeto, concordância esta, que pode também ser negada ou contestada. A afirmação traz, então, o espaço para conferência e controle críticos⁴⁷. As implicações deontológicas e ético-científicas deste fato para o teólogo são que o teólogo, ao formular uma asserção, deve assumir as consequências lógicas dela e torná-la clara, tendo em vista o controle, em todos os aspectos relevantes do tema que ela aborda⁴⁸.

Volta aqui o mesmo problema: como pode uma afirmação ser controlada em relação ao objeto que ela afirma, se o objeto em questão (Deus) não está nem é disponível? A proposta é mais uma vez a lembrança no as-

pecto da objetivação indireta: as afirmações sobre Deus não podem ser controladas *diretamente* em relação ao objeto afirmado, mas podem ser examinadas com relação às suas implicações, e Pannenberg considera até que muitas vezes hipóteses de ciência natural e afirmações históricas só podem ser controladas desta maneira indireta⁴⁹. Isso não somente quanto a afirmações isoladas, mas também quanto a teorias sistemáticas que devem ser averiguadas se, e em que medida, elas conseguem interpretar, numa articulação englobante e inclusiva, os dados da tradição religiosa e a gama de sentidos da experiência humana atual. Segundo Gerhard Ebeling, “Deus se verifica quando nos verifica, isto é, quando traz a nossa vida à sua verdade”.⁵⁰ Ebeling não compreende mais a ciência dogmática como a transmissão de afirmações teológi-

⁴⁷ “Die Forderung nach einer solchen Prüfung – das sei nochmals betont – muß als sachlich anerkannt werden, weil schon die Logik von Behauptungen die *Möglichkeit kontrollierender Rückfragen eröffnet*, indem sie den Unterschied von Behauptungen und Sachverhalt eben durch die behauptete Übereinstimmung beider impliziert” (*idem*, 337. O grifo é do presente autor).

⁴⁸ Claro que a estrutura hipotética de tais afirmações não é claramente descritível, e este estudo não pretende apenas trazer elementos para reflexão ulterior: quando fala do elemento hipotético, pré-científico, da experiência religiosa, Pannenberg conclui uma estrutura hipotética multiestratificada, devido às relações entre afirmações teológicas e experiência religiosa e formação do consciente por um lado, e a simples percepção de sentido e significado de fatos ou realidades individuais nos diferentes âmbitos da experiência humana, por outro lado. Nessas relações, nasce a estrutura hipotética multigraduada das asserções teológicas, cf. *id.*, p. 336.

⁴⁹ “Auch Poppers Verfahren der ”kritischen Prüfung“ beruht auf der Kontrolle einer Theorie an Hand der aus ihr ableitbaren Folgerungen”, *id.*, p. 335.

⁵⁰ Citado por PANNENBERG, 1973, p. 348.

cas definitivas, mas como a transmissão de capacidade de julgamento teológico próprio, de capacidade de formulação responsável de frases teológicas, sendo, no elemento hermenêutico, a capacidade de “verificar a Palavra de Deus junto à situação fundamental do ser humano” a tarefa principal⁵¹. Há, em teologia, sempre esta correspondência entre a tradição religiosa, a razão e a própria experiência do homem hoje, na sua compreensão do sentido da realidade. Lutero, em Worms, não deixou de entender que seus contendores tinham toda a liberdade de controlar suas afirmações tanto à luz da Escritura – como texto fundamental e referencial da fé cristã – quanto à luz de argumentos de raciocínio (evidências da razão), sendo estes ligados à própria experiência de sentido que lhes era comum a todos em seu tempo. Isso não significa que o conteúdo da tradição bíblica muda de acordo com as épocas. Como bem o lembrou Rendtorff, quando métodos como a crítica das tradições ou a crítica

da narrativa fazem parte da formação histórica e sistemática do teólogo acadêmico, – o que tem implicações para o próprio pastorado – é com o intuito de que a pesquisa histórica e construção sistemática garanta uma apropriação *independente*, autônoma e responsável – e por isso, mais convicta – dos conteúdos daquilo que *é, e sempre vai ser, um bem comum da comunidade*⁵², compreendido sempre de novo no contexto vivencial, em cada época⁵³.

Assim, se conclui a cientificidade da teologia, com Rendtorff, quando uma afirmação que reivindica ser idêntica com o conteúdo nela objetivado está aberta a ser testada, controlada. É só então que ela pode fazer esta reivindicação. É, para lembrar novamente, o critério científico da afirmação, segundo o qual o assunto ou objeto de uma afirmação deve ser distinguível dela ao afirmar esta a harmonia. Entretanto, onde a realidade de Deus não é distinguível das afirmações dos crentes e dos teólogos so-

⁵¹ Cf. AMBERG, 1967, p. 85.

⁵² Cf. RENDTORFF, 1988, p. 218. “Der Pfarrer soll [...] aus der Reihe der Gemeinde heraustreten und für die Gemeinde und vor ihr dasjenige *selbständig* vertreten, mit eigenen Worten und eigenen Gedanken und in eigener Verantwortung, was für sie alle gemeinsam verbindlich ist und doch immer wieder neu erworben werden muss” (RENTORFF, 1988, p. 219).

⁵³ Para Amberg (1967), a hermenêutica ocupa-se com a relação entre o texto e o ser humano, e não é mais simplesmente uma *teoria da interpretação*, ou *arte da interpretação*, que fosse aplicável objetivamente em todas as épocas da mesma maneira. Amberg justifica, em seu texto, a unidade da teologia protestante com os elementos “Palavra – fé”. Veja especialmente suas teses conclusivas, 86-7.

bre ela, assim conclui Pannenberg, estas afirmações não serão levadas a sério como *afirmações*, mas aparecerão como “ficções dos crentes e dos teólogos”⁵⁴. E nada melhor para encerrar o diálogo com o pensamento contemporâneo e recair no já mencionado monólogo. O apóstolo Paulo, no Areópago, abriu o espaço para o diálogo com os gregos. O diálogo encerrou-se prematuramente, não porque Paulo não estivesse aberto a questionamentos ou argumentos – nada nos é dito sobre isso –, mas porque os seus interlocutores filósofos, mesmo admitindo a realidade divina, descartaram, sem mais debates, o discurso da ressurreição de Jesus devido a um *a priori* bem característico da mentalidade grega de estaticidade da realidade – lenta a aceitar o novo e contingente: mortos não podem ressuscitar. Este dogma, porém, não é filosófico nem científico. Pannenberg destacou-se desde 1961 (especialmente 1964, com a *Cristologia*) na procura séria da prova da historicidade da ressurreição de Jesus e na realidade do pecado original, dois elementos-chave na dou-

trina e antropologia cristã, no centro da soteriologia e da escatologia.

Existem, na história, muitas tentativas de se evidenciar a existência de Deus, como a prova ontológica de Anselmo, a cosmológica de Tomás de Aquino, a teleológica, e a “aposta” de Blaise Pascal. Especialmente desde Kant (*A crítica da razão*) essas “provas” têm sido contestadas e abandonadas. No entanto se reconhece que o esforço hoje, como foi explanado neste ponto, com argumentos do tipo “prova”, mesmo que não verifiquem a existência de Deus, é para demonstrar que a fé em Deus não precisa ser por necessidade *apriorística*, mas pode ser explanada em seu caráter plausível também diante da razão.

As áreas da teologia e a sua unidade

A cientificidade da teologia também pode ser medida nas diferentes áreas e métodos com os quais ela tra-

⁵⁴ Id., ib., p. 332.

balha, como a filologia⁵⁵, a lingüística, a história⁵⁶. Na sistemática, lembramos de métodos filosóficos, de indução e dedução, de construção teórica, ou seja, em que a teologia também se caracteriza pelo *logos* como fundamento lingüístico das ciências, em que a atitude é analisar, argumentar, comparar, concluir, e não tanto como a linguagem religiosa, que é mais *expressiva* e fundamentada no

symbolon, ou também no *mythos*, cuja atitude é mais relatar, relembrar, revelar, tornar presente.

Isso, no entanto, não quer dizer que uma leva ao conhecimento certo, garantido e outra não. São tipos diferentes de conhecimento⁵⁷. Todos estes aspectos da teologia não podem ser ignorados, a não ser que se retire

⁵⁵ BAESKE, 1986, p. 75-9, enfatiza um dos aspectos de cientificidade da teologia, o estudo filológico: “Filologia como amor ao Evangelho! Teologia não sem filologia! Perda da filologia implica perda do Evangelho e da teologia. Muito antes de ter escrito frases, anterior ainda ao seu encaminhamento, pela ordem, ao estudo da teologia, Lutero adquiriu, no ano de sua publicação, um exemplar do primeiro dicionário hebraico científico, elaborado por Johannes Reuchlin. Durante 24 anos, Lutero, sozinho ou com cooperadores, se voltava, sempre, para a tradução da bíblia e todo o seu revolver exegético partia das línguas originais.”

⁵⁶ Quanto à relação entre teologia e história, segundo A. B. Kelly (1999), a primeira categoria clássica da filosofia era a substância. Era o último substrato nos quais habitavam os acidentes. Era uma filosofia estática e bidimensional, pois não integrava a categoria do tempo, como as ciências modernas, como a geologia, a biologia e a cosmologia. Segundo Balthazar [Citado: Balthazar, E.R. Teilhard de Chardin: A Philosophy of Procession. in Marty M.E. and Pearman D.G (ed.). *New Theology* n. 2, N.Y., 1965] a *filosofia do processo* foi necessária como preliminar a uma conversão da teologia ao elemento histórico. Lembramos da própria escola de Heidelberg, com von Rad, depois Wilckens, Rendtorff, e Pannenberg, que, apesar da influência de Hegel, e a nova conscientização histórica da teologia bíblica, teve uma certa influência do matemático e filósofo inglês Alfred North Whitehead, expoente da filosofia do processo.

⁵⁷ UEDING, 1996, num artigo do jornal *Die Welt*, comenta o discurso do lingüista e literato alemão Jacob Grimm em 1846, no primeiro congresso de germanística, em Frankfurt, quando este havia pleiteado que se devia “assumir e tratar [verhandeln] as questões políticas que surgem no campo da história, do direito e até da linguagem, com rigor científico”. Assim Ueding: “Die Wortwahl verrät den Wissensbegriff, der hier gemeint war, diese Fragen sollen ‘verhandelt’, also argumentativ für den öffentlichen Diskurs verarbeitet werden. Verhandeln, argumentieren kann aber immer nur zu wahrscheinlichen, nie zu sicheren Ergebnissen führen – das wußten die ersten Erben jener Disziplin, die sie an den Hochschulen ablösten, der Rhetorik nämlich, genau. Diese war europäisch ausgerichtet gewesen, mit dem griechisch-lateinischen Bildungsideal untrennbar verknüpft und die Mutter der grenzüberschreitenden humanistischen Philologie, daher also nicht mehr zeitgemäß in der Epoche des Nationaldenkens. Doch ihr argumentatives, auf Glaubwürdigkeit, Überzeugung und den Strukturwandel öffentlicher Meinung ausgerichtetes Erkenntnisinteresse bildete am Anfang auch die Grundlage der neuen germanistischen Sprach- und Literaturforschung”.

também da literatura, da história e da lingüística⁵⁸ o *status* de cientificidade. E no entanto se reconhece uma ciência literária e histórica. Existe hoje, como já indicado, uma resistência contra a mania cienticista, ainda presente aqui e lá, de, num modelo positivista, querer equiparar ou aplicar os métodos das ciências naturais rigorosamente às ciências humanas.⁵⁹ A teologia não é uma ciência unitária. Ela é uma ciência *integrativa*, que, além de história e de literatura, traz elementos das ciências da religião, da filosofia da religião, das ciências sociais e antropológicas, e que, nesta interdisciplinaridade, observa estes elementos sob uma perspectiva particular (cf. Suter), que faz a singulari-

dade e unidade da teologia. Para a teologia cristã, essa perspectiva é o divino conforme apontado pela tradição cristã (escriturística) e vivido hoje na experiência de homens e mulheres em referência atual a esta tradição.

Assim, nas diferentes áreas da teologia – bíblica, sistemática, histórica e prática⁶⁰ – há uma integração com abordagens de outras áreas do saber humano, como as ciências da religião, a filosofia, a filologia, a literatura⁶¹, a história, a história da arte, a arqueologia, a psicologia, a sociologia e a antropologia. Ou como o expressa Pannenberg, na pluralidade das *disciplinas* da teologia há uma pluralidade de métodos científicos e de suas respectivas áreas de es-

⁵⁸ “A reforma universitária em Wittenberg culminou na eliminação do escolasticismo, na obrigatoriedade para todas as disciplinas científicas de ir *ad fontes suos* (a suas fontes), na introdução do ensino das línguas bíblicas, e no fazer teológico restrito à bíblia, sua interpretação *grammaticae et historice*, observando rigorosamente a *iustificatio sola gratia propter Christum* (justificação somente pela graça, por causa de Cristo) como escopo” (BAESKE 1986, p. 83).

⁵⁹ W. Dilthey na Alemanha e A. Comte na França deram origem às ciências humanas, considerada a ciência mais complexa. As ciências procuram conhecer a matéria, a filosofia, o espírito (Bergson), as humanas ficando entre a filosofia e as ciências, cf. JULIA 1993, p. 257.

⁶⁰ Paul Althaus via na teologia sistemática a única área que justifica a própria existência da teologia. Karl Barth dividia a teologia em três áreas: bíblica (fundamental), prática (teleológica) e sistemática, o que é conteúdo do discurso eclesial sobre Deus. Considerava a história como simples auxiliar, não tendo autonomia na reflexão teológica. Já Gerhard Ebeling afirmam que a teologia prática é a coroa dos estudos teológicos, da enciclopédia e a solução de muitos problemas, cf. Amberg 1967, p. 81 et seq. Ou seja, a eclesiasticidade da teologia, expressa de maneira mais visível na teologia prática, seria o horizonte de toda teologia.

⁶¹ Matthieu Arnold, por exemplo, professor titular de teologia histórica da Universidade Marc Bloch, de Strasbourg, França, aborda, em sua tese de doutorado, a correspondência de Lutero, consagrando uma parte considerável a uma análise *literária* desta correspondência, além da propriamente histórica e teológica, em *La correspondance chez Luther*, Mogúncia, 1997.

tudo. Ele conclui aqui também – e isso é importante – que a correspondência entre estas disciplinas e sua unidade somente pode ser justificada com um conceito da teologia em si como ciência⁶². Mas atribui à sistemática o papel de eixo: ela é a chave da compreensão da cientificidade das diferentes disciplinas ou áreas teológicas, especialmente da teologia prática⁶³. Para Amberg⁶⁴, não é possível definir, compreender, abarcar a teologia como de uma só área ou disciplina. Segundo ele, a teologia protestante, no passado tão fragmentada na isolação ou egoísmo das áreas, encontra hoje um novo elemento de unidade, não na uniformidade, não no método, não na unicidade entre as diferentes asserções particulares, mas numa consciência geral de uma problemática comum a todos:

Sempre que um problema teológico singular decisivo atrai a atenção, ocorre um empenho teológico geral, uma disposição de todos os lados, das diferentes áreas,

grupos, orientações para debater o assunto. Temos como exemplo o debate sobre desmitologização [de R. Bultmann]⁶⁵.

6 Teologia científica entre universidade e Igreja

Na maioria dos casos, na Europa, mesmo estando a teologia em universidades estatais, as liberdades acadêmicas encontram-se – em graus diversos – monitoradas pelos dados da fé da Igreja, como o lembra Stehly, da Universidade de Strasbourg II. Ou seja, as liberdades universitárias são mais ou menos subordinadas à liberdade de ensino e pesquisa definida por cada religião, e a teologia universitária – da mesma forma que o ensino religioso nas escolas públicas – conserva um caráter confessional dentro do próprio estabelecimento público⁶⁶.

⁶² Cf. PANNENBERG, 1973, p. 10. Que a teologia é uma ciência em relação com e a serviço da Igreja, pode estar subentendido aqui, cf. o ponto que será tratado mais abaixo. Ela serve à Igreja essencialmente em sua função kerigmática e prática, do que o controvertido teólogo de Göttingen Gerd Lüdemann, por exemplo, discorda radicalmente, como se verá adiante.

⁶³ A teologia sistemática é decisiva na questão de saber “ob die praktische Theologie eigentlich eine wissenschaftliche Disziplin ist, die wesentlich zum Begriff der Theologie als Wissenschaft gehört, oder ob praktische Theologie nur pragmatisch als Vorbereitung der Studenten auf die Aufgaben des kirchlichen Dienstes zu verstehen ist”, id., p. 26.

⁶⁴ AMBERG, 1967.

⁶⁵ AMBERG 1967, p. 83 (T.d.A.).

⁶⁶ Cf. STEHLY.

A tensão daí decorrente tornou-se mais visível recentemente com o caso do teólogo protestante Gerd Lüdemann, da universidade de Göttingen, e a polêmica sobre suas idéias e publicações, que tiveram seu impacto maior na questão da ressurreição de Jesus Cristo, que já ultrapassou em muito as fronteiras da Alemanha. Lüdemann, por sua parte, nega qualquer elo que a teologia universitária deva ter com a Igreja⁶⁷. Este é o lado reverso da questão do presente artigo, porque a independência da pesquisa teológica é relativa, e não total. Há um espaço, dentro do qual ela pode acontecer. A teologia científica sofrerá de supervalorização de si mesma sempre que tentar ditar, autoritariamente, o que se pode crer e não crer. O "perigo"⁶⁸ existirá quando ela quiser substituir, de maneira absoluta, a autoridade (Escritura) que ela relativizou – quando o fez –, pela sua própria autoridade. Para

Rendtorff, faz parte de uma prática sábia de auto-avaliação da teologia a relativização das exigências científicas, e “não compreendeu o espírito do trabalho e do pensamento científico aquele que somente substituir a autoridade pré-crítica por uma autoridade científica”⁶⁹.

Se adversários da teologia a acusam de não ter lugar na universidade por estar ligada a um elemento extracientífico (Igreja), entram no delicado campo das definições de ciência, da compreensão de pressupostos, correm o risco de evidenciar justamente o pensamento apriorístico e positivista que pretendem rejeitar. Para citarmos mais um exemplo na Alemanha e seu contexto específico: a direção da faculdade de teologia protestante de Kiel explica que a relação da teologia com uma certa organização social – neste caso a Igreja – é o que ela tem em comum com as outras ciências:

⁶⁷ LÜDEMANN, 1995, p. 15: “(Es) wird vielfach vorausgesetzt, die Theologie sei eine kirchliche Wissenschaft. Diese weitverbreitete Auffassung hat die Forschung mehr behindert als gefördert. (vgl. Lüdemann 1992b: 102f.) Demgegenüber gilt ein Satz, der zunächst brutal klingt: ‘Eine Wissenschaft vom christlichem Glauben ist so wenig christlich, wie die Wissenschaft vom Verbrechen verbrecherisch ist’ (Pfister 1923: 13). Denn Theologie als Wissenschaft ist zunächst einmal unkirchlich, indem sie nach der Wahrheit sucht. Allerdings ist sofort hinzuzufügen, dass protestantisches Christentum die radikale Wahrheitsforschung aus vollem Herzen bejaht, und ‘so viel weiss man bei allen kirchlichen Richtungen von evangelischem Christentum, dass es da ein Ende hat, wo die Furcht vor der Wahrheit anfängt, zu herrschen. Eine Kirche, die sich um der Seligkeit willen gegen die Forschung nach der Wahrheit absperrt, gründet zwar tief in der menschlichen Natur, aber nicht in Jesus Christus. Sie ist überhaupt nicht christliche Kirche”’. (HERRMANN, 1898, p. 65).

⁶⁸ RENDTORFF, 1988, p. 219.

⁶⁹ Id., ib., p. 219.

Assim como, por exemplo, a ciência jurídica está relacionada com um certo sistema jurídico, assim a teologia está com a Igreja, que, depois do Estado, é o maior empregador e, ao mesmo tempo, a instituição mais antiga de nossa sociedade. A teologia, como ciência universitária, pode desempenhar, diante desta instituição, uma função tanto construtiva quanto crítica⁷⁰.

Esta questão estende-se à própria universidade confessional, tenha ela um curso de teologia ou não. John Neuhaus, em suas teses em *Lutheran Churches and University Relationships in a Changing Society*⁷¹ afirma, com razão, que não existe universidade pura e simples, neutra e sem pressupostos. Assegura também que a afirmação segundo a qual a universidade cristã seria dualista, sendo *universidade* por um lado, e *cristã* por outro, é errônea, como também o é a de que o termo “universidade” seria neutro e auto-explicativo. Lembra que na tradição ocidental, desde a Idade Média, de Bolonha e Oxford a Yale e Princeton, a universidade foi explicitamente constituída e tipicamente inspirada pela verdade cristã. Indo ainda mais longe, a palavra “academia” foi originalmente o nome do recinto em Atenas onde Platão fixou

sua escola, onde claramente declarou que a liberdade para a verdade não pode ser separada do culto ao divino. A universidade de Harvard continha, originalmente em seu selo, a palavra “*veritas Pro Christo et Ecclesia*”. Foi reduzido, no século passado, à palavra *veritas*, e segundo Neuhaus não há mais consenso sobre o que poderia ser tal verdade, e mesmo sobre se existe algo como “verdade”. Argumenta que esta mudança não levou Harvard a tornar-se *mais* universidade. Tornou-se apenas um *outro* tipo de universidade:

Uma universidade secular não é uma universidade pura e simplesmente, mas é uma universidade *secular*. Secular não é sinônimo de neutro [...]. Uma universidade cristã não possui identidade dualista, mas possui uma identidade muito clara, baseada numa compreensão definida sobre que tipo de universidade pretende ser. Não há universidade pura e simplesmente⁷².

Caso a faculdade de teologia universitária e/ou a universidade confessional esqueça seu elo com o corpo (Igreja) ao qual está vinculado, ela poderá sucumbir diante da “dinâmica institucional e ideológica de outros tipos

⁷⁰ *Wozu Theologie?* (T.d.A.).

⁷¹ NEUHAUS, 1999, 39.

⁷² Id., ib. (T.d.A.).

de universidades que erroneamente afirmam ser universidades pura e simplesmente”⁷³.

Quanto à relação da teologia universitária com a Igreja, Carl Braaten⁷⁴ tratou de questões referentes à educação teológica no seminário eclesial ou na universidade, perguntando qual seria o melhor contexto para preparar candidatos para o ministério. Serão os seminários da igreja ou as *divinity schools* de universidades ou seminários não-confessionais? Braaten conclui que uma teologia bem balanceada deve ter “um pé na *academia* e outro pé na *ecclesia*” e propõe um modelo colaborativo, em que há interação entre a teologia praticada no contexto universitário e aquela que acontece no contexto de seminário. O modelo colaborativo subentende, por um lado, que a universidade não pode ensinar toda a teologia que a Igreja precisa para preparar seu ministério ordenado e, por outro, o seminário da Igreja não pode ensinar o todo da teologia numa era pluralista e ecumênica, mas, isola-

do, tenderá a ficar restrito por interesses estreitos confessionais ou até mesmo (denomi)nacionais. Uma teologia *científica* com o pé na *ecclesia* existirá numa *função crítica* recíproca em relação à Igreja.

O futuro pastor ou ministro religioso deve, durante a sua formação, ser familiarizado tanto com os problemas estritamente acadêmicos quanto eclesiásticos, com as linguagens específicas, os mundos sociais específicos e os interesses particulares de cada um destes universos⁷⁵, no intuito de proporcionar-lhe capacidade de leitura dos problemas sociais que ultrapassam o âmbito puramente congregacional e eclesial.

Enquanto a teologia universitária tiver como incumbência proporcionar formação não somente para teólogos que possam atuar em atividades profissionais seculares (como ensino, pesquisa, jornalismo, publicidade, assistência social, e todas as possibilidades no perfil profissiográfico), mas para teólogos que possam ser orde-

⁷³ Id., p. 40. Quanto à universidade confessional, Neuhaus diz, 40: “It is [...] important that all the faculty respect, or at least not actively oppose, the idea of a Christian university. The institution-defining decisions must be made by those who understand and support the institution’s purpose. Discrimination is necessary in hiring and promotion – not necessarily discrimination on the basis of religious belief but discrimination on the basis of belief in the great good of being a Christian university. The university is better served by an agnostic who wants the university to be Christian than by a devout believer who does not.”

⁷⁴ BRAATEN, 1982.

⁷⁵ Veja-se, quanto a este aspecto, as declarações de RENDTORFF, 1988.

nados ao *ministério* sacerdotal e pastoral em suas respectivas igrejas, ela terá que manter o elo com matérias ligadas à Igreja e à fé universal. Isso significa não somente questões de métodos, de abordagens científicas da religião como fenômeno antropológico e social, mas também questões de teologia bíblica e sistemática que aborde os conteúdos fundamentais da fé cristã e ecumênica, mesmo quando estiver partindo de uma tradição particular, como é o caso de uma faculdade de teologia numa universidade luterana. No entanto, embora assuma seu ponto de partida confessional, ela tem vocação ecumênica, visto que se abre a candidatos e diálogos comprometidos com outras tradições cristãs. Se ela negar esta vocação verdadeiramente ecumênica, ela perderá – enclausurada em compromissos exclusivamente confessionais ou (*denomi*) nacionais – a credibilidade tanto das outras faculdades da universidade quanto da opinião pública e dos órgãos governamentais. A teologia universitária não está exclusivamente a serviço de uma determinada denominação – mesmo que também o possa estar – mas a serviço de toda a comunidade cristã e da sociedade em geral. Somente assim ela poderá ser tomada a sério na sua

proposta de diálogo público em torno do sentido da realidade e da busca da verdade e do bem-estar humano. Como o lembra Rendtorff,⁷⁶ sendo um fenômeno moderno, a teologia científica se vê confrontada constantemente com os problemas que se apresentam à teologia e Igreja cristã desde os tempos da emancipação da razão humana. O fato de a Igreja cristã aceitar e incentivar a formação teológica universitária, científica, significa que ela “reconhece que estes problemas devem ser enfrentados e que eles constituem um elemento essencial da leitura cristã da modernidade”.⁷⁷

E este é o desafio do modelo colaborativo empreendido por universidades confessionais que introduzem a teologia em seu âmbito e tencionam praticar esta teologia numa sadia interação e colaboração com a Igreja. Ela deverá constantemente enfrentar a tensão entre particularidade e universalidade, o que por outro lado também a coloca em vantagem sobre outras ciências, visto dever ela constantemente e mais intensamente auto-avaliar-se e repensar seus conteúdos e seus métodos, o que a aproxima igualmente do saber filosófico. Somente, assim, poderá a teologia contribuir realmente para uma visão mais

⁷⁶ RENDTORFF, 1988.

⁷⁷ Id., ib., p. 216.

una, unida, unívoca, auxiliar a “pluriversidade” a voltar ao *status* de “universidade”, auxiliar tanto a Igreja quanto a sociedade na compreensão do sentido último da existência do homem e de sua destinação, e na conseqüente tentativa de superação dos problemas específicos que o ser humano enfrenta como indivíduo e em sociedade.

A função da teologia é tanto teórica quanto prática. Esta tem sido uma contribuição marcante das teologias contextualizadas especialmente em nosso continente sul-americano. Mesmo se hoje se reconhece que, em determinados momentos, nas décadas de 1970 e 1980, na teologia contextualizada latino-americana, se “discutia mais sociologia e economia do que a teologia própria-

mente dita”⁷⁸, os seus pioneiros como Gutierrez ligam a reflexão teológica à realidade eclesial e cristã em sua práxis como ponto de partida⁷⁹. Esta é a essência da função crítica da teologia, descrita em *Teologia da Libertação*: para Gutierrez a teologia, como reflexão crítica sobre a práxis cristã, não substitui as outras funções da teologia que ele descreve como *sabedoria e conhecimento racional*. Ela os pressupõe e delas necessita. Mas para Gutierrez, é da prática que partem as outras funções da teologia. A função crítica da teologia leva à redefinição das outras. Sabedoria e conhecimento racional terão mais a prática eclesial como seu ponto de partida e seu contexto. É por meio desta práxis que a fé enfrenta os problemas colocados pela razão humana⁸⁰.

⁷⁸ DEIFELDT, 1996, p. 239. A ênfase na prática, em detrimento da teoria, é uma das marcas da teologia da libertação. Esta ênfase estaria baseada na distinção marxiana entre teoria e prática. A teologia da libertação tem mais enfatizado, em suas primeiras décadas, o envolvimento social e o engajamento político. Nela existe uma crítica velada, e, às vezes, explícita, da compreensão ocidental (americana e européia) da teologia como uma disciplina acadêmica, desvinculada da realidade e do interesse pelo bem-estar do ser humano, cf. McGRATH, 1995, p. 31.

⁷⁹ Um dos títulos no artigo de BAESKE, 1986, –“Teologia nada tem de acadêmico”, – ilustra a tendência da teologia contextualizada de opor-se a uma concepção acadêmica da teologia. Baeske não rejeita o conhecimento como tal, mas enfatiza a teologia prática, reclamando fundamentar-se em Lutero.

⁸⁰ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *A theology of Liberation*. 2. ed. Maryknoll, New York: Orbis Books; Londres: SCM Press, 1978, 9-12. citado por McGrath, 1995, p. 33.

Conclusão

A contribuição da teologia universitária entre os saberes: vocação interdisciplinar e filosófica

Diante do exposto, e introduzindo a última parte, concluímos com Pannenberg⁸¹ que, se a teologia tivesse de sair hoje das universidades – porque aos olhos de muitos ela não seria um pensamento científico, devido ao seu elo com uma *autoridade* – isso seria, evidentemente, um grande retrocesso para todo o questionamento da “verdade”, e assim mesmo se a teologia continuasse a ser praticada exclusivamente em instituições de ensino religiosas. Como bem o enfatizou Brakemeier⁸², quem argumenta que a aplicação dos métodos científicos na teologia teria efeitos destruidores para a fé, que a verdade do evangelho e a verdade da ciência se situariam em níveis diferentes, razão pela qual a abordagem científica da revelação de Deus seria a um só tempo ilegítima e inadequada, dificilmente se deu conta das conseqüências de tal argumentação, pois da separação de ciência e da fé resulta, segundo ele, uma “esquizofrenia” que força as

pessoas a comportamentos contraditórios. A esquizofrenia é o mover-se em mundos diferentes e estanques, sem interligação, no mundo religioso de um lado e no mundo da realidade profana de outro. Ao que “crê” lhe é proibido pensar, e aos que “pensam” é vedado o acesso à fé. Cita o físico F. Hahn, o primeiro a realizar a fissão nuclear: “fé sem ciência é tolice, ciência sem fé, loucura.” Essa separação impede à teologia a “penetração no mundo da racionalidade, das dúvidas, da falta de sentido. Torna-se a teologia “aistórica”, deixa sem respostas as pessoas críticas e costuma mostrar-se apática diante do sofrimento. Da mesma forma, a ciência sofre prejuízo pela retirada da teologia: esquece ser a fé uma parte essencial da vida humana, perde os critérios éticos que possibilitam distinguir o permitido do factível, pode explicar as coisas, mas não dar-lhes sentido”⁸³. Também Siegwalt⁸⁴ sustenta, com razão, que “esquizofrenia” é a fissão entre as ciências da natureza e as ciências “do espírito”, da mente, as ciências humanas ou religiosas, seja no sentido de uma alternativa exclusiva, seja no sentido de uma compartimentação das abordagens.

⁸¹ PANNENBERG, 1973, p. 17.

⁸² BRAKEMEIER, 1986, p. 91.

⁸³ Id., ib., p. 91.

⁸⁴ SIEGWALT, 1994, 253.

Como já foi aludido, os níveis de “cientificidade” dos saberes e formações praticadas numa universidade são diversos. Já lembramos que meteorologia e medicina, por exemplo, são “ciências” – mais “artes” – que lidam com objetos extremamente complexos e imprevisíveis. A teologia acadêmica, embora também utilize certos métodos científicos, não deixa de ser também um “saber” ou “sabedoria”⁸⁵, como o distinguiam já os antigos gregos. Não se trata de definir e enquadrar rigorosamente o científico e o próprio científico teológico no científico geral. Não se trata de delinear definitivamente a natureza epistemológica da teologia. Trata-se, sim, de compreender a complexidade do que se entende por ciência e, ao mesmo tempo, de reconhecer a relação inevitável e imperativa entre as ciências da matéria e da vida (as “ciências duras”) e a “ciência teológica”, pois esta, fundada na fé cristã, pode trazer a este diálogo os elementos que situem as ciências particulares do sentido global das realidades particulares que estudam. Deve acontecer o diálogo.

Um dos exemplos desse diálogo é Karl Heim. No seu livro *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild*, Heim mostra, por exemplo, como, paulatinamente, os cientistas das ciências naturais (da matéria e da vida) foram abandonando o que ele chama de os três *absolutos* que, segundo ele, até há pouco ainda vinham se interpondo no caminho da fé em Deus, a saber, o objeto absoluto, o espaço e o tempo absolutos, e a determinação absoluta do fenômeno ou evento natural⁸⁶. Sustenta que é novamente possível crer em Deus sem entrar em conflito com o pensamento científico (natural). Se a teologia esquivou-se da árdua tarefa de contrapor à cosmovisão da não-crença em Deus uma cosmovisão baseada nos elementos da fé cristã, deve ela recuperar este déficit com urgência. Se Deus é, então nossa perspectiva e vosso campo de atenção têm que estar voltados para o todo do universo, e a história universal, não somente para a assim chamada *história da salvação*. Deus é o Senhor da rota-

⁸⁵ BRAKEMEIER, 1986, 91, lembra apropriadamente que, atualmente, a teologia como sabedoria não sofre contestação, enquanto a teologia científica suscita mais suspeitas.

⁸⁶ Cf. BÜTTNER, 1973.

ção da via láctea tanto quanto da rotação dos elétrons.⁸⁷ Para Heim, trata-se de cumprir um intuito da própria Reforma (Melanchthon⁸⁸), o de contrapor à cosmovisão da não-fé uma cosmovisão da fé, mas contemplando as mudanças que ocorreram nos últimos anos nas ciências naturais e na teologia. Büttner⁸⁹ reforça em sua conclusão:

Heim não aborda qualquer questionamento particular dos cientistas naturais e também não tenta estar atualizado [*up to date*] em todo e qualquer assunto. Antes, ele

desenvolve um sistema que, apesar das lacunas [...], poderá ser considerado, por décadas, como **a**⁹⁰ abordagem do teólogo junto aos cientistas naturais; pois é a tarefa do teólogo falar de Deus, o absoluto, em grego com o grego, e em linguagem “científica” com o homem do século XX⁹¹.

O diálogo é forçosamente interdisciplinar e de natureza filosófica. A interdisciplinaridade, transdisciplinari-

⁸⁷ Heim trabalha parcialmente com o método do físico Max Planck, que conclui, com base no princípio do menor esforço, a existência de um “espírito guiador” (*lenkender Geist*), mas adverte contra a equalização ou identificação deste “Guiá”, no âmbito de uma “teologia natural” com o Deus criador e o pai de Jesus Cristo. Para Heim, não se pode chegar ao Deus da Bíblia por este caminho, mas a única maneira é por meio da revelação na Escritura. No entanto, Heim aplica-se a argumentar numa linguagem das ciências naturais, procurando um ponto de partida neutro, que não precise ser defendido contra objeções da ciência natural. Este ponto de partida ele encontra no conceito do “espaço suprapolar” (*überpolarer Raum*). Fundamentalmente, Heim aplica aqui o método de Paulo – estima BÜTTNER, 1973, p. 277 et seq., – que, como judeu, fala grego com os gregos e lhes diz quem é o seu “Deus desconhecido”. Com o conceito do espaço suprapolar, sobre o qual Heim discorre em 200 páginas, a teologia teria o caminho livre para intervir “de cima”, entrar num diálogo com a ciência natural, sem questionar seu conhecimento – que se limita ao espaço tridimensional – e sem ser ameaçada por novos conhecimentos – que de qualquer forma só poderiam dizer respeito ao nosso “espaço inferior”, e isso enquanto os cientistas admitirem a possibilidade de um espaço ou uma dimensão superior, que perpassa nosso espaço polar de existência. Com isso Heim conclui que os três *absoluta* citados acima estariam superados, e que o caminho para a fé em Deus estaria aberto.

⁸⁸ Enquanto a física aristotélica dominava o campo do saber na Europa, prevaleceu o fato de que era a teologia que tomava a iniciativa, procurando o diálogo com a ciência. Muitas vezes, os próprios teólogos eram também os cientistas, praticando na verdade um monólogo. O exemplo é citado com Melanchthon na sua física: numa “teologia natural” Melanchthon trabalhava com a física aristotélica, segundo a tese de habilitação de Büttner: *Providentialehre und geographisches Weltbild. Die Geographia generalis*. Wiesbaden, 1973.

⁸⁹ BÜTTNER, 1973.

⁹⁰ Grifo no original.

⁹¹ Id., ib., p. 286. O grifo é do presente autor (T.d.A.).

dade, ou *transmundidade*,⁹² é a marca externa de sua natureza filosófica, servil⁹³, da busca humana pelo conhecimento e pela verdade. A sua natureza filosófica é de lembrar as ciências particulares a sua própria limitação e incompletude, o imperativo da complementação de sua visão de outras abordagens, e a lembrança da busca pelo sentido (global) da realidade⁹⁴. A relação da filosofia e da teologia com as outras disciplinas é mais do que uma simples relação interdisciplinar, onde estariam como “mais uma área” ao lado de “outras”, mas elas têm uma relação prestativa de “guarda-chuva” com as outras ciências, pois aquilo que cobre tudo na ciência é a pergunta filosófico-teológica pelo sentido, sendo dada, pela teologia, uma resposta hipotética do sentido já diferente da respos-

ta filosófica pela afirmação da existência de Deus como criador e determinante de toda a realidade em Jesus Cristo.

A teologia, bem como a filosofia, desempenhando este papel servil, holístico, toma um lugar importante, de eixo, entre os saberes. Ambas são as “ciências do sentido”, e segundo autores como Neuhaus,⁹⁵ estão no coração da universidade cristã. Esta tese se fundamenta na argumentação segundo a qual o questionamento dentro de uma universidade cristã não é tanto sobre o *quê* das coisas, mas sobre o *porquê*. Não sobre o *como* mas sobre o *para quê*. As ciências não podem deixar de buscar o sentido global das coisas.

⁹² Cf. WACHS, 1996, p. 247, que se refere a este conceito de Paulo Freire: “É necessário conhecer o que está por detrás da linguagem, qual é o mundo conceptual que constrói o conhecimento de cada ciência e quais são os ‘mundos’ que envolvem determinada ciência. Não nos damos suficientemente conta de que, conforme a concepção de Paulo Freire, há ‘palavras-mundo’ que nos ligam a experiências de vida e que possuem significados diferentes em mundos diferentes. Por isso, na relação entre as diversas ciências, temos que ter presente a transmundidade, ou seja, ter consciência de que transitamos por mundos diferentes e semelhantes. E que precisamos conhecer a senha que dá acesso a estes mundos.”

⁹³ Paulo Freire: “ninguém educa ninguém, nós nos educamos em comunhão”, citado por WACHS 1996, p. 248. “É uma troca de saberes. É uma relação onde não há ciência que possua supremacia sobre as demais, nem um saber absoluto aprisionado numa ciência”, cf. idem.

⁹⁴ HARPRECHT, 1996, p. 250, liga o diálogo interdisciplinar ao critério da orientação da teologia pelo primeiro mandamento: “Ele é um catalisador que gera uma crítica permanente, a qual impede que uma determinada teoria ou visão do mundo se torne absoluta e se transforme numa ideologia que escraviza as pessoas. Com base no primeiro mandamento, o diálogo interdisciplinar é uma conversa entre parceiros iguais, que mantêm uma atitude crítica em relação a si mesmos e em relação ao saber do outro.”

⁹⁵ *Lutheran Churches and University Relationships in a Changing Society*, p. 41.

Pannenberg⁹⁶ discorre profundamente sobre o fato de as afirmações teológicas se constituírem – como as filosóficas – em hipóteses sobre a totalidade do sentido da experiência humana especial e primeiramente na perspectiva do que chama de realidade que finalmente determina tudo o que existe no seu sentido total (Deus, a realidade divina), depois, como reflexão sobre como esta realidade se manifestou na história e na consciência religiosa. Não esqueçamos, no entanto, a consciência proleptica, de uma certa maneira hegeliana,⁹⁷ deste autor, e outros, como John Hick e I.M Crombie: É somente o fim de toda história que determinará definitivamente a pertinência e verdade de todas as afirmações referentes à realidade, bem como todas as afirmações no tocante a Deus e a natureza e destino do ser humano.⁹⁸

Neste ínterim, a busca permanecerá busca com respostas parciais (1 Coríntios 13), tanto nas ciências naturais quanto na filosofia e teologia. Nesta fragmentação

que representa a parcialidade das respostas, a teologia tem como tarefa indicar pistas para o sentido global das coisas. A teologia “não é uma área particular ao lado de outras áreas particulares (as ciências [...] referem-se a áreas particulares), mas refere-se à dimensão derradeira, a dimensão do sentido, que é a dimensão do mistério ou da transcendência, de todas as áreas”⁹⁹. Ela refere-se à “consciência – na base da experiência – da interdependência de todas as coisas com o mistério, a transcendência, que é a totalidade”¹⁰⁰. Esta transcendência é, paradoxalmente, tomada no sentido imanente: não somente aquilo que vai além das realidades que nos cercam, mas que está dentro destas próprias realidades¹⁰¹. É a concepção de uma unidade da realidade, para a qual apontam tanto a filosofia quanto a teologia, e à qual as ciências também farão bem de prestar atenção. E é à experiência da razão ou à razão da experiência, que a teologia e a fé cristã também deverão prestar atenção. Como disse

⁹⁶ PANNENBERG, 1973, p. 344 et seq.

⁹⁷ Veja-se ZEUCH, 1997.

⁹⁸ Cf. PANNENBERG, 1973, p. 346.

⁹⁹ SIEGWALT, 1994, p. 252 (T.d.A.).

¹⁰⁰ Id., ib., p. 254.

¹⁰¹ Id., ib., p. 255.

Emerson: “A religião que teme a ciência [natural], insulta Deus e comete suicídio”¹⁰². Worthing estima que

a teologia não somente não deveria temer as outras ciências, como deveria tentar reuni-las, e os frutos de suas pesquisas, baseada no seu *status* único e unificador de ser a ciência do próprio Deus que está por detrás de seus respectivos objetos de investigação [n.d.a., estes objetos são a matéria e a vida]. É precisamente por causa deste reconhecimento que a teologia pode, justificadamente, compreender a si mesma não somente como uma ciência, mas como ‘a rainha das ciências’¹⁰³.

Concluimos que, uma vez que a teologia está reconhecida no Brasil, como área de formação universitária, pesquisa e pós-graduação, e que ela está entrando na universidade como curso superior entre seus pares, é imprescindível que ela participe no diálogo com as ciências, com a tecnologia e com a filosofia, e que desempenhe neste diálogo um papel ativo, mediador – não regulador, determinador, como na Idade Média –, servil. Para tanto é preciso que os que a praticam na universidade se qualifiquem no mais alto nível, que tenham atividade de ensi-

no e pesquisa (sem falar da extensão) qualificados, que se traduzam em produção científica relevante não somente para a própria área, mas para todas as áreas do saber humano. Rendtorff¹⁰⁴ dizia:

que não haja qualquer posição teológica que não procure certificar-se de sua pertinência e verdade no confronto e diálogo com outras posições ou saberes. A pluralidade – anatemizada e banida em certos meios por temor de um pluralismo que viesse a ferir a confessionalidade – faz parte da teologia, e corresponde ao espírito cristão da liberdade.

Não é possível descrever a teologia de uma maneira positiva como ciência, mas somente aspectos científicos da teologia em suas disciplinas e especialmente o seu elo filosófico com os outros saberes (a filosofia seria o elo de ligação entre a teologia e as ciências?). É porque a teologia precisa estar numa universidade. A teologia auto-compreende-se também como uma *ciência* – a ciência de Deus, ou a ciência do sentido global – significa para alguns teólogos, como o próprio Maraschin¹⁰⁵ afirmava em seu editorial intitulado *Teologia e ciência*, uma certa

¹⁰² Citado por WORTHING, 1994, p. 414 (T.d.A.).

¹⁰³ WORTHING, 1994, p. 414 (T.d.A.).

¹⁰⁴ RENDTORFF, 1988.

¹⁰⁵ MARASCHIN, 1978.

ameaça¹⁰⁶. Para outros, entre os quais Worthing,¹⁰⁷ significa uma vocação e uma oportunidade de trazer à discussão a relevância universal do sentido do evangelho de Jesus Cristo. A universidade só poderá reconquistar sua unidade com base em uma nova reflexão sobre a essência do que chamamos de ciências e suas tarefas¹⁰⁸, e nesta reflexão deve entrar o quinhão holístico da teologia. Sua principal vocação consiste em auxiliar na compreensão do homem no seu sentido global, sua natureza, sua destinação e seu fim, seu lugar e seu papel no cosmos, – na criação – e a apontar para os sinais que “constroem” este todo (fim último) com base em valores expressos no evangelho, reclamando serem valores do Reino de Deus. Esta verdade, quanto mais for sendo compreendida e desvendada ao longo da história, mais libertará o homem de todo o jugo que o possa manietar.

Referências Bibliográficas

AMBERG, Ernst-Heinz. Die Frage nach der Einheit der evangelischen Theologie heute. *Theologische Literaturzeitung*. Nummer 2, 92. Jahrgang, Februar, 1967.

ANDERSEN, Wilhelm. Auferstehung und Wirklichkeit. Überlegungen zu W. Pannenberg's "Grundzüge der Christologie". *Lutherische Monatshefte* 5, 1966. p. 141-51.

AZEVEDO, Israel Belo de. A espiral dentro do cone. O significado da História em Teilhard de Chardin. *Simpósio*, 17. São Paulo: ASTE, 1978. 3-23.

BAESKE, Albrecht. Como se estuda e vive teologia conforme Lutero. In: HOCH, Lothar (ed.). *Formação teológica em terra brasileira. Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1986. p. 74-87.

BAYER, Oswald. Passion und Wissen. Kreuzestheologie und Universitätswissenschaft. *Kerygma und Dogma* 39, 1993. p. 112-22.

BERTEN, Ignace. *Histoire, révélation et foi*. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg. Bruxelles, 1969.

¹⁰⁶Deve ficar claro que não se pode reduzir a teologia à ciência simplesmente. Ela tem caráter científico (praticado de maneira acadêmica), mas, além deste, há outros elementos que a caracterizam essencialmente, como a sabedoria, a poesia (veja-se DEIFELDT, 1996), a paixão, a cruz. Segundo Oswald BAYER, 1993, ninguém enfatizou tanto a relação entre paixão e saber, teologia da cruz e teologia universitária, como Lutero.

¹⁰⁷Op. cit.

¹⁰⁸Cf. PANNENBERG, 1973, p. 9. "Die Zugehörigkeit der Theologie zum Kreise der wissenschaftlichen Disziplinen kann zwar nicht undiskutiert vorausgesetzt werden. Aber auch eine negative Antwort auf diese Frage, soll sie nicht als Vorurteil gelten, versteht sich angesichts der langen Geschichte dieses Themas nicht von selbst."

BRAATEN, Carl; Philip Clayton (ed.). *The Theology of Wolfhart Pannenberg. Twelve american critiques, with an autobiographical essay and response*, Minneapolis, 1988.

BRAATEN, Carl. The Contextual Factor in Theological Education. *Dialog. A Journal of Theology*. v. 21, n.3, p.169-74, Summer 1982.

BRAATEN, Carl. The Current Controversy on Revelation. Pannenberg and his Critics. *The Journal of Religion*, 45, 1965. p. 234.

BRAKEMEIER, Gottfried. O mandato teológico da IECLB. Algumas teses. In: HOCH, Lothar (ed.). *Formação teológica em terra brasileira. Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Editora Sino-dal, 1986 p. 88-96.

BUCKLEY, J. Review Essay – W. Pannenberg *Systematic Theology*, v. 2, Grand Rapids, 1993, *Pro Ecclesia*, v. IV, n. 3, p.364-69, 1995.

BÜTTNER, Manfred. Das “Physikotheologische” System Karl Heims und sein Einordnung. In: Die Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. *Kerygma und Dogma*, ano 19, p. 267-86, out. – dez. 1973.

CAMINO, Juan A. M. La “teologia sistemática” de W.Pannenberg, *Estudios Eclesiásticos*, n. 65, 1990, p. 216.

DEIFELDT, Wanda. A teologia entre a ciência e a poesia. *Estudos Teológicos*, 36 (3), 1996, 238-40.

EICHER, Peter. Geschichte und Wort Gottes: Ein Protokoll der Pannenbergdiskussion von 1961-1972. *Catholica* 32, 1978.

FERRARIO, Fulvio. L’ecclesiologia in Pannenberg [rescensão], *Protestantesimo* 50, 1995, p. 138.

FLÜCKIGER, F. *Theologie der Geschichte. Die biblische Rede von Gott und die neuere Geschichtstheologie*. Wuppertal, 1970.

FORD, David F. (ed.). *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts, 1997².

FOUTZ, Scott David. On the Epistemological Status of Belief. *Quodlibet. Online Journal*: v. 1, n. 2, May 1999. Disponível em: < <http://www.Quodlibet.net>>

Fragen und Antworten zur Theologie. Disponível em: <<http://ftp.cs.ruu.nl/wais/html/na-dir/de-sci-theologie/faq.html>>

FRANCIS, Brother, M.I.C.M. The Dangers of Scientism. Site da *The Crusade of Saint Benedict Center*. Disponível em. <<http://www.catholicism.org>>

GERDES, Hayo. Die christliche Theologie als Wissenschaft. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*. 6, 1-13.

GLOEGE, Gerhard. Der Mensch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Eine Thesenreihe. In: Idem: *Theologische Traktate*. Erster Band: Heilsgeschehen und Welt. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1965, p. 264-7

GRENZ, Stanley J. *Reason for Hope. The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*. New York: Oxford, 1990.

HAMILTON, William. Die Eigenart der Theologie Pannenburgs. In: Robinson James M.; Cobb, John B Jr. (ed.). *Theologie als Geschichte, [Neuland der Theologie]*. Zürich – Stuttgart, v. 3, p. 225-51, 1967.

JULIA, Didier. *Dictionnaire de la Philosophie*. Paris: Larousse, 1993².

JÜNGEL, Eberhard. Nihil divinitatis, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang, *ZThK* 1989, p. 204-35.

KAPPES, Michael. “Natürliche Theologie” als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen Eberhard Jüngel

- und Wolfhart Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag, *Catholica*, 4, p. 276-309, 1995.
- KEHRER, Günter. Theologie ist unwissenschaftlich. Plädoyer für die Abschaffung der theologischen Fakultäten. *Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten – IBKA*. Disponível em: <<http://www.ibka.org>>
- KELLY, A.B. Rethinking Christianity in Light of Process Thought. *Quodlibet. Online Journal*: v. 1, n. 4, July 1999. Disponível em: <<http://www.Quodlibet.net>>
- KLAUDAT, André. On The Nature of Philosophy. *Caesura*, Canoas, n.8, p. 67-76, jan-jun. 1996.
- KOCH, Kurt. Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie. In: SECKLER, M.; KASPER, W.; HUNOLD, G.; HÜBNERMANN P. (ed.). *Ökumenischer Perspektive. Tübinger theologische Studien*. v. 32, Mainz, 1988.
- LANGE, Dietz. Die drei öffentlichen Rechenschaftspflichten der Theologie. *ZThK*, ano 96, n. 2, jun. 1999. Disponível em: <<http://www.mohr.de/zthk.html>>
- LÜDEMANN, Gerd. *Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums*. Stuttgart: Radius-Verlag, 1995.
- Lutheran Churches and University Relationships in a Changing Society*. Papers and Proceedings. Lutheran Educational Conference of North America. Washington: LECNA, 1999.
- MARASCHIN, Jaci C. A inutilidade da Teologia (Editorial). *Simpósio*, 20. São Paulo: ASTE, 1979, p. 191-2.
- MARASCHIN, Jaci C. Teologia e Ciência. (Editorial). *Simpósio*, 17. São Paulo: ASTE, 1978, p. 1-2.
- MATEUS, Odair Pedroso (ed.) *Teologia no Brasil. Teoria e prática*. São Paulo: ASTE, 1985.
- McGRATH, Alister E. Christology and Soteriology. A response to Wolfhart Pannenberg's Critique of the Soteriological Approach to Christology. *Theologische Zeitschrift*, 42, p. 222-36, 1986.
- McGRATH, Alister (ed.) *The Christian Theology Reader*. Oxford, UK e Cambridge, USA: Blackwell, 1999 (1995¹).
- MESSNER, Francis. *La création d'une faculté de théologie musulmane à l'Université de Sciences Humaines de Strasbourg*. Disponível em: <<http://perso.infonie.fr/stehly/acftms1.htm>>
- METZGER, Pierre E. S. La raison chez Luther. *Études Théologiques et Religieuses*. Ano 69, v. 4 p. 491-513, 1994.
- MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do Século XX*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MÜLLER, Denis. *Parole et Histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*. Genève, 1983.
- PANNENBERG, Wolfhart. Was ist eine Dogmatische Aussage?. *Kerygma und Dogma*, 1962. p.81-99.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Analogie und Offenbarung*. (Tese não-publicada) Heidelberg, 1955.
- PANNENBERG, Wolfhart. Den Glauben an ihm selbst fassen und verstehen. Eine Antwort an E. Jüngel. *ZThK*, 1989. p. 355-70
- PANNENBERG, Wolfhart. *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus*. Göttingen, 1954.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Ethik und Ekklesiologie*, Gesammelte Aufsätze, Göttingen, 1977 (EuE).
- PANNENBERG, Wolfhart. *Grundfragen Systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, v.1., Göttingen, 1967¹, 1971², 1979³ (GSTh).

PANNENBERG, Wolfhart. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh, 1964¹, 1966²[edição modificada], 1969³, 1972⁴, 1976⁵[aumentada com um posfácio], 1982⁶, 1990⁷ (GCh).

PANNENBERG, Wolfhart. Heilsgeschehen und Geschichte, *KuD*, 5, 1959, (HuG). p. 218-37.

PANNENBERG, Wolfhart. *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen, 1988 (MGG).

PANNENBERG, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Göttingen, v.1, 1988, v. 2: 1991, v. 3: 1993 (STh).

PANNENBERG, Wolfhart. *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1996.

PANNENBERG, Wolfhart. Was ist Wahrheit?. In: KURT, Scharf (ed.). *Vom Herrengeheimnis der Wahrheit* (Festschrift H. Vogel), Scharf, Kurt (ed.). 1962. p. 214-239. (Também em PANNEBERG, Wolfhart. *Grundfragen Systemastischer Theologie*. v. 1, Göttingen, 1967¹, 1971², 1979³, p.202-22).

PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt, 1973¹, 1977², 1987³.

PANNENBERG, Wolfhart; RENDTORFF, Rolf; RENDTORFF, Trutz; WILKENS, Ulrich. *Offenbarung als Geschichte*. (Kerygma und Dogma Beiheft), Göttingen, 1961¹ – 1982⁵[com novo prefácio].

PETERS, Ted. Truth in History: Gadamer's Hermeneutics and Pannenberg's Apologetic Method, *The Journal of Religion*, 55, 1975.

PETRI, Heinrich. Die Entdeckung der Fundamentaltheologie in der evangelischen Theologie. *Catholica*, 33, p. 241-61, 1979.

RATSCHOW, C. H. art. Eschatologie VIII. *TRE*, v. 10, p. 344.

REITZ, Helga. Was ist Prozeßtheologie? *KuD* 16, 197, p. 78-103.

RENTORFF, Trutz. Theologiestudium – Ausbildung durch Wissenschaft? In: ROHLS, Jan; WENZ, Gunther. (ed.). *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. [Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg] (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988).

ROBINSON, James. Offenbarung als Wort und als Geschichte. In: ROBINSON, J.; COBB, J. Jr. (ed.). *Theologie als Geschichte – Neuland in der Theologie* – Zürich, Stuttgart, 1967

SCHMIDT, Erwino. Teologia no Brasil – análise histórico-sistemática. In: MATEUS, Odair Pedroso. *Teologia no Brasil – Teoria e Prática*. São Paulo: ASTE, 1985. p. 19-32.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. A Teologia e as outras Ciências. *Estudos Teológicos* 36 (3), 1996, p. 250-3.

SCHWÖBEL, Christoph. Rational Theology. Trinitarian Perspective: Wolfhart Pannenberg's Systematic Theology. *Journal of Theological Studies*, NS, v. 47, p. 498, Pt.2, October 1996.

SCHWÖBEL, Christoph. Wolfhart Pannenberg. In: Ford, David F. (ed.). *The Modern Theologians*. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century. Cambridge, Massachussets, 1997².

SIEGWALT, Gérard. Cosmologie et Théologie. Pour une nouvelle coordination entre Science, Philosophie et Théologie. *Études Théologiques et Religieuses (ETR)*, n.3, p. 313-31, 1976.

SIEGWALT, Gérard. La justesse fonctionnelle de la science et la question de la vérité. *RHPR (Revue d'histoire et de Philosophie Religieuse)*, Universidade Marc Bloch, Strasbourg, v. 74, p. 249-63, 1994/3.

STEHLY, Ralph. Site da ACFTMS (Association pour la création d'une Faculté de Théologie Musulmane de Strasbourg). Disponível em: <<http://perso.infonie.fr/stehly/acftms1.htm>>

- STEIGER, Lothar. Offenbarungsgeschichte und theologische Vernunft. Zur Theologie W. Pannenberg. *ZThK*, 59, p. 88-113, 1962.
- SUTER, Adrian. Die Wissenschaftlichkeit von Theologie (de.sci.theologie-FAQ: Fragen und Antworten zur Theologie), *ICS: Institut of Computing Sciences*. Disponível em: <<http://ftp.cs.ruu.nl/wais/html/na-dir/de-sci-theologie/faq.html>>
- SWINGBURNE, Richard G. The Justification of Theism. *Truth Journal*. Disponível em: <<http://www.leaderu.com/truth/3truth09.html>>
- TIMM, Hermann. Zwei Herren dienen. Vom Wert religionstheologischer Bildung an den Universitäten. *Die Zeichen der Zeit. Lutherische Monatshefte*. Hannover, ano 2 (ZdZ: ano 53; LM: ano 38), n. 2, fev. 1999.
- UEDING, Gerhard: Weihwasser der reinen Wissenschaftlichkeit. 150 Jahre alt und kein Grund zum feiern: Die Glanzheit der Germanistik scheint schon lange vorbei zu sein. *Die Welt*. Disponível em: <<http://www.welt.de/daten/1996/09/24/0924ku106811.htx>>
- ULBRA – *Universidade confessional*. [coletânea de estudos em Ulbra avalia 1999 e projeta 2000. Canoas: Editora da ULBRA, 2000.
- WACHS, Manfredo. Teologia e outras Ciências: Interdisciplinaridade. *Estudos Teológicos*, p. 246-9, 36 (3), 1996.
- WEIL, Eric. La Philosophie est-elle scientifique? *Archives de Philosophie*, 33, p. 353-69, 1970.
- WERBICK, Jürgen. Theologie als Theorie? Zur Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie. *Kerygma und Dogma*, 24, p. 204-28, 1978.
- WILKEN, R. L. Who is Wolfhart Pannenberg? *Dialog*, 4, p.140-2, 1965.
- WORTHING, Mark William. Theology: Queen of the Sciences? *Concordia Journal*, v.20, n. 4, p. 402-14, October 1994.
- Wozu Theologie?* Dekanat der Theologischen Fakultät Kiel, 10/1996. Disponível em: < <http://www.uni-kiel.de/fak/theol/wozu.html>>
- WÜHR, Erich. *Objektivierung und Erfahrung – Wissenschaftlichkeit in der Medizin*. GZM – Internationale Gesellschaft für Ganzheitliche Zahn-Medizin e.V., 1998. Disponível em: <http://www.gzm.org/news/new_obj.htm>
- ZEUCH, Manfred. *Signes du Royaume de Dieu. L'Eglise et les sacrements dans la théologie de Wolfhart Pannenberg*. Strasbourg, 1997, 423 p. Lille-Thèses, 1998, Tese de Doutorado – microficha, ISSN: 0294-1767.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Sues
- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch



Manfred Krepsky Zeuch (1960) é natural de Cidade de Guatemala, Guatemala, América Central. Desde 1998, leciona na Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), no curso de Teologia e no Mestrado em Direito. É coordenador de Pesquisa e Pós-Graduação em Teologia e editor da revista *Theophilos*. Em 1983, concluiu a graduação em Teologia pela Faculdade de Teologia do Seminário Concórdia, Porto Alegre. É mestre e doutor em Teologia (sistemática), 1997, pela Universidade Marc Bloch, de Strasbourg II, França. Sua tese de doutorado intitula-se *Signe du Royaume de Dieu. L'Eglise et les sacrements dans la Théologie de Wolfhart Pannenberg*. Atualmente, cursa a graduação em Direito na Universidade Luterana do Brasil (ULBRA).

Algumas publicações do autor

A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg – 1ª parte. São Leopoldo: Impressos Portão, 2006. (Cadernos Teologia Pública, ano III, n. 19, ISSN 1807-0590).

Einheit und Pluralität, Katholizität und Partikularität. Zu Wolfhart Pannenburgs ökumenischem Denken. In: KLÄN, Werner; BARNBROCK, Christoph. (ed.). *Gottes Wort in der Zeit: verstehen – verkündigen – verbreiten*. Festschrift für Volker Stolle. Münster: Lit. Verlag Münster – Hamburg, 2005. 500 p. 381-97.

Lutero, teólogo para um contexto de pluralismo religioso. In: *Lutero, o teólogo. Fórum Ulbra de Teologia*, v. 1 HEIMANN, L. (org.). Canoas: Ulbra, 2004. p. 113-141.

O que significa hoje o “propter Christum” (CA IV) diante do diálogo inter-religioso, ecumênico e o fenômeno pentecostal? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 43, n. 1, p. 64-82, 2003.

O ruído de guerra e o silêncio de Deus. São Leopoldo: Impressos Portão, 2003. (Cadernos IHU Idéias, ano 1, n.5, ISSN 1670-0316).

Temps et Eternité, essence et devenir, salut et jugement: conceptions eschatologiques chez Wolfhart Panenberg. *Positions Luthériennes*, Paris, n.3, p.285-307, 1999.