



# LINGUAGEM, CIÊNCIA E TEOLOGIA NO PENSAMENTO DE PANNENBERG

## LANGUAGE, SCIENCE AND THEOLOGY ON PANNENBERG'S THINKING

**Márcia Serra Ribeiro Viana**

Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, onde é Secretária Executiva do Núcleo de Estudos da Reforma (Nuer); é socióloga, doutora em Ciências Sociais da Religião pela Umesp, mestre em Letras e Comunicação pela Universidade Mackenzie.



---

## RESUMO

O texto discute a relação entre ciência e teologia enquanto linguagem. Distingue ciência de fé e, nesse sentido, indica o conhecimento científico como caminho de construção do conhecimento a partir do controle da observação e do raciocínio sobre ambas. A teologia tem como objeto Deus, o que é um problema, uma vez que é objeto não passível de observação. Os dois conceitos têm, na linguagem, caminho que lhes permite manifestação coerente e compreensível. A autora conclui que, dentre outros, para Pannenberg a construção de um conhecimento científico enfatiza a importância da postura do investigador como viabilizadora do procedimento científico. A ciência resulta, assim, do método utilizado e não do objeto que o homem busca compreender.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Ciência; teologia; religião; conhecimento; objetividade; método.

---

## ABSTRACT

This essay presents the relation between science and theology as language. It establishes the differences between them and, by this means, indicates scientific knowledge as a way to get to knowledge construction based on observation control and reflexive thought about these observations. Theology has, as its object of research, God; this is a sort of problem, since its object is not available for observation. The two concepts have, in language, a common process of coherent and comprehensible manifestation. The author concludes that, with other writers, Pannenberg the construction of scientific knowledge emphasizes the importance of the researcher's posture as the pathmaker for scientific procedure. Therefore, science is a result of the method used, not of the object man wants to comprehend.

---

## KEYWORDS

Science; theology; religion; knowledge; objectivity; method.

Nascido em 1928, Wolfhart Pannenberg foi professor de teologia sistemática na Universidade de Munique, tendo ensinado anteriormente no Theologische Hochschule em Barmen-Wuppertal e na Universidade de Mainz. Dentre seus trabalhos, um dos mais importantes foi desenvolvido no assunto de cristologia, Jesus – Deus e homem (1964, traduzido para o inglês em 1968). Estudou com Barth, bem como na escola de teologia de Bultmann; sua nova teologia, bem como o Círculo de Pannenberg – grupo de teólogos que iniciou trabalho conjunto durante o período de graduação na Universidade de Heidelberg, nos anos 1950, publicando individualmente e em conjunto nos anos 1960 com interesse crescente e evidente no mundo dos anos 1970 – posicionam-se contra Barth e Bultmann. Desenvolve uma teologia da história e da revelação enquanto história, na qual a ressurreição de Jesus é vista como evento histórico chave de apoio. Rejeita a visão docética da história apresentada nas teologias de Barth e de Bultmann e, na mesma medida, desenvolverá hermenêutica distinta à de seus professores. A história é, para ele, a chave para a hermenêutica e toda a teologia, entendendo a história universal como veículo da revelação indireta de Deus (em contraste à auto-revelação direta na teofania no encontro de Barth); a ressurreição, como fato histórico torna-se a chave da hermenêutica histórico-teológica de Pannenberg, que dá especial atenção ao método histórico. Não havia como ignorar essa questão, em se tratando de um teólogo que reconhecia a revelação Divina na história e a ressurreição de Jesus de Nazaré como fato histórico e cerne de sua cristologia, ou melhor, de toda sua teologia.

*Teoria de la ciencia y teologia*, livro do autor em que baseamos nosso texto, tem como tema de trabalho o exame da viabilidade de vermos e examinarmos a teologia como ciência. Para tanto, desenvolve, na primeira parte do texto, uma discussão sobre os diferentes conceitos de ciência e conseqüentes influências nas questões de metodologia científica. Estabelecida sua posição sobre o assunto, passa, na segunda parte, a discutir seu tema propriamente dito. Há de ressaltar que a questão da metodologia é fundamental, uma vez que é a partir do conceito de ciência que se viabilizará, ou não, uma ciência teológica.

Quanto à metodologia, discute a posição da ciência positiva, sua necessidade de construções de hipóteses falseáveis,

exame do objeto de estudo a partir da possibilidade de observação, e somente dessa possibilidade, o ausentar-se do sujeito de modo a manter um distanciamento objetivo. Examinando a questão das ciências da história, Pannenberg (1981, p. 79)<sup>1</sup> conclui que:

Os problemas históricos levam, portanto, necessariamente aos filosóficos; pois o significado de um fato passado não poderia ser determinado de modo conclusivo exceto no contexto global da história [*Geschichte*] geral. Isso significa que o horizonte de referência do passado, de fato, não poderia ser determinado sem a inclusão da história já transcorrida, bem como a do presente e a do futuro; essas são dimensões não estabelecidas pelo historiador como campos de competência de sua disciplina.

Assim, para Pannenberg, a filosofia incluiria as dimensões de passado, presente e futuro, enquanto as duas últimas seriam normalmente excluídas pelo historiador de seu campo de pesquisa.

Discutindo a possibilidade de as ciências do espírito poderem ser tratadas como ciência, o autor passa, inicialmente, a historiar o termo ciência do espírito, chegando a Dilthey, que estabelece que : “[...] por meio de sua liberdade o homem cria um reino da história, separado do reino da natureza” (PANNENBERG, 1981, p. 82), o que, em síntese, fundamenta a autonomia das ciências do espírito. A unidade vital dessas ciências seria, então, o indivíduo humano, incluindo, posteriormente, os sistemas culturais.

Já para Weber (s.d., p. 29), análise científica, no que tange às ciências sociais, na medida em que resultam de escolhas feitas pelo pesquisador, tendo em vista, interesse e problemas investigados. Poder-se-ia dizer, assim, que o método indica uma ótica específica relativa ao mundo e, diretamente, ao problema a ser pesquisado.

Passa, então, a discutir a sociologia a partir de Weber, Parsons, G. H. Mead, Habermas e a teoria da ação, enfatizan-

---

<sup>1</sup> Todos os textos citados foram traduzidos pela autora.

do as mudanças de posições que refletem (PANNENBERG, 1981, p. 111):

As teorias sociológicas da ação continuam dependendo [...] de interpretações de sentido que, por sua vez, se baseiam na totalidade do sentido do mundo histórico, presente latentemente nas vivências atuais.

Dessas mudanças examinadas, destaca-se a posição de Weber, que entende a ação humana como objeto específico da sociologia, na medida em que a ação humana seria, nesse caso, a relação pessoal com os objetos que tenha sentido mais ou menos consciente, estabelecido intencionalmente. Para esse sociólogo, é exatamente a intenção subjetiva — o sentido da ação — que se busca compreender.

Eis, portanto, que, para Weber, existe uma relação paradoxal entre religião e sociedade, ou seja, no momento em que uma nova idéia religiosa é lançada como movimento religioso, seus membros já estarão iniciando o processo de seleção, do cerne da mensagem, dos elementos especialmente relevantes para o lugar social dos que tenham aderido a tal movimento.

Pannenberg (1981, p. 111) entende que as teorias sociológicas da ação ainda dependem de interpretações de sentido baseadas “[...] na totalidade do sentido do mundo histórico, presente de modo latente nas experiências atuais de vida”.

Conseqüentemente, para ele, as ciências do espírito só darão conta de sua fundamentação epistemológica a partir de uma reflexão, igualmente epistemológica, sobre as condições do conhecimento histórico e a formação histórica dos conceitos em todas as dimensões humanas, inclusive a sociológica.

Entretanto, essas posições, para o autor, não dão conta de um fator, até este momento da discussão, basicamente imponderável, ou seja, dos ideais e das realidades espirituais; Pannenberg entende que não dão conta de um fator, até este momento da discussão, basicamente imponderável.

Tratando do assunto, Troeltsch busca a autonomia da religião enquanto objeto de exame, concentrando-se na psi-

ciologia da religião. Acrescenta, então, a existência de uma esfera ideal em que se dão “[...] as percepções ideais das realidades espirituais e os sentimentos ideais de valor, com os correspondentes impulsos de vontade” (PANNENBERG, 1981, p. 113).

Entretanto, de onde vêm esses ideais? Segundo o mesmo autor, a esfera da experiência ideal consiste na relação com um poder infinito, ou seja, esses ideais vêm da religião por meio da fé em um poder que pode contê-los, poder esse que os estabelece no mundo, garantindo a salvação ao homem que tem essa fé. Troeltsch inclui, assim, o futuro na história. Aponta a possibilidade, ou até necessidade, de abandonar da fundamentação psicológica da teoria da história, propondo a alternativa da hermenêutica da experiência histórica.

Já para Pannenberg, a superação do dualismo metodológico entre ciências da natureza e do espírito por Troeltsch dá-se na medida em que confia a fundamentação do conhecimento histórico a uma teoria do conhecimento com base metafísica, ao mesmo tempo que supera os limites desse dualismo ao embasar, epistemologicamente, a teologia somente nas ciências do espírito.

Qual seria o objeto de estudo das ciências do espírito? Fundamentalmente, a unidade vital acessível nas vivências, enquanto sistema aberto (no sentido usado por Dilthey); é o todo vital, que se dá a si mesmo nas vivências, objeto de interpretações hermenêuticas. A partir das considerações gerais sobre a possibilidade de um ciência do espírito autônoma, pode-se, então, passar a examinar a teologia como ciência propriamente dita.

Pannenberg vê a experiência do sentido como objeto das ciências do espírito, desde que algumas condições sejam obedecidas. Dentre elas, a fundamental estabelece que essa concepção é possível “[...] na medida em que o *todo vital* que se dá a si mesmo primariamente nas vivências, [...] não esteja constituído de um aspecto abstrato sistemático [...]” (PANNENBERG, 1981, p. 164, grifos nossos).

O autor estabelece que emprega a idéia de unidade vital acessível nas vivências no sentido usado por Dilthey, enquanto sistema aberto temporalmente determinado, com individualidade, interno a si mesmo e com propriedades específicas; é o todo vital, que se dá a si mesmo nas vivências, o

objeto das interpretações hermenêuticas. É a hermenêutica que indica a compreensão do sentido, cujo objeto é a relação das partes com o todo no campo tensional. O conceito do todo, por sua vez, pode ser colocado em relação ao “modelo” e, assim, ser entendido enquanto sistema. Dessa forma, Pannenberg entende haver uma relação entre a construção teórica em hermenêutica e as construções teóricas nas ciências naturais.

A questão da teologia como ciência vem sendo discutida desde o século XIII com o nascimento das primeiras universidades. Até então, a doutrina cristã era compreendida como distinta da ciência. Estas, segundo Agostinho, deveriam ocupar-se de coisas temporais, enquanto a sabedoria dirigiria-se ao eterno. A ciência, como entendida pelo filósofo, deveria estar a serviço da sabedoria, na medida em que a primeira pode levar à última. Clemente de Alexandria segue caminho semelhante, embora entenda, como Platão, a filosofia como amor à sabedoria, distinta, portanto, da sabedoria propriamente dita.

O século XIII, escolhendo a Aristóteles como autoridade, entendeu a teologia como a mais nobre das ciências, identificada com a filosofia. Era necessário estabelecer um sistema de deduções lógicas que partissem de princípios primeiros, reconhecidos como verdades, princípios estes que se encontravam na teologia, i.e., nos artigos da fé.

Já para Tomás de Aquino, a teologia é uma ciência derivada, na medida em que não considera possível que os indivíduos tenham conhecimento de evidências, de porte científico, dos artigos de fé. Entretanto, uma vez que Deus conhece essas evidências, nossa teologia pressupõe sua autoridade para estabelecer a evidência como existente.

A teologia é vista como ciência prática, segundo Duns Scoto, no sentido em que a palavra Deus é relativizada ao homem que questiona sobre Deus e que essa relativização entra, efetivamente, no conceito de teologia. Assim, é possível o desenvolvimento sistemático da teologia com base em referências antropológicas, nas doutrinas sobre Deus. Pannenberg (1981, p. 246) encontra em Calov a explicação de que “[...] a teologia trata a respeito de Deus não a partir do ponto de vista teórico, mas sim do prático, ou seja, como destino final do homem”.

O questionamento sobre a fundamentação da certeza do conhecimento de Deus, confrontado com problemática da existência do homem, tomava a forma de problema na teologia protestante antiga, na medida em que a autoridade divina da Escritura era estabelecida como certa. A visão da teologia como ciência prática decorre, assim, da orientação da doutrina sagrada enquanto ação necessária ao cristão.

No século XIX, Schleiermacher redefine o papel da teologia na universidade, papel este anteriormente substituído pelo domínio da filosofia. Essa retomada de posição resultou, em grande parte, da visão de ciência positiva adotada por Schleiermacher.

Em 1811, define ciência positiva como um conjunto de elementos científicos elaborados de modo que sua coerência e necessidade à organização científica resultem do fato de serem indispensáveis para solução de uma tarefa prática, não da virtude de serem idéia da ciência. Em conseqüência, a teologia é definida como conjunto de conhecimentos e normas científicas cuja posse e uso permitem que a igreja cristã seja guiada harmonicamente e governada.

Qual seria, pois, o objeto dessa ciência? Eis a primeira questão a ser discutida. Seu unitário é Deus; na medida em que o objeto é unitário, a ciência também tem unidade própria.

Para Pannenberg (1981, p. 334-335), o objeto da teologia é “[...] a auto-manifestação indireta da realidade teórica nas experiências antecipadas da totalidade de sentido da realidade, em que se baseiam as tradições crentes das religiões históricas”.

Entretanto, a única maneira de pensar uma ciência de Deus seria a partir do pressuposto que, ao lado de outros objetos da experiência, seja oferecida a realidade de Deus. Para Pannenberg, a realidade de Deus, nesse sentido, é oferecida indiretamente.

Essa é, porém, uma afirmação delicada, pois embora não implique a negação da experiência imediata de Deus, a experiência religiosa imediata só logrará validade subjetiva (PANNENBERG, 1981, p. 309)

[...] se fizer, a si mesma, relevante para que os homens compreendam ao mundo e se compreendam, seja por sua articula-

ção em uma linguagem religiosa convencional, seja desviando-se da linguagem da tradição de modo significativo e que ilumina a experiência do mundo de seu tempo.

Portanto, Pannenberg explicita, como condição de aceitabilidade para a experiência imediata de Deus, sua importância social, ou seja, a efetiva e observável influência que a mesma experiência tenha no comportamento do sujeito.

Ora, a teologia indica a intersubjetividade, segundo o autor, como esforço de conhecimento ; portanto, concentra sua atenção na via indireta pela qual a realidade divina é oferecida, nos passos do mistério divino, nas coisas do mundo e da vida.

Ao estabelecer que Deus é o tema da teologia enquanto ciência, Pannenberg tem, como decorrência natural, a possibilidade de afirmar que esse tema é a totalidade a partir do ponto de vista da realidade, que de fato determina essa totalidade em seus conjunto e elementos.

Estabelecido o caráter predominantemente cristão da visão pannenberguiana, isto é, a partir da compreensão da teologia enquanto ciência, o termo Deus há de ser entendido como referido à realidade que determina o todo, portanto tudo o que é real resulta da realidade divina.

Ao contrário da filosofia, para a teologia a realidade só se torna tema de estudo na medida em que concebe Deus como a realidade que tudo determina aqui: “[...] o problema da totalidade como algo oposto à multiplicidade do finito se nos impõe como uma expressão provisória da unidade que buscamos” (PANNENBERG, 1981, p. 313). O limite do próprio conceito de totalidade é uma consequência que não deve ser relevada, ou seja, só é possível entender a idéia de totalidade a partir do momento em que colocamos fora dessa mesma totalidade a unidade que a unifica: Deus.

A investigação das religiões históricas, pela teologia, tem por objetivo, portanto, indagar até que ponto a realidade de Deus, que a tudo determina como unidade, que *unifica* toda realidade e se manifesta nessa mesma realidade.

Dentro de limites, pode-se entender, então, a teologia cristã como análoga à teologia do cristianismo — portanto,

uma ciência especial —, muito embora, na primeira, as conexões com as outras religiões sejam examinadas no processo da história das religiões.

A segunda questão a ser discutida é a possibilidade de as proposições teológicas terem ou não caráter cognitivo. Até que ponto haveria possibilidade de aplicar critérios positivos, i.e., observação pelos sentidos, acessíveis de modo universal e em todo e qualquer momento? O conhecimento da revelação é, normalmente, dado por meio dos homens, ou seja, pelas formas religiosas. Conseqüentemente, não se pode estabelecer a revelação divina, propriamente, *a priori* e sim como componente de uma religião humana. Portanto:

As tradições religiosas, na diversidade de suas afirmações sobre a realidade divina e sobre a ação divina, têm de parecer, antes de tudo, religiões, portanto expressões da experiência humana e de sua elaboração; somente então podem ser examinadas em sua confiabilidade e/ou em sua veracidade (PANNENBERG, 1981, p. 327).

Isso porque a validade intersubjetiva da fé, enquanto ato subjetivo, resulta de sua participação aos outros, por formas expressivas convencionais ou de emoções. E é a partir desse momento que há interesse na reflexão crítica quanto ao problema de sua validade enquanto revelação, como compreendida por determinada tradição religiosa.

A validade da intersubjetividade da fé torna-se mais importante à medida que Pannenberg (1981, p. 329) diz entender como tarefa da teologia “examinar as tradições religiosas em geral em suas teses especificamente religiosas”.

Ora, a linguagem religiosa, em todos os níveis, pressupõe, além das expressões lingüísticas usadas cotidianamente, outros enunciados que contêm assertivas sobre a realidade divina e a criada por Deus. De fato,

Não se pode pôr em dúvida que os indivíduos que expressam suas convicções religiosas aludem, com tais expressões, a realidades específicas, normalmente divinas, criadas por Deus, e que querem afirmar algo sobre elas como verdadeiro (PANNENBERG, 1981, p. 335).

A dificuldade, nesse ponto, está em distinguir o *fato* do objeto de estudo da afirmação, pois uma proposição assertiva exige que o objeto sobre o qual se afirma algo se distinga da própria assertiva, ou seja, que haja controlabilidade da assertiva. Assim, deve-se examinar a possibilidade de distinguir Deus, enquanto objeto da teologia, das assertivas religiosas e teológicas sobre ele.

O autor sugere a solução na possibilidade de

[...] demonstrar que a realidade de Deus, [...] se dá implicitamente, como realidade que todo o determina, em toda a realidade finita e particularmente nas estruturas de significado de todo fato e de todo acontecimento, que por sua vez se tematizam nas experiências que antecipam a totalidade de sentido da realidade (PANNENBERG, 1981, p. 337).

Já o terceiro postulado mínimo trata da controlabilidade. A maior dificuldade, aqui, é que o postulado contém uma oposição em si mesmo, ou seja, há que se aceitar que

A autoridade divina da Escritura ou o recurso à Palavra de Deus nela ou na pessoa de Jesus passou também a ser afirmação cujo conteúdo deve estar aberto à possibilidade que sejam *provados*, se não se quiser apresentar tal ou qual assertiva, ao contrário, como um gesto lingüístico expressivo e vazio de conhecimento (PANNENBERG, 1981, p. 338; grifo nosso).

Toda expressão proposta como assertiva está sujeita a comprovação relativa ao fato que denota, fato este que deve ser acessível enquanto distinto da própria assertiva. O controle da assertiva está relacionado à facticidade do fato afirmado, mas:

1. a realidade de Deus é discutível,
2. tal controle estaria em contradição com sua divindade.

Assim, a possibilidade de acessibilidade à divindade, com controle científico, estaria em contradição com o próprio conceito de divino bem como com o conceito de ciência.

Quanto à objetividade da análise científica, no que tange às ciências sociais, diz Weber (s.d., p. 29):

Não existe qualquer análise científica “objetiva” da vida cultural, ou das “manifestações sociais”, *independente* de determinadas perspectivas especiais e parciais, graças às quais estas manifestações possam ser, explícita ou implicitamente, consciente ou inconscientemente, selecionadas, para se tornarem objeto da investigação ou analisadas e organizadas relativamente ao exposto. A razão para tal se deve-se ao caráter particular do objetivo do conhecimento de qualquer trabalho das ciências sociais, enquanto estas se propõem a ir além de um estudo meramente formal das normas — legais ou convencionais — da convivência social.

O emprego do método visa, então, a estabelecer e a fundamentar as questões que resultarão em orientação de pesquisa, às quais se deseja responder ou cuja resposta e/ou discussões deseja-se encaminhar segundo perspectiva particular que se torne explícita ao leitor. Poder-se-ia dizer, assim, que o método indica uma ótica específica relativa ao mundo e, diretamente, ao problema a ser pesquisado.

Como já foi visto, na construção de um conhecimento científico, dentre os textos aqui utilizados como referência, Pannenberg enfatiza a importância da postura do investigador como viabilizadora do procedimento científico. A ciência resulta, assim, do método utilizado, não do objeto que o indivíduo busca compreender.

Em outras palavras, o método trata dos procedimentos que viabilizam a construção do raciocínio científico mediante a escolha dos caminhos a serem percorridos.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASSIRER, Ernest. *Antropologia filosófica*: ensaio sobre o homem (introdução a uma filosofia d cultura humana). São Paulo: Mestre Jou, 1972.

- \_\_\_\_\_. *Linguagem, mito e religião*. Porto: Rés, s/d.
- DASCAL, Marcelo (org.). *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo: Perspectiva/Universidade São Paulo, 1989.
- KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. New York: Willey Book Co., 1943.
- KLOOSTER, Fred H. Historical method and the resurrection in Pannenberg's theology. *Calvin Theological Journal*, v. 11, n. 1, abr. 1976, p. 5 - 33.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teoria de la ciencia y teologia*. Madrid: Libros Europa, 1981.
- PENTEADO, José Roberto Whitaker. Do significado na comunicação humana. *Convivium: revista de investigação e cultura*. São Paulo: Convívio, ano III, v. 4, n. 3, maio 1964, p. 29-49.
- SILVA, Moisés. *God, language and Scripture: reading the Bible in the light of general linguistics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990.
- WEBER, Max. *Sobre as teorias das ciências sociais*. São Paulo: Moraes, s.d.
- \_\_\_\_\_. *Metodologia das ciências sociais*. Tradução Augustin Wernet. São Paulo: Cortez/Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992. 453p. 2 partes.
- VIANA, Marcia SR. *Linguagem como fato social total*. Londrina: Edições Humanidades, 2005.