2

A modernidade e o homem como centro -antropocentrismo

Introdução

No primeiro momento deste estudo, mostraremos alguns traços biográficos do autor Wolfhart Pannenberg, considerado um dos grandes teólogos ainda vivo e, até o presente, não é muito conhecido no Brasil. Indicaremos também suas obras de maior projeção ou que ajudam no desenvolvimento da temática proposta nesta pesquisa. Logo em seguida nos voltaremos para uma reflexão sobre o homem como pessoa dentro do contexto da modernidade, lugar onde o autor Pannenberg também se encontra situado. Nós nos preocuparemos em apresentar alguns pressupostos antropológicos presentes na antropologia de Pannenberg e que são indispensáveis para refletir, mais adiante, a temática da antropologia teológica que é nossa finalidade específica. Tais pressupostos terão o objetivo de definir o homem nas categorias de corpo e espírito que se revelam indispensáveis quando perguntarmos quem é o homem. Estes elementos, antes de qualquer outro, são fundamentais para se ter uma visão do ser humano e assim situá-lo no mundo. Pannenberg trabalha na sua antropologia teológica a leitura destas dimensões como integradoras da realidade humana como pessoa, fundamentando, exatamente no indivíduo como pessoa situada no mundo, a realidade de abertura para Deus como constitutivo antropológico. De início já se pode dizer: a revelação de Deus é situada na história do homem.

Mesmo que esta primeira parte ainda se caracterize pela abordagem mais antropológica que teológica, faz-se necessário abordar os temas espírito- corpo e pessoa também na visão bíblico-cristã, para ainda neste primeiro capítulo relacionar o homem com a temática da modernidade. Não nos ateremos detalhadamente ao longo caminho feito pelas ciências no que se refere ao estudo do homem como corpo e espírito, mas apontaremos alguns elementos sintéticos sobre a compreensão destas dimensões, para assim podermos entrar de forma mais profunda na visão

que Pannenberg apresenta de homem na perspectiva teológico-cristã e nos esforçarmos numa sintética compreensão de sua antropologia teológica como argumento da dimensão religiosa do ser humano, que é objetivo principal deste estudo.

2.1

Wolfhart Pannenberg e sua produção acadêmica

Wolfhart Pannenberg nasceu em 1928, na cidade de Stettin, cidade que fazia parte do território Alemão e hoje é ligada à Polônia. Pannenberg no tempo de criança não recebeu formação religiosa, isso somente veio acontecer mais tarde no decorrer de sua vida. Ele fez uma trajetória marcada pela reflexão racional, para somente depois chegar ao cristianismo. Ele acreditou entender sua experiência humana lendo os grandes filósofos e pensadores religiosos. Embora batizado luterano quando criança, mesmo assim, na sua infância não teve algum contato com a igreja.

Na juventude, ele menciona uma experiência chamada de “experiência iluminada”¹, que marcou sua vida profundamente. Viveu sua juventude durante o duro regime totalitário do Socialismo Nacional (NS), sofrendo ainda, no início de sua vida, os revezes da segunda guerra mundial.

Já em 1947, Pannenberg, sem se saber cristão ou não, vai estudar teologia em Berlin. Influenciado por um professor que havia conhecido nesta mesma ocasião, ele começa a perceber que o cristianismo pode ser algo completamente distinto do que ele havia lido em Nietzsche². A sua primeira grande novidade foi o contato com o núcleo teológico de Karl Barth “*Deus é Deus*”, e ele, como jovem, fica impactado pela maneira com que aquela teologia propunha a soberana liberdade de Deus³.

---

¹ Cf. <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>, p. 1, 02-04-2007.

² J. A. Martinez Camino, In: PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática I** (trad. Espanhola) p. XI. Madrid: UPCO, 1992. A partir de agora quando nos referirmos à **Teologia Sistemática I** de Pannenberg na tradução espanhola a indicaremos pela abreviação **TS1**.

³ J. A. Martinez. Camino. Op.Cit. p. XII.

Já em Basileia, o jovem Pannenberg estuda teologia com K. Barth, embora já tivesse tido contato com N. Hartmann com quem pôde refletir sobre as grandes problemáticas da filosofia. Em Basileia Pannenberg teve a oportunidade de estudar também com Karl Jaspers, filósofo existencialista cristão, que muito o ajudou a entender o valor da religião como elemento fundamental da existência humana. Nos estudos realizados com K. Barth, Pannenberg questiona o caráter absoluto do cristianismo, mas aceita a soberania de Deus, a perspectiva singular de sua revelação em Cristo e a dimensão universal da teologia. Pannenberg não aceita o dualismo barthiano entre Deus e realidade natural. Para ele a teologia pode partir de baixo, pois não há dualismo, e não se pode cair numa indiferença em relação à história. Assim, com um forte acento na história, a teologia assumida por Pannenberg terá um caráter mais ascendente que descendente, e isso fica claro no seu projeto cristológico⁴.

A partir de 1951 Pannenberg se estabelece na Universidade de Heidelberg, onde conclui seus estudos com a tese doutoral e habilitação para lecionar. Neste mesmo período lecionava nessa universidade o grande exegeta Gerhard Von Rad, que juntamente com Hans Von Campenhausen formavam um grupo de estudos da teologia, chamado de “Círculo de Heidelberg”. Neste grupo havia um forte enfoque na história⁵. É nessa perspectiva histórica que será formulada a linha mestra da teologia de W. Pannenberg.

Em 1959, Pannenberg escreveu um artigo “Evento de salvação e História”, Aí ele afirma que Deus se revela indiretamente mediante a proeza que ele realiza na história: revelação como auto-revelação histórica indireta; revelação como história. Pannenberg propõe uma revelação que se dá por intermédio dos fatos e não através da palavra

---

⁴ SANTANA, Marcos Antônio de. **Verdadeiro Homem e Verdadeiro Deus: Fundamentos Cristológicos da Antropologia Cristã na reflexão de Wolfhart Pannenberg**. Rio de Janeiro, 2003, 330p. (Tese de doutorado), Faculdade de Teologia, Puc-Rio. Para nos referir outras vezes à tese de Marcos Santana abreviaremos a primeira parte do título da mesma pelas quatro primeiras consoantes (VHVD)

⁵ GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. Trad. João Paixão Neto, São Paulo: Loyola, p.270, 1998.

como afirma K. Barth. Deus se revela na linguagem dos fatos por suas intervenções na história.

A fórmula “revelação como história” (*Offenbarung als Geschichte*) não deve ser confundida com a fórmula de caráter idealista, sobretudo hegeliano, de “História como revelação”. Não é a história como tal que é revelação do absoluto: a revelação acontece em fatos históricos, em fatos realizados por Deus na história, em fatos que manifestam o sentido da história e o destino do homem. Não história como revelação, e sim revelação como história⁶.

Depois do tempo de Heidelberg, Pannenberg foi lecionar no seminário luterano de Wuppertal a convite de J. Moltmann. Em 5 de janeiro de 1959 Pannenberg faz uma conferência para os professores do ensino superior que teve como título *Acontecimento Salvífico e História (Heisgeschehen und Geschichte)*. Neste trabalho o autor afirma que a história é o horizonte hermenêutico de toda teologia⁷, distanciando-se assim, da teologia existencial de Bultmann e da de K Barth. Bultmann dissolve a dimensão histórica na historicidade da existência, retirando do acontecimento salvífico o dado objetivo e se volta para a experiência subjetiva do sujeito. Barth apoiando-se na perspectiva em que a teologia da história da salvação se refugia em uma supra-história, afasta a teologia da análise histórico-crítica⁸.

No ano de 1961 Pannenberg assume uma cátedra em Mogúncia e neste mesmo ano publica sua teoria sobre a revelação “a revelação como história” (*Offenbarung als Geschichte*). Neste trabalho ele mostra que a auto – revelação de Deus não se realizou de forma direta, como uma teofania, senão, indiretamente pelas obras de Deus na história⁹.

⁶ SANTANA, Marcos Antônio de. Op. Cit. p. 84.

⁷ Cf. Ibid., p. 84. Se faz importante a lembrança de que Wolfhart Pannenberg ainda na aurora do seu produzir teológico busca exatamente compreender a revelação como história; neste sentido sua teologia é uma teologia que se elabora na história humana, partindo deste dado já se encontra fundamentos para explicar a profundidade e o alcance de sua antropologia.

⁸ Cf. J. A. Martínez Camino. Op. Cit. p. XIII.

⁹ Cf. SANTANA, Marcos Antônio de. Op. Cit. p. 85. A compreensão da revelação como história coloca, como que naturalmente, em Pannenberg, uma posição cristológica que se fundamenta também na história, assim ele assume uma cristologia com forte característica ascendente.

Depois do tempo em Moguncia Pannenberg foi para a universidade de Munique onde ficaria até aposentar. Em Munique ele foi professor e também diretor do **Instituto de Teologia Fundamental e Ecumênica**, faculdade de teologia, que na época havia sido recém-criada.

Pannenberg sempre explorou o seu interesse pela filosofia da história e pela história universal. Para sua reflexão sobre a história ele faz uso de seu amplo conhecimento da filosofia moderna, através do pensamento de Hegel, Kant e outros. Como é visível em sua produção acadêmica, ele trava diálogos profundos com Max Scheler, Karl Marx, S. Freud para então chegar a uma síntese consistente de sua construção teológica.

A partir dos anos 70, Pannenberg começa a demonstrar interesse pela teologia relacionada com as ciências naturais. Em 71-72 escreve alguns estudos sobre Teilhard de Chardin e se esforça para formular uma teologia da natureza, mesmo trabalhando a clara distinção entre ambas as ciências¹⁰.

Pannenberg, com o passar do tempo, tornou-se conhecido tanto nos Estados Unidos como na Europa, principalmente nos espaços teológicos, em que se deseja estudar uma teologia sistemática em diálogo com as ciências modernas. Vale recordar que sua teologia, além de ser formulada em cima dos pilares que sustentam a razão moderna, se dedica também às questões antropológicas desta época como elemento básico da teologia fundamental. Ao estudar o homem, ele o situa como “naturalmente religioso”, indicando assim, o destino de tal homem¹¹.

Devida à vastidão da sua produção acadêmica, torna-se muito difícil entrar em detalhes sobre sua produção bibliográfica, por isso aqui serão apenas mencionados alguns dos livros que sintetizam momentos da carreira teológica de Pannenberg; ou então obras que estão diretamente ligadas à finalidade deste estudo.

Além da obra “Revelação como História” uma outra obra que marca a trajetória teológica de Pannenberg é a que ele publicou em 1964 com o título original de “*Grundzuge der Christologie*” - Fundamentos de

---

¹⁰ Cf. <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>, p. 13, 02-04-2007.

¹¹ Cf. A. Martinez Camino. Op. Cit. p. XIV.

Cristologia. Nessa obra ele valoriza o encontro com os dados históricos que deram origem à fé cristã¹².

No ano de 1967, Pannenberg publica a obra “*Teologia e Reino de Deus*” – *Theology and Kingdom of God*¹³, fruto da compilação de várias conferências realizadas por ele nos Estados Unidos entre 1966 e 1967 sobre Deus, a Igreja e Ética. Em 1973 foi publicado “*Wissenschaftstheorie und Theologie*”¹⁴, teoria da Ciência e Teologia, em que Pannenberg define teologia como a ciência de Deus, não somente da religião cristã, mas de outras religiões históricas que têm o caráter de perguntar sobre a verdadeira realidade de Deus.

A partir do momento em que Pannenberg elaborou os fundamentos epistemológicos para formular sua teologia, ele voltou sua atenção para o antropológico. Em Valencia publicou “*Antropologia Cristiana y Personalidad*”¹⁵. Com esta obra ele constata que uma das contribuições básicas da tradição judaica-cristã foi o desenvolvimento da idéia da singularidade da existência humana e afirma que cada um constitui o ponto com o qual coincidem claramente a experiência da historicidade do homem e a consciência de sua personalidade. Isto porque a idéia da personalidade se refere à singularidade do indivíduo. É em nome desse personalismo que proclama o valor infinito do ser humano. No entanto ele reconhece que tal personalismo desencadeou também o amplo secularismo¹⁶ e subjetivismo¹⁷, instaurando no homem uma liberdade

¹² SANTANA, Marcos Antônio de. Op. Cit. p.86.

¹³ Cf. Ibid., p.86.

¹⁴ Cf. Ibid., p.87. O atestado epistemológico para a teologia é uma das grandes preocupações de W. Pannenberg, ele mesmo vai afirmar em sua antropologia na perspectiva teológica que uma teologia nos tempos atuais só será de fato reconhecida se assumir, não uma postura de qualquer superstição, mas assumir um caráter científico de universalidade. Cf. **Antropologia em perspectiva Teológica – Implicaciones religiosas de la teoria antropológica**. Salamanca: Sigueme, 1993, p. 20.

¹⁵ Cf. Ibid., p.89.

¹⁶ Conforme o **Dicionário Aurélio** Secularização se define como ato de secularizar, ou seja, fenômeno histórico dos últimos séculos, pelo qual as crenças e instituições religiosas se converteram em doutrinas filosóficas e em instituições leigas. Claro que quando se busca as raízes mais profundas da secularização se depara com questões e problemáticas muito mais complexas do que a definição acima. Para melhor aprofundar esta temática Cf. Wolfhart Pannenberg. **How to Think About Secularism e When Everything is Permitted**. In: [www: theology.il/theologians/pannen.htm](http://www.theology.il/theologians/pannen.htm), 02-04-2007. Mario de França Miranda. **A Igreja Numa Sociedade Fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006. Steven Connor. **Cultura Pós-Moderna –**

sem limites e que diante de tais elementos o cristianismo deve assumir uma postura crítica e dialógica¹⁸.

Ainda buscando responder às inquietações sobre o homem, mais de vinte anos depois de Pannenberg ter publicado o estudo intitulado “*was ist der Mensch?*”¹⁹, ele publica outra obra de grande densidade de conteúdo “*Anthropologie in Theologischer Perspektive*”²⁰, Antropologia na Perspectiva Teológica. Tal obra de grande profundidade antropológica realiza uma verdadeira odisséia sobre a história humana, perpassando por vários elementos da cultura humana ocidental. Todo tematizar antropológico evidencia que é no ser humano que se fundamenta a formulação teológica e que o homem tem em sua própria natureza traços de Deus. A antropologia deixa de ser puro debate filosófico e vai além, entrando na dimensão religiosa. O homem se abre para Deus numa atitude de fé.

No ano de 1996 Pannenberg publica três grandes obras, uma das quais intitulada *Theologie und Philosophie (Teologia e Filosofia)*, em que o autor procura interagir o caminho histórico das duas ciências, através de um diálogo sólido e profundo. Outra obra deste mesmo ano é *Ethik und Ekklesiologie (Ética e Eclesiologia)*, na qual o próprio autor diz que busca abordar o tema da ética no contexto eclesiológico e em relação à doutrina da igreja. Por fim, a outra obra que compõe essa tríade de 1996 é *Grundlagen der Ethik (Fundamentos da Ética)*, em que Pannenberg faz

---

Introdução às teorias do Contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1993. Gilles Lipovetsky. **A Era do Vazio.** Lisboa: Gallimard, 1983. Jean Baudrillard. **A sociedade de Consumo.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

¹⁷ É um termo moderno que designa a doutrina que reduz a realidade ou os valores a estados ou atos do sujeito (universal ou individual). Nesse sentido, o idealismo é subjetivismo porque reduz a realidade das coisas a estados do sujeito (percepções ou representações). Analogamente, fala-se de subjetivismo moral e subjetivismo estético quando o bem, o mal, o belo ou o feio são reduzidos às preferências individuais. Cf. Nicola Abbagnano. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes. Verbete Subjetivismo.

¹⁸ SANTANA, Marcos Antônio de. Op. Cit. p.89.

¹⁹ Cf. Ibid., p.85. Esta obra foi traduzida para o espanhol Pela editora Herder em 1976, com o título **El Hombre como Problema – Hacia una antropologia teológica.** Tal obra pode ser considerada o prenúncio da grande obra de antropologia produzida por Pannenberg que será apresentada alguns anos depois com o título de **Anthropologie in Theologischer Perspektive.**

²⁰ Cf. Ibid., p.90. É exatamente a obra para a qual nos voltaremos com maior intensidade no estudo a que nos propusemos realizar. O autor apresenta com singular profundidade uma abordagem ampla e complexa sobre o homem, fundamentando-se no pensamento moderno traz uma base sólida para justificar uma antropologia teológica, onde a dimensão religiosa do ser humano se faz indispensável.

um longo itinerário pela ciência da ética e busca mostrar que teologia dogmática protestante e ética não se separam, mas se complementam.

Antes de citar a obra magna de Pannenberg que são os três volumes da teologia sistemática, vale lembrar que sua obra se estende numa ampla produção acadêmica entre livros, artigos e outros. Alguns artigos mais atuais do autor como *When Everything is Permitted* ou *How to Think About Secularism*²¹, indicam um posicionamento profundo e claro do autor sobre o tema da modernidade e do secularismo.

Antes de encerrar cabe lembrar os três volumes de Teologia Sistemática, a “*Systematische Theologie*”²² I, II, III que, com certeza, foi a obra maior de Pannenberg. Estes três volumes representam a maturidade de um pensador que levou toda sua caminhada intelectual com grande seriedade. É uma densa e profunda caminhada pela teologia ocidental desde a teologia clássica até nossos dias. Nessas obras, fica claro o grande conhecimento que Pannenberg apresenta da patrística grega e latina, além de todo itinerário da filosofia ocidental. Pode-se concluir dizendo que Pannenberg é um dos grandes teólogos protestantes da contemporaneidade²³. Aberto aos tempos atuais e com um paradigma interdisciplinar que caracteriza o seu fazer teológico, ele consegue propôr através da teologia um cristianismo autêntico, bem fundamentado, consistente e plausível de ser apresentado à sociedade secularizada do mundo atual.

2.2

Alguns pressupostos para compreender o homem: as dimensões de corpo e espírito

²¹ Cf. <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>, p. 13, 02-04-2007. Além dos artigos citados o *site* apresenta outras publicações de Pannenberg como também de outros teólogos da atualidade.

²² PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática** trad. italiana Volume 2, 1994; Volume 3, 1996; Brescia: Queriniana,. Tradução espanhola, Volume I, Madrid: UPCO, 1992.

²³ ACOORDINI, Giuseppe. **Wolfhart Pannenberg**. São Paulo: Loyola, 2006. Diz este autor na p. 22. Pannenberg dá a impressão de um detetive brilhante, porém metuculoso, que percorre repetidamente os seus passos em busca de novos fios condutores, sem o temor de desafiar o que parece óbvio ou de pensar o impossível. Evita perseguir a retórica do efeito e desdenha um brilhante objeto para si próprio.

2.2.1

O Corpo como dimensão essencial do homem

O problema que aparece de imediato, quando se fala do ser humano é exatamente o de sua presença no mundo, e tal presença se dá através de seu corpo. É o corpo que mediatiza o revelar visível do ser humano e a corporeidade surge como fato essencial para a autocompreensão do homem.

Pannenberg, ao retomar o pensamento clássico para definir o corpo do homem, demonstra que sempre esteve presente uma visão do corpo como instrumento da alma. Em Platão, ele é visto como uma prisão para a alma humana. Também a escolástica se deteve nesta forma de definir o corpo humano, justificando-se na idéia do pecado e da queda humana. Ainda, sustentando-se nas bases do pensamento de Platão, o corpo foi compreendido como uma realidade inferior e o grande drama humano, seria superar esta realidade inferior através do domínio do próprio corpo pela força da alma²⁴. Ao homem cabe superar a corrupção e a decadência moral, ocasionadas pelo corpo e tal superação será através da força da alma superior. É nesta linha que cabe lembrar o ascetismo medieval, em que se buscava purificar o corpo dos desejos e do pecado através de práticas de exercícios (*ascese*).

No Renascimento e na Idade Moderna houve transformações na maneira de olhar para o corpo humano. Nesse período da história, o corpo era visto como objeto da ciência, perdendo a sua dimensão sagrada. Na forma moderna de abordar o corpo, dois autores que muito contribuíram para uma nova forma de entender o corpo humano foram R. Descartes²⁵ e T.Hobbes. O novo jeito de fazer ciência, proposto por eles, serviu para instrumentalizar o corpo humano, comparando-o com uma máquina racional. Esta nova visão do corpo humano será de grande

²⁴ PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática 2**. trad. Do alemão. Dino Pezzeta. Brescia: Queriniana, vol. II, p. 212. A partir da presente citação, quando nos referirmos a esta obra indicaremos autor, página e seu título abreviado por **TS2**.

²⁵ Cabe esclarecimento, no que se refere a Descartes, o tratamento dado à *res cogitans* e à *res extensa*. A *res cogitans* é claramente distinta do mundo corpóreo, fazendo parte do mundo espiritual. Já a *res extensa* é o mundo material. Pannenberg, como cristão, compreende a unidade corpo-alma e não uma visão dualista.

significado para entender o homem na modernidade. Se na compreensão platônica o espírito se sobrepunha ao corpo, agora o homem se volta com toda intensidade para a natureza, criando um novo desequilíbrio entre corpo e espírito. Acentua-se a natureza e a matéria, não mais o espírito como acontecia em Platão²⁶.

O auge da visão moderna de homem, na sua dimensão corporal, dar-se-á na física de I. Newton que apresenta uma nova leitura para a “*dynamis*” ao afirmar que a força vem da natureza. Tal afirmação faz a dissociação definitiva de qualquer relação com a idéia de Deus²⁷, colocando o homem, deste modo, na centralidade do mundo.

Ainda, ao tratarmos do corpo na perspectiva da antropologia teológica de Pannenberg, cabe lembrar que ele é afirmado como parte fundamental do ser humano, como uma dimensão da totalidade complexa que é o homem. É nessa perspectiva que se situa o pensamento de Pannenberg. O corpo como diz ele : “*é o núcleo mais íntimo de nossa própria pertença material*”²⁸. Assim, o corpo se torna base indispensável para referir-se ao **eu** e ao **si mesmo**²⁹, já que não tem como se referir ao ser humano senão no espaço e no tempo, ou seja, constituído de uma corporeidade.

Pannenberg observa que o corpo possibilita ao homem fazer rupturas consigo mesmo e sair de si numa atitude de excentricidade³⁰. A

²⁶ É somente no pensamento de Baruc Espinoza com seu **Tratado Teológico Político** que haverá um esforço de unidade e equilíbrio para a relação corpo – espírito. Nesta obra ele defende a idéia do paralelismo, onde corpo e espírito se harmonizam sem causalidade hierárquica, havendo sim, uma correspondência entre ambas categorias. Espinoza, busca preservar no homem, também como corpo, a dimensão de criatura de Deus. LUCIA, Maria de Arruda Aranha; HELLENA, Maria Pires Martins. **Filosofando – Introdução à Filosofia**. São Paulo: Moderna, p. 311-318.

²⁷ PANNENBERG, W. Op. Cit. p. 98.

²⁸ PANNENBERG, W. **Antropologia En Perspectiva Teologica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica**. Trad. do alemão por Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993, p. 255. Esta obra constitui aqui texto fundamental para abordarmos o tema da antropologia em Pannenberg e será essencial para nosso estudo. Para nos referirmos à ela usaremos o Nome do autor, página e a abreviação **APT** para indicar o título da mesma.

²⁹ A idéia da compreensão relacional do **eu** com o **si mesmo** está sustentada na compreensão moderna de autoreflexão, onde a consciência humana se volta para si própria se transformando em objeto do pensar. É neste diálogo entre consciência que se faz sujeito e objeto do pensamento, que o homem busca a unidade da autocompreensão do próprio homem como existência. Pannenberg faz um profundo caminho pela psicologia passando por G.H. Mead, Erikson, Fichte, Kant. Para Kant tal problema constitui o fundamento da unidade de toda experiência. Pois a consciência de que penso os conteúdos de minha consciência, tem que poder acompanhar a todas minhas representações. Cf. PANNENBERG, W. **APT**. p.250.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 101.

experiência da corporeidade humana é uma experiência de limite e de superação. Há momentos de fracassos e de conquistas no tomar consciência do próprio corpo, mas é no esforço, elaborado pela razão e pela linguagem, que o homem transcende ao próprio corpo e se mostra com índole extracorporal, criando, assim, uma tensão com a sua finitude,³¹ que tem fundamento visível no próprio corpo. Desse modo, corpo e alma constituem o que Pannenberg chama de unidade do viver humano; alma e consciência são profundamente radicadas na corporeidade do homem e, vice-versa, o corpo humano não é um cadáver, mas realidade animada em todas as suas expressões vitais³². Para afirmar o ser humano numa unidade corpo e alma, Pannenberg não descuida de distanciar-se de Platão, nem das tendências gnósticas que apresentavam o corpo como realidade inferior e prisão para a alma. Ele caminha pelas veredas da patrística, em que há um esforço da Igreja dos primeiros séculos em elaborar uma compreensão cristã da pessoa humana integral. Em tal perspectiva, corpo e alma são igualmente criados por Deus e são bons, fazendo parte da vontade criadora de Deus.

Pannenberg expõe que a totalidade do indivíduo como pessoa é uma realidade que vai sendo construída, elaborada no complexo de corpo e espírito que é o ser humano. Desse modo, o ser humano como abertura ainda não está definitivamente pronto, mas vai se produzindo na sua história, na qual, constantemente em dialética, estão a identidade da pessoa como *eu* e a continuidade na história como *si mesmo*, que abre numa atitude de excentricidade ao mundo,³³ à sociedade e a Deus. Não é

---

³¹ Cf. Ibid., p. 102. A dialética vivida pelo ser humano, como ser corporal, pertencente à natureza, mas ao mesmo tempo ser que deseja superar tal natureza é um marco na história da cultura humana. Aqui se instaura o que na filosofia se chama segunda natureza, ou seja, o homem cria a cultura. Este conflito que o homem vive diante de sua existência será de certo modo superado com o emergir da razão e da elaboração de uma cadeia de costumes e valores, preservados dentro da sociedade. Cassirer, ao invés de definir o homem pela razão, prefere usar em sua obra **Ensaio sobre o Homem** a compreensão de *homem simbólico*, adentrando assim, mais na dimensão cultural e religiosa do homem. Cf. CASSIRER, Ernst. **Ensaio Sobre o Homem**. São Paulo: Martins fontes, 1997.

³² PANNENBERG, W. Op. Cit. p.210. Ainda neste tema do corpo, Pannenberg recorda que paralelo a visão de unidade do corpo e alma sempre esteve presente na visão cristã do ser humano a visão dualista de homem, visão de procedência helenista, onde compreende as dimensões corpo e alma como duas substâncias.

³³ Na problemática da identidade, Pannenberg trabalha longamente os estudos da psicologia **behaviorista** e da **psicanálise** de S. Freud. A primeira muito voltada para os comportamentos humanos exteriorizados nos dados empíricos corporais encontrados no indivíduo. Freud, por sua

o homem como corpo ou como espírito que participa deste processo de se construir no mundo como pessoa, mas é a pessoa como unidade que continuamente vai se elaborando nas dimensões corpóreo-espiritual.

Conclusão

Tratar o homem como totalidade e buscar situá-lo dentro de uma visão integral sempre foi dificuldade para todas as ciências. Os grandes equívocos na forma de compreender o homem se instauraram na leitura dualista da pessoa humana, sustentada em abordagens equivocadas do mesmo. A compreensão da realidade humana, que parte do princípio dualista, representa uma longa história na cultura ocidental, vindo desde as releituras distorcidas de Platão ou de textos sagrados que tratam das dimensões corpo e espírito, até chegar em nossos dias. As reflexões sobre o homem quase sempre tenderam a valorizar em excesso o espírito menosprezando o corpo ou, ao contrário, como se vê na cultura atual, em que o corpo é supervalorizado em detrimento da dimensão espiritual.

A antropologia teológica busca superar a visão seccionada de homem e tenta retomar a idéia presente na criação que apresenta o homem como uma totalidade composta por dimensões: corporal e espiritual. Esta visão de homem como totalidade está presente na antropologia de Pannenberg e, apresenta seu ponto culminante na realização do homem em Deus. Se o corpo é uma categoria fundamental para Pannenberg, ele não é abordado de forma isolada, mas fazendo parte de uma totalidade que é o homem. Este homem composto de corpo e alma, lembra Pannenberg, aparece como imagem e semelhança de Deus.

Por fim, fica claro em Pannenberg, que sua visão moderna de pessoa não se restringe às dicotomias e dualismos evidentes em tal época; ao contrário, ele busca uma perspectiva de leitura do ser humano como sujeito integrado e aberto para a construção de sua

---

vez, situa o indivíduo no universo das pulsões e dos desejos. Para Pannenberg a resposta mais profunda para a identidade humana vai além da realidade humana, pois se trata da sua condição de incompletude, possibilitando a sua abertura a algo maior, que é Deus.

identidade como indivíduo. Neste sentido, cabe ainda trabalhar a outra dimensão que constitui parte essencial do ser humano que é o *espírito*, para somente mais adiante, podermos entrar na abordagem da pessoa como liberdade, como transcendência e como sujeito de relações.

2.2.2

O espírito humano na antropologia teológica de Pannenberg

2.2.2.1

A abordagem de espírito na antropologia filosófica

Depois de ter apresentado algumas características da categoria de corpo em Pannenberg, outra dimensão que se faz essencial para compreender a antropologia pannenberguiana é a constituição do homem como dimensão espiritual. Tal dimensão foi vista no decorrer da antropologia como a fonte originária da vida, e constitutivo dinâmico da mesma no processar da história. Faremos uma breve conceituação de espírito a partir da antropologia filosófica e em seguida apresentaremos, também uma sintética compreensão da temática na perspectiva bíblico-cristã, conforme o pensamento de W. Pannenberg. É no entendimento do homem como ser espiritual que se poderá falar da abordagem do homem como *homo religiosus* em Pannenberg. Todo percurso que Pannenberg faz pela filosofia e por outras ciências para chegar a uma tematização de espírito revela-nos como objetivo alcançar a fundamentação teológica do antropológico. Pode-se dizer que o espírito, como parte da totalidade do homem, lança este homem para além dele mesmo na busca de algo maior, ou seja, Deus.

O homem assume sua vida como intencionalidade, interiorizando o mundo e elaborando para si um mundo interior, tomando, assim, consciência de si mesmo. Aqui se pode dizer que o homem elabora a noção de sujeito consciente, para daí avançar até a categoria de espírito como parte integrante do ser pessoa.

A noção de espírito, como sopro animador, ou aquilo que vivifica, fez-se presente durante toda história deste conceito até a modernidade. É

no pensamento moderno que esta compreensão passará por alterações de forma definitiva. Hegel é quem apresenta uma nova maneira de afirmar a idéia de espírito. Ele o classifica através de três adjetivos: subjetivo, objetivo e absoluto. O espírito objetivo é apresentado por ele como as instituições fundamentais do mundo humano (direito, moralidade e eticidade), o espírito subjetivo é o espírito finito como (alma, razão e intelecto); já, o espírito absoluto é apresentado como o mundo da arte, da religião e da filosofia. Nesta compreensão, o espírito objetivo e o espírito absoluto fazem a superação da dimensão subjetiva tornando-se realidade histórica universal. Aqui se instaura o mundo dos valores³⁴.

Pela definição acima, verifica-se uma noção de espírito em que o homem supera a sua mera existência de finitude e se eleva ao horizonte do definitivo. A presença do verdadeiro e do definitivo nos processos históricos, que às vezes são processos também de fracassos e transitoriedade terrenal, pode ser definida como espírito³⁵. É na história, pela experiência da cultura, vivenciada na subjetividade humana, que a pessoa chega ao entendimento do seu ser espiritual. Aqui não há razão, lembra Pannenberg, para voltar à noção tradicional de espírito que apresenta um dualismo antropológico, como na teoria das duas substâncias, defendidas por Descartes (*res extensa e res cogitans*). Pannenberg faz uma definição de espírito, que se distingue das idéias puramente filosóficas, sendo que estas partem do fenômeno da consciência e da subjetividade, ele afirma:

“O espírito no sentido em que eu uso esta palavra, não deve ser entendido, partindo do fenômeno da consciência e subjetividade _ no sentido da unidade da vida social e da vida cultural, assim como o nexos próprio da história (na abertura e inconclusão de seus processos). A todos estes fenômenos lhes são comuns a presença eficaz de uma esfera de sentido que está dada de antemão aos indivíduos e que sobrepassa e constitui sua existência, uma esfera de sentido que se franqueia, ao menos parcialmente, no viver dos homens, e a cuja configuração, estes fazem sua contribuição, porém não é produto seu”³⁶.

³⁴ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Verbete: Espírito, p.354-356, São Paulo: Martins fontes, 1998.

³⁵ PANNENBERG, W. **APT**. p. 656.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 657. Nas páginas que seguem Pannenberg apresenta também a definição diltheiniana de espírito que parte de uma representação como força vital que se manifesta através da atividade dos indivíduos como energia do gênero, aí explica a idéia de e dos nexos estruturais do viver humano.

Quando define o conceito de espírito, Pannenberg interage com outras definições já existentes, principalmente a hegeliana, mas a sua definição como visto acima apresenta algo específico nesta categoria. Ele apresenta a afirmação do espírito num horizonte de abertura, de incompletude. Se a temática filosófica sempre buscou afirmar as realidades em conceitos fechados, aqui surge a novidade: o espírito se abre como excentricidade. Além da abertura, outro aspecto que parece ser marcante em tal definição é que o espírito não tem em si a totalidade de si mesmo. O conceito não alcança toda realidade, como queria Hegel. O espírito, conforme Pannenberg, possui algo que está além dele, algo que vem de fora. Neste sentido o espírito como realidade humana, em Pannenberg, recebe como na definição bíblica, algo que vem de Deus, ou seja, o sopro divino.

Ainda aprofundando a reflexão sobre a temática do espírito, Pannenberg coloca uma dificuldade em tematizar tal conceito na antropologia, pois este seria suficientemente examinado em seus problemas e implicações, somente no âmbito da ontologia geral. A antropologia se contenta em dar as indicações a respeito do problema de fundamentação do conceito de espírito. Em contrapartida, ao tema do espírito, além dos elementos antropológicos, cabe fazer um nexos com a linguagem da tradição bíblica e da doutrina cristã, para assim ampliar o alcance na compreensão de tal conceito. É nesta perspectiva que buscaremos apresentar elementos característicos da abordagem do espírito a partir da linguagem bíblico-cristã em Pannenberg.

2.2.2.2

O espírito como dimensão da pessoa humana na linguagem bíblico-cristã

A Escritura não fala primordialmente de espírito relacionando-o com o princípio da consciência, mas o espírito é apresentado como origem da vida. O espírito, para o Israel antigo, é o próprio espírito criador de Deus (Gn, 1,2) É este espírito que dá vida às criaturas, às plantas e aos animais; ele é força “*dynamis*” que sustenta a vida (Sl, 104,30). Nesta compreensão a vida é sustentada pelo espírito de Deus, pois na ausência

dele, ela se tornaria um nada. Pannenberg lembra a passagem de Gn 2,7 quando na narração do mito da criação Deus, ao fazer o homem, sopra em suas narinas o hálito de vida, ou seja, o seu “*ruah*”. Se Deus reclamasse de volta o seu espírito e retomasse seu sopro de vida, toda carne morreria ao mesmo instante e o homem retornaria ao pó (Gn 34,14s)³⁷. Na morte o corpo é dado à terra e o espírito é devolvido a Deus, pois o homem na sua arrogância e convencimento impossibilita que o espírito doado por Deus esteja nele para sempre (Gn 6.3). Nesta perspectiva, a morte surge para o homem como uma ruptura no princípio da vida doada por Deus na criação. Tal ruptura é também emancipação e independência contra a origem divina da vida. Somente no futuro, quando a ressurreição dos mortos acontecer, é que a vida retornará à sua origem na união com Deus numa vida imortal³⁸.

Mesmo nas contradições da vida, o homem carrega uma contínua esperança que o sustenta no caminho e o eleva acima de suas fraquezas. Ele espera a plenitude da vida em Jesus Cristo, pois é nele que confirma a nossa ressurreição. Paulo afirma que a ressurreição é o grande desejo humano e a máxima que fundamenta a fé do homem (I Cor. 15). Tal esperança já se faz presente na vida do povo de Deus desde o pós-exílio e é sustentada na força do espírito. É pela força do espírito, como esperança, que o homem se projeta para mais além de si mesmo, ele se identifica como espírito e se eleva até o mais alto de seu desejo. No pensamento de Pannenberg este desejo do homem se expressa de forma clara na salvação anunciada e trazida por Jesus, em que o ser humano é associado e introduzido no reino de Deus.

Ao pensar o espírito nesta dimensão antropológico-cristã, verifica -se que ele não é algo próprio do ser humano, como essência, mas ele sobrevém ao homem; o espírito é algo que o homem recebe, como de

³⁷ PANNENBERG, W. **TS2**. p. 210 et. seq.

³⁸ PANNENBERG, W. **APT**. p. 660. É este retorno a Deus que move o ser humano no seu existir, mesmo quando na sua trajetória de liberdade, o homem se equivoca como um ser errante pelo mundo; também nos erros cometidos por ele, é a esperança que o sustenta. É o espaço religioso, como marca mais profunda da esperança humana, que se abre como horizonte reconciliador entre homem e Deus. Assim a religião adquire uma força que vai além dela mesma. Ela tem o papel de propiciar ao homem uma força espiritual maior que ele mesmo e o mesmo em suas fraquezas encontra algo muito maior, ou seja, infinito e pleno. Este algo, na denominação teológico-cristã não tem outro nome senão Deus.

fato o recebeu e, tal espírito atua nele, mas sem ser idêntico a ele, porém somente graças à atuação do espírito que o homem é de fato homem.

A expressão *pneuma* é uma forma corrente para se falar do espírito nos escritos neotestamentários e no judaísmo helenístico. Tal expressão aparece também com o significado de alma em suas funções cognoscitivas e emocionais. Fala-se também de espírito divino que contrasta com a alma humana, mas a alma é sempre vista como o alento de vida, doado por Deus ao homem. A alma (*nefesh*) não é um componente do homem que é adicionado ao corpo, como apresenta o pensamento dualista de Platão e Descartes, mas sim, é este ser corporal que é vivo³⁹. Nesta perspectiva, também pensava a igreja latina, quando afirmava a alma como forma essencial do corpo do homem; no entanto, a vida do corpo é efeito do espírito vivificante de Deus. O divino Espírito criador faz o homem possuir em si mesmo a vida⁴⁰, sendo que o espírito se faz presente inteiramente no homem, sem se converter em parte dele. É pela dinâmica do espírito que o homem experimenta o movimento de transcendência, colocando-se para além da existência corporal própria e se lança no mundo, onde de fato, a vida se realiza⁴¹.

É na experiência da dinâmica do espírito, e associando-se a ela, que o homem busca construir sua vida e seu sustento físico e espiritual; ele se abre aos outros, fazendo a experiência de se elevar acima de sua própria finitude. Este elevar acontece pela consciência humana, na qual o homem mostra-se maior que qualquer outro ser vivente que não seja ele mesmo.

Pode-se afirmar que a consciência possibilita ao ser humano reter no presente, através da linguagem, o passado e o que já é ausente; deste modo, a consciência desenvolve no homem o poder de superar o tempo, proporcionando um vislumbre de eternidade, antecipação do futuro⁴².

A intenção de autotranscendência como característica do espírito, leva o homem a almejar seu destino, que é o amor salvador de Deus. No

---

³⁹ Cf. Ibid., p.661.

⁴⁰ Cf. Ibid., p. 661.

⁴¹ Cf. Ibid., p. 661.

⁴² Cf. Ibid., p. 663.

sentido bíblico, o destino do homem, como esperança, é caracterizado pela experiência de fé, conforme se confirma na Carta aos Hebreus: “A fé é um modo de possuir desde agora o que se espera, um meio de conhecer realidades que não se vêem”. A busca de compreender o homem e sua história, como processo de formação de um caminho até o futuro desejado como destino próprio deste homem, é já antecipar a sua meta como missão que se realiza na história. Tal caminho, para a esperança futura, constitui a identidade do homem diante de si mesmo, revelando-se também, como identidade de toda humanidade.

Pelo visto até este momento, o espírito se faz presente no movimento extático da vida e, através da consciência humana mediando a identidade e possibilitando a superação do tempo, o homem se torna independente, ou seja, ele se faz sujeito de ação responsável. O ser humano age pela atuação do espírito e é neste espírito que o homem se torna pessoa e se distingue dos demais, bem como se distingue da verdade das coisas⁴³.

O homem constrói a sua identidade como pessoa e busca sua autoconstrução no caminho da subjetividade livre. Ele retira a sua vida da origem do espírito divino e busca fundá-la em si mesmo. Aqui remete ao estado de queda e de morte que marcam a vida humana. A vida humana é marcada pelo limitar da vida divina no espírito, abrindo no homem um estado de perversão e fechamento em si mesmo. Tal estado, retira o homem de sua trajetória de excentricidade e de participação, como criatura, da eficácia do espírito.

O homem supera não só o estado de ruptura com sua origem, mas também o da situação de perversão somente na experiência de comunidade. É na vivência histórica, em unidade com outros, que o homem faz a experiência de transcendência e de alcance da sua meta como destino. Aqui fica claro falar de um espírito que perpassa a história, uma época e uma cultura. Tal Espírito, dentro da antropologia cristã, é proveniente de Deus, e penetra no acontecer da vida, suscitando o homem a voltar-se para a unidade com ele na experiência da fé e do

---

⁴³ Cf. Ibid., p. 667.

amor. O homem, pela fé, abandona o percurso de fechamento e se volta para o seu verdadeiro destino de imagem e semelhança de Deus. O modelo perfeito a ser seguido é Jesus Cristo, como lembra Paulo aos Coríntios: "*Cristo que é imagem de Deus*" (2Cor. 4,4)⁴⁴.

No que se refere à temática do espírito vale encerrar com as palavras exatas de Pannenberg, quando este apresenta o futuro escatológico como realização plena do homem na sua compreensão como *pneuma*. Assim, a plenitude da vida, segundo o espírito, dar-se-á no manifestar pleno do reino de Deus.

“A presença do futuro escatológico na vida da igreja, é de um modo especial, a obra do Espírito. A vida do fiel e a vida da comunidade eucarística, que é a Igreja, está marcada mediante o Espírito, pela participação antecipativa no destino definitivo do homem. O Espírito é a primícia e o dom da vida nova e imperecível, que já apareceu em Cristo ressuscitado (Rm 8,23;2Cor. 1,22; cf. I Cor. 15,20) Esta nova vida já não se acha separada de sua origem no espírito de Deus, ao contrário, está penetrada por ele (I Cor. 15,44s) e é precisamente por Ele imortal⁴⁵.

Conclusão

Compreender o homem como ser espiritual, exige também, considerar a longa trajetória das reflexões antropológicas. A solução harmoniosa de suas dimensões, num equilíbrio perfeito, ainda parece desafio; mesmo que não o seja no mundo da reflexão, torna-se visível no mundo da vivência. Uma leitura fragmentada do homem percorreu longos séculos da história do pensamento, iniciada com a visão **dualista** platônica e as distorções do conteúdo bíblico e, na modernidade, continuada com a idéia **das substâncias** apresentada por R. Descartes. A compreensão de homem às vezes acentuou muito o espírito, esquecendo sua dimensão corporal ou se dedicou maior atenção ao corpo menosprezando o espírito. Equalizar tais dimensões de forma integrada ainda é um ideal desejado para a antropologia.

O pensamento cristão, sustentado nas bases bíblicas, apresenta o homem como uma totalidade integrada. O pecado e a queda não impossibilitam ao homem de encontrar o seu destino final que é viver em

---

⁴⁴ Cf. Ibid., p.670.

⁴⁵ Cf. Ibid., p.672.

plenitude a sua realização como pessoa. Tal realização se dá na superação das fragilidades psico-corporais e na elevação do espírito até sua plenitude infinita que é Deus.⁴⁶

Por fim, Pannenberg, como cristão vê a plenificação do espírito humano somente realizada em Deus, através de Jesus Cristo. Em Jesus Cristo nos tornamos filhos no Filho. O momento escatológico aparece como decisivo para a plenificação da vida segundo o espírito. É o momento em que o espírito finito alcança o seu infinito no Espírito de Deus. De certo modo o homem volta à sua origem, agora revelada plenamente na imagem do Filho de Deus. Sobre a temática da realização plena do homem em Deus, aqui nos referimos a ela somente para indicar o evoluir da dimensão espiritual do ser humano, mas voltaremos a este tema com maior aprofundamento quando trabalharmos os fundamentos teológicos da argumentação antropológica de Pannenberg, embora já tendo anteriormente apresentado alguns elementos que caracterizam as dimensões corpo-espírito, ou seja, o homem como pessoa. Nosso próximo passo será buscar situar tal homem no contexto da modernidade. Isso será feito pela indicação de algumas características do momento moderno e também da relação indivíduo – sociedade.

2.3

O homem e a modernidade secularizada

Ao estudar o pensamento de Pannenberg e também a sua antropologia, surge daí a necessidade de situar o homem no cenário da

---

⁴⁶ A incompletude e imperfeição do ato espiritual, no nosso espírito finito, não apontam para a incompletude e imperfeição do que é inferior – das coisas sujeitas ao fluir do tempo - mas para a plenitude e perfeição do Espírito infinito cuja presença abre, no cerne mais íntimo do espírito finito _ *interior íntimo* _ a ferida de uma indigência essencial que espera e apela pelo dom de uma vida divina. HENRIQUE, C.L. Vaz. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, p. 242, 1993. Esta citação, presente no texto de Lima Vaz, remete à Célebre obra de Santo Agostinho, **Confissões**, tal obra mostra a trajetória existencial de Agostinho e uma verdadeira exposição biográfica do mesmo. O mais expressivo nesta obra, talvez seja, a apresentação da inquietude humana no seu peregrinar no mundo, antes do encontro definitivo com Deus. Agostinho apresenta um homem de coração inquieto até que descanse em Deus. Parece ser exatamente esta esperança de se descansar em Deus, como destino do homem, que faz tais princípios muito similares aos apresentados na antropologia teológica de W. Pannenberg.

modernidade, uma vez que tal autor tem um amplo diálogo com este momento histórico. Sem negar o longo itinerário que Pannenberg realiza pela antropologia filosófica e pela teologia do período clássico, ele também apresenta, de forma profunda e elaborada, uma ampla visão da modernidade e constrói com ela um diálogo extremamente promissor para os resultados de sua produção teológica.

Aqui buscaremos apresentar alguns elementos que caracterizam o mundo moderno para mais adiante, ainda neste capítulo, trazer à compreensão como a modernidade incide na vida do homem e na antropologia cristã proposta pelo autor estudado.

Já se pode afirmar de antemão, partindo da antropologia de Pannenberg, que o cenário moderno, onde formulam as críticas à religião de autores como L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche e em Freud, apresentando uma nova maneira de compreender o homem. É um momento em que a fé religiosa e, de forma especial, o cristianismo perde toda pretensão de credibilidade geral no contexto da vida humana⁴⁷. Deste modo, a reflexão sobre a fé não pode ser debatida no espaço da superstição, mas deve desejar para si mesma uma validade como verdade universal. Assim, ao contrário da ética e da moralidade que são assumidas como problema de significância pública, o tema de Deus é pensado como um problema exotérico para teólogos e pessoas que se interessam por estas coisas⁴⁸.

O secularismo, o relativismo e a exacerbação da subjetividade aparecem como grandes desafios para a sociedade atual. O homem se vê perdido no caminho para a busca da essência da verdade do ser que é também a sua verdade. Perdendo-se no caminho para um conhecimento substantivo do ser, ele se desorienta também na busca do ser **Supremo**, que no universo religioso é afirmado como Deus; aqui se evidencia o secularismo atual. Um dos pontos que é fundamento da atitude secularista é que o sujeito reivindica para si um valor absoluto, ele

---

⁴⁷ Cf. Ibid., p. 20.

⁴⁸ PANNENBERG, W. **When Everything is Permitted**. 1998, p.1. in: – 27-<http://www.theologytheologians/pannen.htm>, 06-2007

assume o lugar de seu Criador, esquecendo assim a sua dimensão de finitude e de criatura.

O secularismo bem como a modernidade são marcados pela característica do rompimento com a fé cristã. Diz Pannenberg que K. Barth já havia afirmado que a cultura moderna tem sido a revolta contra a fé cristã, visando colocar o ser humano no lugar de Deus⁴⁹. No artigo, o autor fala que não é fácil a relação com a modernidade para a fé cristã, pois tal relação é ambivalente. Ao mesmo tempo que a cultura moderna afeta o dia-a-dia da fé e das pessoas ligadas ao cristianismo, puxando-as para um estado de alienação e afastamento da mesma; é também a modernidade que propicia aos cristãos ler e compreender a evolução da modernidade e da cultura como tal. O autor recorda que a distinção entre domínio secular e domínio religioso ou espiritual não é novo na história do cristianismo, só que antes a distinção não era suficiente para fazer uma separação radical, como vai acontecer na modernidade, principalmente a partir da Reforma e das guerras religiosas deste período. Deste modo, a religião não é mais elemento que funda a ordem universal da sociedade. Agora, já na modernidade, o homem busca fundar a unidade social na natureza humana e é neste período que surgem as teorias naturais de governo, formuladas através da apresentação das teorias do contrato social⁵⁰.

Hoje argumentos de que a unidade da sociedade se sustenta na unidade religiosa já é um posicionamento inadequado e que não tem muita força, pois as pessoas saíram de um mundo da argumentação teórica para um mundo da razão pragmática. As pessoas usam a razão a serviço da técnica e da produção, mudando assim a maneira de compreender a natureza e o mundo. Cabe entender que a emancipação moderna da religião não foi intencional, mas resultado de um longo período em que a sociedade vai se reelaborando sobre outras realidades que não a fé religiosa. Pannenberg no artigo mencionado acima “*Como pensar sobre Secularismo*” lembra que o secularismo é pensado por

---

⁴⁹ PANNENBERG, W. **How to think About Secularism**. 1996, p.2. In: <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm> , 27-06-2007.

⁵⁰ Cf. Ibid., 1996, p.2. In: <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>, 27-06-2007.

alguns teóricos, como a secularização da esperança escatológica cristã⁵¹. Assim, o conteúdo religioso é transformado em alguma coisa imanente neste mundo. Ele constata, também, que os defensores da própria modernidade pertencem como origem, ao cristianismo.

O que fica evidente, é que com o domínio da modernidade, esta continuará penetrando em todos aspectos do comportamento individual e social, colocando-se cada vez mais à margem a religião. O que Pannenberg procura demonstrar é que o secularismo traz consigo um grande sentimento de falta de sentido e um imenso vazio na vida e na cultura, bem como muita insatisfação e violência como resultado. Assim, a circunstância da sociedade secular moderna é a mais frágil que podemos imaginar.

O pensamento de Pannenberg apresenta uma compreensão clara sobre a modernidade e o secularismo. Segundo o autor não é se apegando às posições tradicionalistas e fechadas que os problemas serão solucionados, mas ao contrário, é abrindo-se ao diálogo racional e verdadeiro, é que se poderão resolver as dificuldades surgidas no contexto da modernidade. Desse modo, o cenário da modernidade desafia a fé cristã e os valores humanos construídos ao longo do tempo e, somente através de uma autocrítica, bem como uma crítica que faz interrogações sobre tal realidade é que se poderá de fato afirmar os valores da fé cristã de forma consistente para o homem⁵².

A antropologia teológica cristã procura dar respostas para os desafios apresentados acima, elaborando uma visão de mundo e de homem, que preserve os valores formulados ao longo da história. Pannenberg está na fileira dos que trabalham um diálogo científico e

---

⁵¹ PANNENBERG, W. Op. Cit. 1996, p.4. In: <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>, 27-06-2007. “Other theories of secularization have claimed that the modern belief in progress is a secularization of Cristian escatological hope. The hope for a better world is no longer directed toward another world, but becomes the human project to improve this world”. Não entraremos na distinção entre secularização e secularismo, mas buscaremos apenas mostrar algumas implicações da sociedade secularista no comportamento religioso da pessoa.

⁵² Cf. Ibid., 1996, p. 8. Nesta página expõe Pannenberg: “My argument is that, if we think it is necessary to protect divinely revealed truth from critical inquiry, we are in fact displaying our unbelief. Such inquiry, whele it may at times pose difficulties, will finally enhanee the splendor of the truth of God. Confidence in that truth –a confidence exhibited in proclamation and life –is the only adequate and worthy response to the challenge of secularism”.

profundo com a modernidade, colocando a antropologia teológica na condição de igualdade científica para debater tais problemas. Diante da breve apresentação de alguns elementos que constituem o cenário da modernidade e assumindo-a como pressuposto histórico no pensamento de Pannenberg, apresentaremos também nesta perspectiva alguns traços que marcam a relação do indivíduo com a sociedade.

2.3.1

A Relação entre Indivíduo e Sociedade

2.3.1.1

Tensão entre indivíduo e sociedade - fechamento e abertura

Aqui, apresentaremos alguns dados antropológicos como indicativos da relação do indivíduo consigo mesmo, confrontando tais dados com a dimensão social do indivíduo, ou seja, seu apelo para a vida em sociedade. Um fechamento do homem em si mesmo desnor-teia o seu caminho, ocasionando um subjetivismo e um individualismo exacerbado e egoísta, não possibilitando sua abertura para o próximo e, muito menos, para o transcendente. Em Pannenberg, esta atitude do homem dificulta a realização do plano de Deus, projeto que se efetiva na abertura e aceitação do homem como imagem e semelhança de Deus.

Quando abordamos o homem na sua identidade, verificamos uma infinidade de ações e características que o definem. Conforme seu princípio de autonomia e de liberdade, ele é sujeito de suas próprias ações. Ao homem, por si só, convém decidir de forma positiva para qual fim deve se destinar a sua vida. Na busca livre, porém limitada pela própria fragilidade, o homem procura a si como destino, ou seja, como projeção para sua infinitude na sua realização pessoal. Nesse sentido, cabe falar de um paradoxo presente na pessoa e que gera um constante conflito de difícil solução. Diante deste conflito, o que resta ao homem é

buscar o seu destino e verificar claramente para onde apontam seus desejos⁵³.

Não há como aprofundar a compreensão de indivíduo em Pannenberg sem persistirmos na idéia que se faz presente na antropologia teológica deste autor. Para ele, caracteriza-se como indispensável a abertura ao mundo e à sociedade, e esta abertura deve acontecer de forma corajosa, na qual a reflexão racional busca aprofundar e questionar a realidade, partindo-se de princípios e conceitos formulados no bojo desta mesma sociedade. É somente dentro de tal contexto que se pode falar do homem como indivíduo e de sua relação com a sociedade. É experimentando a história na sua periodicidade que o homem se volta para o seu ser pessoa e busca os interesses que caracterizam as preocupações sobre si mesmo. Para Pannenberg, a relação indivíduo e sociedade sempre se instaura num lugar conflituoso, mas tal relação se faz imprescindível para o ser humano ir se formando como identidade. É na participação, através das instituições sociais, que a pessoa assume seu papel em tais espaços. Logo, estas instituições se revelam como representantes do destino dos homens como realização. A representação na sociedade através dos papéis assumidos já demarca no homem a representação do religioso na cultura humana⁵⁴.

Não há como negar o paradoxo, como constata Pannenberg, vivenciado pelo homem na sua experiência diante da sociedade, sobretudo na sociedade moderna. O indivíduo busca se realizar como pessoa, mas ao mesmo tempo necessita do convívio social para complementar tal realização. Desse modo, é somente pelo confronto realizado consigo mesmo e com seus desejos, que ele percebe diante de

---

⁵³ PANNENBERG, W. **El Hombre Como Problema – Hacia una antropología teológica**. Trad. para o espanhol por Rufino Jimeno. Barcelona: Editorial Herder, 1976, p. 81. Esta obra pode ser considerada um resumo, através de vários tópicos da antropologia teológica de W. Pannenberg. O tema desta obra será amplamente desenvolvido na obra apresentada ao público em 1983 que foi a **Antropologia na perspectiva teológica**. Usaremos deste ponto em diante para nos referirmos à obra *El Hombre Como Problema* apenas as letras **EhCP** para indicar o título da obra.

⁵⁴ PANNENBERG, W. **APT**. p. 606 et. seq. O que fica evidente no pensamento de Pannenberg é a complexidade da relação indivíduo e sociedade, pois já é característico do mundo moderno a presença da subjetividade humana que constantemente conflita quando se fala de relação sociedade-indivíduo; uma vez que os interesses privados se tornaram bastante acentuados no momento atual. Pannenberg deixa claro que as instituições representavam ao homem a possibilidade de transcender aos próprios limites e condicionamentos terrenos, elevando-o acima do mundo da vida cotidiana.

si, ou seja, no seu ser pessoal imediato, um conflito, uma tensão entre a autoreferência como personalidade e sua abertura à sociedade, aos outros. No momento em que o indivíduo se fecha em si mesmo no seu ser pessoal como eu, ele se perde em si mesmo, esquecendo a sua dimensão de abertura aos outros e à sociedade.

O mencionado até este ponto indica no homem uma contradição: nele há uma dimensão de abertura e outra que se opõe a isso, constituindo o fechamento do homem em si mesmo. Ao se apegar a esta última, ao negar o seu potencial de excentricidade, ele impossibilita seu verdadeiro potencial de pessoa humana e se isola no seu eu, através de uma couraça, fechando-se ao que seria sua autêntica destinação⁵⁵, que é a possibilidade de convívio social como parte indispensável para a elaboração do seu ser homem. O que é inegável para Pannenberg é que, mesmo nesta condição de conflito, em que o indivíduo vive entre o seu fechamento pessoal e sua abertura, há no homem um apelo de realização antropológica, e tal apelo de realização só será possível de acontecer se o homem se lançar para além de si mesmo, numa atitude de relacionamento e de socialização. Pannenberg mostra que antes do indivíduo se lançar como relacionamento, ele necessita buscar sua identificação como consciência, como pessoa.

Ao afirmar no homem o fenômeno da autoconsciência⁵⁶ e da personalidade⁵⁷, encontra-se aí a solução para o antagonismo indivíduo-sociedade. Mesmo assim, ainda persistem várias formas de manifestação da dificuldade humana para se relacionar consigo mesma, em que a

⁵⁵ Cf. Ibid., p.303.

⁵⁶ Conforme a história desse conceito, pode-se dizer que ele começa com Kant, como alternativa de consciência. A autoconsciência não é a consciência (empírica de si), mas a consciência puramente lógica que o eu tem de si mesmo como sujeito de pensamento. A autoconsciência, conforme Kant, é o lugar onde o homem pode pensar ele mesmo, e assim, se autoproduzir, se autocriar e se distinguir dos demais objetos da natureza. Depois de Kant houve outras abordagens sobre o tema autoconsciência, mas nada muito substancial que vá além do proposto por Kant. Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**, Verbete: Autoconsciência. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

⁵⁷ O conceito de personalidade já foi definido por Tomás de Aquino como condição ou modo de ser pessoa (S.Th. I,q.39,^o3, ed. 4^a) e tal termo é usado pelos filósofos que às vezes o empregam no lugar de pessoa. Já a psicologia o define como organização que a pessoa imprime à multiplicidade de relações que a constituem, desta compreensão, origina a idéia contemporânea onde há quem a define como a organização mais ou menos estável e duradoura do caráter, do temperamento, do intelecto e do físico de uma pessoa, organização que determina sua adaptação total ao ambiente (H.J. Eysenck). Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**, Verbete: Personalidade. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

pessoa submete a totalidade que é o ser pessoa à particularidade do eu individual, gerando não só uma relação consigo mesma pervertida, mas também criando dificuldades às relações interpessoais e nos conflitos com a sociedade⁵⁸.

Na tematização do ser humano no que diz respeito a tomar consciência de si mesmo como pessoa, abre-se caminho para adentrar na análise dos sentimentos e desejos humanos, situando desse modo, a pessoa na sua relação com as demais. Cabe afirmar que é somente pela autoconsciência, como autoconhecimento, que o homem se situa no mundo, e ao mesmo tempo, se distingue dele, assim se individualizando. Ao sentir-se no mundo e, se distinguindo dos objetos, o homem constrói a história de sua individualidade⁵⁹.

Mesmo verificando que o antagonismo entre indivíduo e sociedade tenha encontrado solução nos fenômenos da autoconsciência e da personalidade do homem, ainda persistem várias formas de manifestação do limite humano que submete a totalidade da pessoa e seu mundo, à particularidade do “eu”, pervertendo a relação do “eu” com o seu si mesmo; dificultando assim, as relações inter-humanas e a ordem da sociedade⁶⁰. Ao tematizar o ser humano no seu tomar consciência de si, abre-se espaço para analisar os sentimentos e desejos humanos e dessa maneira situar a pessoa em relação às outras. Somente no autoconhecimento é que o homem consegue se localizar no mundo e se distinguir dele. Ao sentir-se no mundo, em distinção dos objetos, o homem constrói o processo histórico de sua individualidade⁶¹. É também nesse processo de se autoconhecer que o homem experimenta em sua vida, sentimentos de prazer e dor, afetos e paixão; sentimentos que serão socializados no decurso de seu existir no mundo e na sociedade. Tais sentimentos fortificam a formulação da personalidade do indivíduo e o projetam na realização dos mesmos. Na atitude de fechamento em si mesmo, através de experiências equivocadas, dificulta o processo de realização da pessoa, falseando a identidade do indivíduo e impedindo o

---

⁵⁸ PANNENBERG, W. Op. Cit. p.303.

⁵⁹ Cf. Ibid., p. 312.

⁶⁰ Cf. Ibid., p.303.

⁶¹ Cf. Ibid., p. 312.

caminho que o leva ao seu destino de realização. É no sentido de fechamento e de não realização da pessoa como abertura, que se pode tratar do tema da angústia caracterizada no momento decisivo do exercício da liberdade humana, como resposta ao conflito vivido.

No contexto dos sentimentos humanos, o problema da angústia humana se dá devido a não realização do homem diante do tomar consciência de si mesmo. Assim, também a entendiam Kierkegaard e Heidegger. Tal sentimento é fruto da infelicidade diante do isolamento do indivíduo, opondo-se ao sentimento de liberdade e da existência autêntica do ser aí no mundo⁶². No momento em que o homem se nega construir na relação com seu entorno social, ele elimina uma polaridade no elaborar de sua identidade e da formação de si, deixando algo em aberto. Cabe afirmar que é no lugar social onde o homem encontra dados para ir superando seus limites e sua finitude, conforme teoriza a psicologia freudiana⁶³.

O pensamento de Pannenberg deixa evidente, que o homem está ordenado a uma realização de sua vida, que sobrepassa a ele mesmo, e que se manifesta na comunidade com os demais, desse modo, no seu processo de fechamento, na sua subjetividade, a pessoa se perde no caminho de autoconstrução, caindo num estado de angústia, tristeza e ódio. Vale perguntar quais são as causas que levam o homem a cair no estado de angústia. Para Pannenberg, é fruto da contradição humana e do pecado, fragilidades que fazem parte da história do ser homem. E a superação desta contradição, só acontecerá diante de uma resposta positiva pelo homem, no momento em que este se defrontar com seu destino.

Como possibilidade de autoconsciência, o homem apreende o seu si mesmo no seu nexos com o mundo e com os outros, para aí desenvolver seus afetos positivos e sua identidade. Ao cair no seu *baixo estado de*

---

⁶² Cf. Ibid., 318 et. Seq. A idéia de angústia em M. Heidegger foi motivo de muitos debates inflamados, pois tal conceito neste autor, retrata uma visão, compreendida por muitos, como muito pessimista do ser humano. Aí mais um elemento que ajuda a situar o pensamento de M. Heidegger como um pensamento fatalista e que leva o ser humano a um certo caos existencial, ou seja como ele mesmo afirma o homem como “ser para a morte”.

⁶³ Cf. Ibid., p. 330.

*ânimo*⁶⁴ pelos afetos negativos o homem, como pessoa, não se abre ao outro. Aqui vale recorrer ao termo da tradição cristã, ele se encurva sobre si mesmo – *homo incurvatus in seipso*. Portanto, o seu voltar-se para a comunidade, como realização essencial do seu ser pessoa humana, não acontece e o sentido de sua vida, que é estar aberto ao mundo, também não se realiza, penalizando dados essenciais de sua identidade.

O pensamento sobre o homem sempre identificou nele duas fortes inclinações: uma, para o fechamento; e outra, para a abertura; tal compreensão se faz presente também na filosofia moderna. O pensamento kantiano mostra que há uma inclinação para se associar aos outros e outra para o fechamento e o egoísmo. Kant afirma um antagonismo na natureza do indivíduo, antagonismo entre sociedade e indivíduo, sendo que tal situação só será possível de resolução nas relações pessoais, em que estão localizados o eu e sua constituição como pessoa.

Hoje, vozes de todos os lados ressoam mostrando a relevância da vida social para a formação da individualidade, afirmando assim, que a época do individualismo já passou, mas o novo modelo que busca subordinar o indivíduo à sociedade também se mostra ameaçado por uma contradição interna, já que ele também é representado por indivíduos. A preeminência programática da sociedade sobre o indivíduo se converte facilmente na máscara ideológica do poder dos indivíduos que pretendem atuar em nome do todo social e não admitem nenhuma liberdade individual, que lhes faça oposição, mas tratam toda insubordinação como um delito contra a sociedade⁶⁵.

⁶⁴ Estado de animo surge no contexto da fenomenologia, como categoria que vem indicar a situação do homem em relação a seus afetos e sensação de prazer e desprazer, é um conceito que busca achar a relação entre sentimento e estado sentimental. O baixo estado de ânimo indica a dificuldade do ser humano de integrar equilibradamente tais sentimentos.

⁶⁵ PANNENBERG, W. *APT*. p.224. É também lembrado por Pannenberg, uma situação que revela uma atitude diferente da que é indicada acima. No artigo de Pannenberg intitulado **When Everything is Permitted**. Pannenberg mostra que na modernidade das últimas décadas há uma exacerbação das atitudes do indivíduo, onde ele assume o lugar central que Deus exercia na sociedade. E diante disso ele assume o domínio do universo e da história. O domínio do homem, pela razão natural, instaura um momento novo na cultura Ocidental e facilita um escamoteamento dos valores fundamentais elaborados durante longos anos na sociedade humana. Pannenberg não se coloca numa posição reacionária a tal realidade, mas numa posição de abertura e de diálogo, pois ele crê que, somente assim, a teologia cristã poderá enfrentar os desafios do mundo moderno.

Por fim, cabe dizer que o desafio do mundo moderno, que é também o desafio para a teologia, é buscar uma solução razoável no que se refere aos princípios da liberdade do indivíduo, e ao mesmo tempo, garantir os princípios que constituem os valores da coletividade. Sempre houve um desequilíbrio marcante no que constitui os dois elementos que compõem tal realidade. Houve momentos em que o indivíduo foi quase anulado, marcando um domínio pleno da sociedade. Momentos, também, em que o indivíduo busca impor sobre a sociedade sua identidade pessoal a todo custo. Chegar a um equilíbrio harmonioso nesta relação continuará sendo a busca das ciências que se encarregam de tal temática. Pannenberg não ignora o conflito e indica a solução exatamente na noção de abertura existente no ser humano e, na sua capacidade de diálogo. Nesse sentido, definiremos brevemente os personalismos dialógico e dialético que caracterizam formas de compreender as relações do homem no mundo.

2.3.2

Personalismo dialógico e personalismo dialético

Ainda com a finalidade de continuar aprofundando o tema do indivíduo e suas relações, buscaremos conceituar brevemente os personalismos dialógico e o dialético. Tanto o personalismo dialógico, como o dialético ajudam a perceber o indivíduo e sua abertura ao outro e à sociedade.

Compreender o indivíduo em relação ao outro, ou seja, ao **tu** como outra pessoa, revela-se a constituição do homem como **si mesmo**. A idéia que fundamenta o chamado personalismo dialógico é a afirmação, diferentemente da filosofia transcendental da consciência, na qual o sujeito é apresentado como ilhado ou visto como um **eu** abstrato e supra-individual. A definição de sujeitos singulares chega até o liberalismo europeu. O irromper de uma posição crítica de tal compreensão de indivíduo só vai acontecer no século XX, período em que o indivíduo inicia uma nova forma de se posicionar diante da sociedade e das

instituições sociais. É na elaboração da compreensão moderna de sujeito, que surge também a idéia mais explícita do antagonismo entre indivíduo e sociedade e, este antagonismo busca se conciliar, através das relações pessoais em que se encontra o eu e naquelas em que o mesmo se constitui. O indivíduo é compreendido na sua constituição social como tal, quando não se põe em relação imediata ao indivíduo e à sociedade globalmente compreendida, mas quando se começa a considerá-lo em referência ao *outro individual*, ou seja, ao tu.

Pannenberg lembra que Marx, Hegel, Schleiermacher e outros, mostram o papel constitutivo da vida social para a formação da individualidade. Há de se perguntar se a época do individualismo já passou, tendo em vista que o modelo que subordina o indivíduo à sociedade está ameaçado por uma contradição interna, já que as instituições são representadas por indivíduos.⁶⁶

Ao definir resumidamente o que caracteriza os personalismos (dialógico e dialético), eles seriam caracterizados pelo esforço para situar o ser humano em um horizonte de abertura e de relacionamento com o seu semelhante. É um esforço para colocar o ser humano na condição de excentricidade, ao invés de isolado em si mesmo. Pannenberg pontua que o grande mérito do personalismo dialógico foi sinalizar para a idéia do **eu**, porque se tal **eu** era pensado antes como sujeito soberano, agora ele depende do encontro com o **tu**. Já o personalismo dialético mostrou do ponto de vista objetivo a dependência do indivíduo em relação à sociedade. Pode-se dizer que o que distingue os dois personalismos, é exatamente a compreensão teleológica dos mesmos: O personalismo dialógico pontua a relação de um indivíduo com outro indivíduo; o personalismo dialético pontua a relação do indivíduo com a sociedade, ou seja, há a mediação institucional, como por exemplo, a mediação do estado. A limitação de ambos personalismos está na insistência do caráter imediato das relações, esquecendo que o encontro do **eu** com o **tu** ou com o **ele** é mediado pelo mundo das coisas comuns

---

⁶⁶ Cf. Ibid., p.224. Pannenberg mostra que a preeminência programática da sociedade sobre o indivíduo se converte por isso facilmente na máscara ideológica do poder dos indivíduos que pretendem atuar em nome do todo social, não admitindo nenhuma liberdade individual que lhes faça oposição, mas tratam toda insubordinação como um delito contra a sociedade.

ao **tu** e ao **eu**⁶⁷. Esta mediação será realizada através da cultura e da linguagem.

A teologia também buscou suporte na idéia personalista, sobretudo a teologia evangélica, uma vez que para ela, o homem busca um **tu** divino, que é Deus, pela mediação do mistério. A própria palavra de Deus é o **tu** divino que vem até o homem.

Ainda se faz pertinente lembrar que, o homem só se realiza como vida humana, superando o conflito existencial, quando enfrenta a luta do **eu** com o **si mesmo** no dilema vivido diante do outro, ou seja, o **tu**. Somente se compreende a constituição social do indivíduo como tal, quando este se coloca em relação com os outros indivíduos que constituem seu círculo de vida. Somente em tal contexto o homem se reconhecerá como abertura ao mundo do outro, construindo desse modo a própria identidade como pessoa. Na excentricidade o homem supera o seu egocentrismo e se coloca como exigência de superar a **si mesmo**, numa trajetória de verdadeira realização como pessoa. Conforme Pannenberg, mesmo que no homem haja tantas amarras e um forte apego à sua centralidade como indivíduo, no evoluir da história humana, ele busca se mover para além de tal fechamento, superando os condicionamentos internos e externos e lançando-se para a sua verdadeira finalidade como ser humano, se abrindo ao outro, ao mundo e, sobretudo, a Deus.

O homem, como inclinação ao fechamento é uma realidade constatável. Tal afirmação fica evidente quando Pannenberg desenvolve sua antropologia, mostrando que esta ambigüidade é constitutiva da existência humana, mas a solução para ela se dá na força criadora de Deus que se faz presente no homem. Assim sendo, o homem tem em si um potencial de abertura e de exteriorização. Na sua vontade natural de se realizar, o homem busca o outro e se abre ao mundo e à sociedade.

No horizonte da antropologia teológica, mesmo que o fechamento apareça como inclinação do homem ou como pecado, pode-se dizer que a abertura aparece como possibilidade e como graça. Esta dimensão da

---

⁶⁷ Cf. Ibid., p.228 et.seq.

abertura como gratuidade e como dom deverá ser retomada no evoluir deste trabalho. Antes porém, faremos uma sintética abordagem do homem como abertura, ou seja, na atitude de superação do seu fechamento em si mesmo.

2.3.3

O homem como abertura

Traremos neste momento alguns elementos que indicam no homem sua dimensão de abertura, para no próximo capítulo aprofundarmos o tema através das noções de subjetividade, liberdade e transcendência como experiências humanas que apontam para a sua excentricidade na sua condição de relação com os outros, com o mundo e com Deus.

Na relação indivíduo e sociedade presenciamos o paradoxo existencial do homem, em que fechamento e abertura são duas inclinações presentes no ser humano marcado pela autonomia e pela liberdade. Como já foi dito, há no homem a possibilidade de se encurvar sobre si mesmo, fechando-se num profundo egoísmo e angústia e há também possibilidade deste mesmo homem se lançar no projeto positivo de realização de sua pessoa como abertura ao outro, ao mundo e ao transcendente. Como confirma Pannenberg, é na realidade em que tal homem se encontra situado, que ele se verifica como pessoa através do seu lançar-se ao mundo, buscando, assim, se construir sobre um fim que não está em si mesmo, mas para além de si⁶⁸.

É no paradoxo do se valorizar como pessoa e como realização construtiva de si mesmo e do buscar ser valorizado e reconhecido pelo seu semelhante, que o homem responde ao seu apelo mais profundo: o de abertura ao mundo e aos outros. Ao abrir para o encontro com o outro, ele estabelece uma situação vital para a essencial definição do seu ser humano⁶⁹.

É plausível dizer que toda vida humana se apresenta marcada pela tensão entre a autoreferência e abertura ao mundo de fora. O homem,

---

⁶⁸ PANNENBERG, W. *EhcP*.p.81 et. Seq.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 87.

como natureza, se vê projetado num constante movimento de superação da autoreferência que o prende e o imobiliza. Se a centralidade puxa o ser humano para dentro de si, a excentricidade o atira para o mundo, para fora de si⁷⁰. Pannenberg diz que o que distingue o homem dos animais não é somente a sua dimensão espiritual, mas sua possibilidade de enxergar a alteridade e a identificar de forma objetiva. Ele se distingue do externo que está em sua volta e, o mais importante, ele como pessoa, se autotranscende numa condição de abertura a este mundo. O Homem que se constitui como excentricidade, se lança ilimitadamente num empreendimento indefinido de realização, entra na realidade do mundo como experiência e sempre assimila algo a mais para o seu eu pessoal. Nesse movimento, o homem se mostra, a todo tempo, um ser incompleto e por isso, desejoso de algo além do experimentado. Nessa dinâmica o homem se explica como transcendência e como espírito que possibilitam o superar da finitude e o lançar-se no desejo de infinito, elemento constitutivo do movimento do homem para Deus.

Na superação do fechamento em si mesmo, o homem se percebe como realidade maior, e se vê em condições de transcender os limites de sua existência e atingir uma realização de si que vai além do que se apresenta no seu situar-se na natureza. Além de todas as misérias e fragilidades, que apontam para o fechamento e para a soberba, ele é portador de uma vocação de caminhante até outras latitudes; ele se coloca a caminho do infinito⁷¹.

Aqui, podemos afirmar, com Pannenberg, que a abertura é um constitutivo essencial no homem, sendo um princípio que modifica a estrutura da vida do homem no seu estado de evolução. Ele se autotranscende no seu colocar-se em direção ao mundo e busca na sua excentricidade se construir, superando seus limites naturais e culturais. Uma antropologia aberta coloca o homem com disposição para uma evolução de si até uma realidade absoluta, situando-o num lugar especial

---

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 87.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p.99

na natureza e direcionando-o para sua experiência vital de realização como homem, experiência que é possibilitada ao homem por Deus⁷².

Por fim, cabe constatar que o homem não se abre ao outro e ao mundo por acaso. Além de fazer parte de sua natureza, a inclinação de abertura é também um intuito de realização. O homem deseja algo mais e tal desejo não cessa até chegar no grande desejo que sustenta a vida humana, desejo que pode ser caracterizado como desejo de realização plena. Para Pannenberg a realização plena do homem só acontecerá em Deus. É abrindo-se à graça oferecida por Deus, através de Jesus Cristo, que verdadeiramente se efetiva no homem a felicidade. Assim, quando o homem falha neste processo de abertura, não é atributo divino, mas fruto do pecado humano. Fruto de um uso equivocado de sua liberdade e de sua subjetividade, como teremos a oportunidade de verificar no estudo do próximo capítulo.

Conclusão

Nesse primeiro capítulo buscamos apresentar alguns elementos que caracterizam o homem na sua constituição como corpo e alma dentro da antropologia de Pannenberg. A sua forma de elaborar tal compreensão passa pelas abordagens filosófica e teológica do período clássico, bem como da modernidade. Pannenberg situa o homem num cenário cultural complexo, mas imprescindível para compreendê-lo. Este primeiro momento do trabalho, além de tentar conceituar as categorias de corpo e espírito como dualidade que compõe o homem para Pannenberg, buscamos também, acenar para alguns elementos da atualidade moderna; elementos esses, que vão de encontro ao pensamento antropológico do autor em questão.

Nessas observações finais, ainda cabe dizer que Pannenberg situa com profundidade o homem no contexto da modernidade, dialoga com ela e apresenta uma compreensão de homem que não está conectada com a visão dicotômica de alma e corpo, mas, seguindo os fundamentos bíblicos

---

⁷² PANNENBERG, W. **APT.** p.54 et.seq.

e patrísticos, ele apresenta uma abordagem das dimensões corpo e alma de forma integradas no homem.

Outra característica da sua antropologia é apresentar o homem como quem se constitui paradoxalmente pelo fechamento ou centralidade, e como abertura (excentricidade). É diante desse dilema existencial, que o pensamento de Pannenberg dá visibilidade à dimensão sagrada do homem, uma vez que, em último caso, o homem é um ser aberto e que tem sua origem em Deus. Entretanto, naturalmente deve se voltar para Ele. A realização da abertura humana tem uma finalidade muito clara; não se trata da mera experiência existencial, é sem dúvida, um pressuposto para se chegar ao homem como experiência de Deus. A abertura é a base que este autor lança para afirmar a dimensão religiosa no homem, tema que será devidamente tratado no último capítulo.

No próximo capítulo, buscando avançar um pouco mais na compreensão de homem para Pannenberg, se faz muito significativo abordar alguns temas de alta relevância na filosofia moderna, temas, que por sua vez, também se fazem relevantes nesse autor. Trabalharemos, mesmo que de forma muito sintética, os temas da liberdade humana, da subjetividade e da transcendência. Este capítulo ajudará no preparo do solo para podermos fundamentar na realidade humana a dimensão teológica, ou seja, a revelação de Deus que se dá na vida do homem. Aqui, mesmo que sinteticamente, convém já afirmar, que em Pannenberg antropologia e revelação de Deus convivem em harmoniosa unidade. Isto será apresentado quando adentrarmos na antropologia teológica de Pannenberg mais no final do percurso proposto.