

PRIMEIRA PARTE

2

W. Pannenberg, a modernidade e o ser humano como centro-antropocentrismo

Introdução

Neste capítulo o trabalho volta-se para uma reflexão sobre o ser humano como pessoa dentro do contexto da modernidade, lugar onde Pannenberg também se encontra situado, por isso antes de adentrarmos na temática propriamente dita, faremos uma passagem pela vida e obra do nosso autor. Temos a preocupação em apresentar alguns pressupostos antropológicos presentes na antropologia de Pannenberg. Eles são indispensáveis para refletir, mais adiante, a temática da pergunta sobre Deus como fundamentação da antropologia teológica e da história. Essas duas temáticas funcionarão como que duas paralelas que norteiam todo o objetivo deste estudo. Elas indicam a direção para onde deverá convergir a finalidade específica da tese. Tais pressupostos terão o objetivo de definir a pessoa humana nas categorias de corpo e espírito que se revelam indispensáveis quando se pergunta quem é o ser humano. Esses 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 dessas 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 antropológico¹. De início já se pode dizer: a revelação de Deus é situada na história do ser humano. Mesmo que tal afirmação pareça contundente para este

¹ Pannenberg segue o caminho da teologia contemporânea que procura ver a pessoa como uma unidade e não perfazendo o percurso da corrente dualista. Ele acompanha toda a discussão presente na patrística sobre a distinção entre corpo, alma e espírito. Cf. GRENZ, Stanley J. Reason for Hope – The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. p. 119, 2005.

preâmbulo, no decorrer da pesquisa ela poderá se tornar mais clara a quem perfizer todo o percurso desse estudo. Assim, pessoa humana e história se encontram em harmonia com o tema da Revelação para Pannenberg².

Mesmo que esta primeira parte ainda se caracterize pela abordagem mais antropológica que teológica, faz-se necessário tratar os temas espírito - corpo e pessoa também na visão bíblico-cristã, para ainda neste primeiro capítulo relacionar o ser humano com a temática da modernidade. Não há como se ater detalhadamente ao longo caminho feito pelas ciências no que se refere ao estudo da pessoa humana como corpo e espírito, mas a preocupação do estudo é indicar alguns elementos sintéticos sobre a compreensão dessas dimensões, para assim ter condições de entrar de forma mais substancial na visão que Pannenberg apresenta da pessoa humana na perspectiva teológico-cristã e se esforçar no desenvolvimento de uma compreensão mais profunda de sua antropologia teológica, bem como das implicações históricas, para então elaborar o argumento da dimensão religiosa do ser humano, que é objetivo principal deste estudo.

2.1

Wolfhart Pannenberg e sua produção acadêmica

O primeiro momento deste estudo preocupa-se com alguns traços biográficos do autor Wolfhart Pannenberg, considerado um dos grandes teólogos ainda vivos e, até o presente, não muito conhecido no Brasil. Cabe aqui, também indicar algumas de suas obras com maior projeção ou que ajudam no desenvolvimento da temática proposta nessa pesquisa.

² PANNENBERG, Wolfhart. *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. ed. p. 7, 1965. Esta obra aborda a significatividade da história para o tema da revelação e marca um traço definitivo de caracterização do pensamento de W. Pannenberg. Também nas duas obras posteriores *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Band 2, 1980 e *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*. 2. ed.. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, ele volta a tratar a temática, sobretudo no capítulo *Heilsgeschehen und Geschichte* p.22-78 e nos capítulos *Hermeneutik und Universalgeschichte* e *Über historische und theologische Hermeneutik* p.91-123. No volume 2 é abordado o tema da história sobretudo na parte *Der Gott der Geschichte* p.129-145. O tema da história passa como uma constante no pensamento de Pannenberg, assim como a abordagem antropológica.

Wolfgang 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”³, 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 havia lido em Nietzsche⁴. 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 Deus⁵.

Na 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. Nesse período ele 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, o jovem teólogo questionava o caráter absoluto do cristianismo, mas aceitava 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

³ Cf. <http://people.bu.edu/wwildman/bce/pannenberg.htm>, p. 1, 25-07-2011.

⁴ J. A. Martinez Camino, In: PANNENBERG, W. Teologia Sistemática I (trad. Espanhola), p. XI. Madrid: UPCO, 1992.

⁵ Ibid., p. XII.

relação à história. Assim, com um forte acento na história, a teologia assumida por Pannenberg terá um caráter mais ascendente que descendente, não deixando de indicar um equilíbrio entre as duas abordagens cristológicas⁶.

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” com um forte enfoque na história⁷. É nessa perspectiva histórica que será formulada a linha mestra da teologia de W. Pannenberg. Em 1953 em Heidelberg ele conclui sua promoção com um estudo sobre a doutrina da predestinação em Duns Scotus. Posteriormente fez sua habilitação sobre a história do conceito de analogia na compreensão de Deus⁸.

Em 1959, Pannenberg escreveu um artigo *Heilsgeschehen und Geschichte*⁹, “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 como afirma K. Barth. Deus se revela na linguagem dos fatos por suas intervenções na história. Em 1955 recebe a ordenação para o serviço eclesiástico e uma cadeira para lecionar teologia sistemática.

A fórmula “revelação como história” (*Offenbarung als Geschichte*) não deve ser confundida com a fórmula de caráter idealista, sobretudo hegeliana, de “História como revelação”. Não é a história como tal que é

⁶ SARTORI, Luigi. Recensão da obra *Teologia Sistemática II*. By Wolfhart Pannenberg. Queriniana: Brescia, 1994. *Studia Patavina*, Ano XLII, 3, Set-Dic,1995,p.191-192. Veja ainda: GALOT, Jean. *Teologia e filosofia: il loro rapporto alla luce della storia comune*. Gregorianum, Roma, v. 81, n. 1, p. 189, 2000.

⁷ GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Trad. João Paixão Neto, São Paulo: Loyola, p.270, 1998.

⁸ WENZ, Günther. Wolfhart Pannenberg. In *Kerygma und Dogma*, Vol. 45, 1999, nº 2 p.87.

⁹ PANNENBERG, Wolfhart. *Heilsgeschehen und Geschichte*, In: *KuD 5* (1959), 218-237. O mesmo artigo aparece também na obra *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

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 ser humano. Não história como revelação, e sim revelação como história¹⁰.

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 (Heilsgeschehen und Geschichte), mesmo título do artigo citado acima. Neste trabalho, o autor afirma que a história é o horizonte hermenêutico de toda teologia¹¹, distanciando-se assim, da teologia existencial de Bultmann e da palavra 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-crítica¹².

No ano de 1961 Pannenberg assume uma cátedra em Mogúncia e, no mesmo ano, publica sua teoria sobre a revelação “a revelação como história” (Offenbarung als Geschichte). O trabalho mostra que a auto – revelação de Deus não se realizou de forma direta, como uma teofania, senão, indiretamente pelas obras de Deus na história¹³.

Depois do tempo em Mogúncia, Pannenberg foi para a universidade de Munique onde ficaria até se 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.

¹⁰ A obra Revelação como história desenvolve de forma apologética este argumento, obra esta, que depois da publicação, será debatida e confrontada com seus opositores por um longo período.

¹¹ É importante lembrar que Pannenberg, ainda na aurora do seu produzir teológico, busca exatamente compreender a revelação como história; é nesse horizonte que a sua teologia é uma teologia que se elabora a partir da história humana, assim considerando, já se encontra fundamentos para explicar a profundidade e o alcance de sua antropologia.

¹² Cf. J. A. Martínez Camino. Op. Cit. p. XIII.

¹³ A compreensão da revelação como história coloca Pannenberg numa posição cristológica que se fundamenta também na história, assim ele assume uma cristologia com forte característica ascendente. Tal posição já podia ser identificada na sua obra a revelação como história como também na sua publicação de 3 anos depois que foi Grundzüge der Christologie, onde ele pôde aprofundar os argumentos antropológicos de sua cristologia.

Pannenberg sempre explorou o seu interesse pela filosofia da história e pela história universal. Para sua reflexão sobre a história o teólogo alemão faz uso de seu amplo conhecimento da filosofia moderna, através do pensamento de Kant, Hegel, Heidegger e outros. Como é visível em sua produção acadêmica, ele trava diálogos profundos com Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero, Max Scheler, Karl Marx, e 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, não deixando de abordar a clara distinção entre ambas as ciências¹⁴.

O teólogo alemão, com o passar do tempo, tornou-se conhecido tanto nos Estados Unidos como na Europa¹⁵, 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 dessa época como elemento básico da teologia fundamental. Ao estudar o ser humano, ele o situa como “naturalmente religioso”, indicando assim, o destino da pessoa humana¹⁶.

Devido à vastidão da sua produção acadêmica, torna-se muito difícil entrar em detalhes sobre sua produção bibliográfica, por isso, aqui serão

¹⁴ Cf. <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>, p. 13. Acesso em: 02 de Jul. 2008.

¹⁵ No Brasil ainda não se faz muito conhecido, entretanto já encontramos algumas traduções e trabalhos sobre ele, como podemos conferir: *Fundamentação Cristológica de uma Antropologia Cristã*, in: *Concilium* 6 (1973) 732-748. *Teologia Sistemática*. Vol. I, II, III Tradução de Werner Fuchs e Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009. WOLFHART, Pannenberg. *Fundamentos de cristologia*. Tradução do original alemão por Joan Leita. Salamanca: Sigueme, 1974. 512 p. Recensão de: TABORDA, Francisco. *Perspectiva Teologica*, Belo Horizonte, v. 7, n. 12, p. 106-107, jan./jun., 1975. Recensão de BOFF, Clodovis. *Teologia Sistemática 1* In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 52, n. 205, p. 229-230, mar. 1992. *Filosofia e Teologia*. *Tensões e convergências de uma busca comum*, São Paulo, 2008. Cito também alguns estudos do pensamento de Pannenberg feitos aqui no Brasil: Costa, Antonio José Afonso; Miranda, Mario de França (orientador). *Justificação e batismo na obra de Wofhart Pannenberg: perspectivas para o diálogo ecumênico*. Rio de Janeiro, 2007. 216 p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. PINAS, Henriques, Romildo; Miranda, Mário de França (orientador). *Deus na Pessoa Humana segundo Wolfhart Pannenberg*. Rio de Janeiro, 2007. p. 122. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

¹⁶ Cf. A. Martinez Camino. *Op. Cit.* p. XIV.

apenas mencionados alguns dos livros que sintetizam momentos da carreira teológica de Pannenberg; ou então, obras que estão diretamente ligadas à finalidade do estudo a ser desenvolvido aqui.

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 “Grundzüge der Christologie” - Fundamentos de Cristologia. No estudo mencionado, ele valoriza o encontro com os dados históricos que deram origem à fé cristã.

No ano de 1967, Pannenberg publica a obra “Teologia e Reino de Deus” – Theology and Kingdom of God, 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”¹⁷, 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 tem 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, 1975 na revista Anales Valentinus, ele publicou “Antropologia Cristiana y Personalidad”. Tal artigo constata que uma das contribuições básicas da tradição judaica-cristã foi o desenvolvimento da ideia da singularidade da existência humana e conclui que cada um constitui o ponto com o qual coincidem claramente a experiência da historicidade do ser humano e a consciência de sua personalidade. Isso porque a ideia 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 secularismo¹⁸ e

¹⁷ O atestado epistemológico para a teologia é uma das grandes preocupações de W. Pannenberg, ele mesmo vai afirmar em sua antropologia 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. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 15, 1983. Ao voltar a citar esta obra de antropologia, será usada a abreviação ATP e o número da página.

¹⁸ 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

subjetivismo¹⁹, instaurando na pessoa humana uma liberdade sem limites e que diante de tais elementos o cristianismo deve assumir uma postura crítica, porém aberta ao diálogo²⁰.

Ainda buscando responder às inquietações sobre o ser humano, mais de vinte anos depois de Pannenberg ter publicado o estudo intitulado “Was ist der Mensch?”²¹, ele publica outra obra de grande densidade de conteúdo “Anthropologie in theologischer Perspektive”²², 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 ser humano tem em sua própria natureza traços de Deus. A antropologia deixa de ser puro debate filosófico e vai além, entrando na dimensão religiosa. A pessoa se abre para Deus numa atitude de fé.

da secularização se depara com questões e problemáticas muito mais complexas do que a definição acima. Para melhor aprofundar esta temática Cf. PANNENBERG, Wolfhart. How to Think About Secularism e When Everything is Permitted. In: [www: theology.il/theologians/pannen.htm](http://www.theology.il/theologians/pannen.htm). Acesso em: 02 set. 2008. Wolfhart Pannenberg. *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg: Herder, 1988. Mario de França Miranda. *A Igreja Numa Sociedade Fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006. Steven Connor. *Cultura Pós-Moderna – 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.

¹⁹ 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. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes. *Verbete Subjetivismo*, 1998.

²⁰ Os temas mencionados acima são longamente abordados na obra de Pannenberg. Tanto na sua *Anthropologie in theologischer Perspektive* quanto na *Grundfragen systematischer Theologie*, publicada em 1980 ou em obras mais recentes como *Christentum in einer säkularisierten Welt* de 1988, ou ainda *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Band 1, 1999.

²¹ Esta obra foi traduzida para o espanhol pela editora Herder em 1976, com o título *El Hombre como Problema – Hacia una antropología teológica*. Tal obra pode ser considerada o prenúncio da grande obra de antropologia produzida por Pannenberg que será apresentada ao público alguns anos depois com o título de *Anthropologie in theologischer Perspektive*.

²² Essa obra será muito usada nessa primeira parte da pesquisa, já que ela compila com a devida profundidade a noção de ser humano. Juntamente com ela os três volumes de sua teologia sistemática e a obra *revelação e história*, uma vez que as mesmas conseguem expor a continuidade do pensamento de Pannenberg, constituindo um harmonioso compêndio do mesmo. Voltando-se para o tema antropológico, pode-se dizer que o autor apresenta com singular profundidade uma abordagem ampla e complexa sobre o ser humano, e fundamentando-se no pensamento moderno traz uma base sólida para justificar uma antropologia teológica, em que a dimensão religiosa do ser humano se faz indispensável.

No ano de 1996 Pannenberg faz várias publicações, uma das obras, 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 entra essas ciências. A outra obra marcante deste ano é *Grundlagen der Ethik* (Fundamentos da Ética), nela o autor faz 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 de 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*²³, indicam um posicionamento profundo e claro sobre o tema da modernidade.

Antes de encerrar cabe lembrar os três volumes de Teologia Sistemática, a “*Systematische Theologie*”²⁴ I, II, III que, com certeza, foi a obra magna 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 os dias atuais. 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 maiores teólogos protestantes da contemporaneidade²⁵. Aberto aos tempos atuais e com um paradigma interdisciplinar que caracteriza o seu fazer teológico, ele consegue propor, através da teologia, um cristianismo autêntico e bem fundamentado, consistente e plausível de ser apresentado à sociedade secularizada do mundo atual.

²³ Cf. <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>, p. 13. Acesso em: 02 de fev. 2011.

²⁴ PANNENBERG, W. *Systematische Theologie*. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; Band 2, 1991; Band 3, 1993.

²⁵ 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

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

A antropologia procura compreender o ser humano na sua totalidade integral. Isso nem sempre foi simples, pois exigiria um empenho titânico para integrar todas as dimensões da pessoa humana. Houve momentos em que a antropologia voltou-se de forma radical para a dimensão espiritual e momentos em que evidenciou mais a dimensão corporal ou puramente racional. Não há dúvida que as ciências do espírito têm mais habilidade para trabalhar o tema da integração humana como indivíduo, uma vez que elas lidam com a ideia de totalidade e são as detentoras de conceitos transcendentais metafísicos. Nos últimos séculos, a fragmentação da pessoa humana ainda se tornou mais aguda. As noções de sujeito, de indivíduo e de liberdade aprofundadas na modernidade e mal assimiladas no processo de secularização, muito contribuíram para uma visão não integrada do ser humano.

O ser humano é um espírito na matéria, a sua existência constitui essa dualidade, corpo e espírito são dimensões que exprimem a resposta mais concreta da pergunta sobre o ser humano. Aqui a nossa preocupação é mostrar como Pannenberg aborda essas dimensões, sinalizando para os argumentos antropológicos da filosofia e também dos textos bíblicos. A grande dificuldade dessa temática foi o modelo dicotômico gerado na cultura ocidental e perpetuado por séculos e séculos. O teólogo alemão é um dos que tenta apresentar uma proposta integradora para essas dimensões da pessoa.

2.2.1

O Corpo como dimensão essencial da pessoa humana

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 corpo²⁶. É o corpo que mediatiza o revelar visível do ser humano e a corporeidade surge como dado essencial para a autocompreensão da pessoa.

Pannenberg, ao retomar o pensamento clássico para definir o corpo humano, demonstra que nele 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 nessa forma de definir o corpo humano, justificando-se na ideia do pecado e da queda humana. Ainda se sustentando nas bases do pensamento de Platão, o corpo foi compreendido como uma realidade inferior, e, o grande drama humano seria superar essa realidade através do domínio do próprio corpo pela força da alma²⁷. Ao ser humano cabe superar a corrupção e a decadência moral ocasionadas pelo corpo, e tal superação será através da força da alma superior. É neste contexto que é possível lembrar o ascetismo medieval, em que se buscava purificar 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 se abordar o corpo, dois autores que muito contribuíram para uma nova forma de entender o corpo humano foram R. Descartes²⁸ e T.Hobbes. O novo jeito de fazer ciência, proposto

²⁶ O corpo é entendido aqui não no sentido físico nem no sentido puramente biológico, mas no sentido de corpo humano, como estrutura fundamental do ser do homem. Desse modo a categoria da corporalidade passa a ser, assim, o primeiro momento do movimento dialético que leva adiante o discurso da antropologia filosófica. Nele a realidade do corpo enquanto humano é afirmada como constitutiva da essência do homem, isto é, como afirmável do seu ser, de modo a que se possa estabelecer uma correspondência conceptual entre ser-homem e ser-corpo. Cf. Henrique C.L.Vaz. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1993, p.182.

²⁷ PANNENBERG, W. *Systematische Theologie*, Band 2. p. 21, 1991. A partir da presente citação, ao voltar a citar esta obra seu título será abreviado por ST2.

²⁸ Cabe esclarecimento, no que se refere a Descartes, o tratamento dado a res cogitans e a 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, empenha-se em formular uma visão de unidade corpo-alma e não uma visão dualista. A visão de unidade da pessoa, em Pannenberg, assume grande clareza no seu tratado cristológico quando ele desenvolve o tema da ressurreição de Jesus. A ressurreição não é a separação da alma do corpo, mas como via São Paulo, a ressurreição é a reabilitação da vida em um corpo glorioso (corpo espiritual).

por eles, serviu para instrumentalizar o corpo humano, comparando-o com uma máquina racional. Essa nova visão do corpo humano será de grande significado para entender o indivíduo no contexto da modernidade. Se na compreensão platônica o espírito se sobrepunha ao corpo, agora o ser humano 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 Platão²⁹.

O auge da visão moderna de pessoa, 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 ideia de Deus³⁰, colocando o ser humano na centralidade do mundo.

Ainda ao tratar o 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 a pessoa. É nessa perspectiva integradora que se situa o pensamento desse autor. O corpo como diz ele: “é o núcleo mais íntimo de nossa própria pertença material”³¹. Logo, o corpo se torna base indispensável para referir-se ao *eu* e ao *si mesmo*³², já que não tem como se referir ao ser humano senão no espaço e no tempo, ou seja, constituído de uma corporeidade.

²⁹ 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. Nessa obra ele defende a ideia do paralelismo, em que corpo e espírito se harmonizam sem causalidade hierárquica, havendo sim, uma correspondência entre ambas categorias. Espinoza busca preservar na pessoa, 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.

³⁰ PANNENBERG, W. ST2. p. 100.

³¹ PANNENBERG, W. ATP. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p.199. Como já dito antes, essa obra constitui texto fundamental para abordar o tema da antropologia em Pannenberg e será essencial para esse estudo. Antes, em 1962, Pannenberg já havia escrito um livro com a mesma temática “Was is der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. A primeira obra aqui citada, escrita posteriormente é um compêndio mais completo e aprofundado da abordagem antropológica.

³² A ideia da compreensão relacional do eu consigo mesmo está sustentada na noção moderna de auto-reflexão, quando a consciência humana se volta para si própria se transformando em objeto do pensar. Nesse diálogo consigo mesma a consciência se faz sujeito e objeto do pensamento. Nesse exercício o ser humano busca a unidade da autocompreensão do que é característico da pessoa como existência. Pannenberg faz um profundo caminho pela filosofia e psicologia passando por G.H. Mead, Erikson, Fichte, chegando até Kant. Para esse último 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 as minhas representações. Cf. PANNENBERG, W. ATP. p.194.

O autor em questão observa que o corpo possibilita ao indivíduo fazer rupturas consigo mesmo e sair de si numa atitude de excentricidade³³. A 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 ser humano transcende ao próprio corpo e se mostra com índole extracorporal. Cria-se, assim, uma tensão com a sua finitude,³⁴ 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 ser humano e, vice-versa, o corpo humano não é um cadáver, mas realidade animada em todas as suas expressões vitais³⁵. 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.

A totalidade do indivíduo como pessoa é uma realidade que vai sendo construída³⁶, elaborada no complexo de corpo e espírito que é o ser humano. Desse modo, o ser humano como abertura ainda não está

³³ Cf. *Ibid.*, p. 78.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 79. A dialética vivida pelo ser humano, como ser corporal, pertencente à natureza, mas ao mesmo tempo como um ser que deseja superar tal natureza, tal dialética caracteriza um marco na história da cultura humana. É o momento em que se funda o que na filosofia se chama segunda natureza, ou seja, o ser humano cria a cultura. Esse conflito que o indivíduo vive diante de sua existência será, de certo modo, superado com o emergir da razão e com a elaboração de uma cadeia de costumes e valores, preservados dentro da sociedade. Cassirer, em vez de definir a pessoa pela razão, prefere usar em sua obra *Ensaio sobre o Homem* a compreensão de homem simbólico, adentrando mais na dimensão cultural e religiosa do homem. Cf. CASSIRER, Ernst. *Ensaio Sobre o Homem*. São Paulo: Martins fontes, p. 50, 1997.

³⁵ PANNENBERG, W. *Ibid.*, p. 162. Ainda no tema do corpo, Pannenberg recorda que paralelo à visão de unidade do corpo e alma sempre esteve presente na abordagem cristã do ser humano uma compreensão dualista de pessoa, visão de procedência helenista que compreende as dimensões corpo e alma como duas substâncias.

³⁶ PANNENBERG, W. *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p.146. Na página citada o autor fala da pessoa como mistério, já que não está tudo revelado do seu ser pessoa. Desse modo o futuro se faz muito relevante na antropologia de Pannenberg. Ao citar novamente esta obra usaremos o título abreviado por: BSTh2.

definitivamente pronto, mas vai se produzindo na sua história, na qual, constantemente em dialética, está a identidade da pessoa como eu e a continuidade na história como si mesmo, que abre numa atitude de excentricidade ao mundo,³⁷ à sociedade e a Deus. Não é o ser humano como corpo ou como espírito que participa desse processo de se construir no mundo como pessoa, mas é a pessoa como unidade que continuamente vai se elaborando nas dimensões corpóreo-espiritual.

Do que já foi visto até aqui, pode-se dizer que tratar o ser humano 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 a pessoa se instauraram na leitura dualista da pessoa humana, sustentada em abordagens equivocadas da mesma. 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 ser humano 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 procura superar a visão seccionada de ser humano e tenta retomar a ideia presente na criação que apresenta a pessoa como uma totalidade composta por dimensões: corporal e espiritual. Essa visão de pessoa como totalidade está presente na antropologia de Pannenberg e apresenta seu ponto culminante na realização do ser humano 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 a pessoa. O indivíduo composto de corpo e alma, lembra Pannenberg, aparece como imagem e semelhança de Deus. Pessoa é todo ser humano que em sua integridade

³⁷ 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 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.

corpo-espírito, como unidade, vai se manifestando a cada momento da vida. A ideia de pessoa, então, se refere exatamente ao papel insubstituível que cabe ao indivíduo como sujeito de história. Portanto a unidade corpo-alma forma o ser mesmo do eu como pessoa atribuindo a cada ser humano algo único que é a identidade³⁸.

Por fim, a 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 identidade como indivíduo. Nesse 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

Pannenberg atribui grande valor a dimensão espiritual do ser humano, ele bebe na fonte estoíca, na escolástica e na filosofia moderna para formular o seu conceito de espírito. Mesmo que o espírito humano proceda da fonte divina ele se distingue de Deus como espírito, como já pensava Orígenes³⁹. Não há como esquecer a influência da escola platônica do século III na noção ocidental de espírito (pneuma), essa escola apresenta a noção de espírito reduzida à alma racional.

O Espírito Santo como terceira pessoa da trindade poderá ser mencionado aqui na temática do espírito, no entanto não será diretamente tratado nesse estudo. O tema do Espírito Santo não deixa de ser polêmico em Pannenberg, sobretudo quando esse atribui a ele o conceito de campo usado na física quântica⁴⁰.

³⁸ PANNENBERG, W. ST2. p.230.

³⁹ O grande problema de Orígenes foi entrar na trilha platônica, considerando a alma pré-existente. Isso acarretou a ele a condenação pela Igreja no VI século. Cf. PANNENBERG, W. ST2. p. 212.

⁴⁰ Problems Between Science and Theology in The Course of their Modern History. In: Zygon: Journal of Religion & Science, March 2006, vol. 41, n. 1 p.105. Este artigo aqui citado, não deixa de ser mais uma resposta de Pannenberg às críticas feitas a ele pela comparação do Espírito Santo com o conceito de campo da física. É bom lembrar que em 2001 O professor Polkinghorne de

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 ser humano como dimensão espiritual⁴¹. Tal dimensão foi vista no decorrer da antropologia como a fonte originária da vida e constitutivo dinâmico da mesma no processar da história. Aqui haverá uma breve conceituação de espírito a partir da antropologia filosófica e em seguida será apresentada uma sintética compreensão da temática na perspectiva bíblico-cristã, conforme o pensamento de W. Pannenberg⁴². É no entendimento da pessoa como ser espiritual que se poderá falar da abordagem do ser humano como *homo religiosus* em Pannenberg. Todo percurso que ele faz pela filosofia e por outras ciências para chegar a uma tematização de espírito revela o objetivo de alcançar a fundamentação teológica do antropológico⁴³. Pode-se dizer que o espírito, como parte da totalidade do ser humano o lança para além dele mesmo na busca de algo maior, ou seja, Deus.

Cambridge já havia colocado algumas objeções ao conceito usado por Pannenberg. Cf. POLKINGHORNE, John. *Fields and Theology: A Response to Wolfhart Pannenberg*. *Zygon: Journal of Religion & Science*, vol. 36, n. 4, Dec. 2001, p.795-797.

⁴¹ Já em 1983, Pannenberg comenta como a dimensão espiritual está esquecida numa época em que se evidencia no mundo um grande apego ao material e ao corporal. Cf. PANNENBERG, W. *Bevusstsein und Geist*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol.80, 1983, p.332.

⁴² Várias obras de Pannenberg tratam o tema do espírito entre elas destacam *Toward a Theology of Nature – Essays on Science and Faith*, 1993; *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Band 2, sobretudo os dois artigos: *Geist als Energie* e *Geist als Feld* esse último muito contestado por críticos à teologia de Pannenberg. Também na obra *Faith & Reality*, 1977 dedica um determinado número de páginas ao tema do espírito.

⁴³ Clodovis Boff afirma em uma revisão do primeiro volume da teologia sistemática que a teologia de Pannenberg é uma dogmática com intenção de sistemática. Define a teologia do autor em questão como árida e abstrata. A fé é vista como luz para a inteligência e não como alimento da vida. É uma teologia fortemente racional, Clodovis chama de espetáculo das verdades teológicas. Cf. BOFF, Clodovis. *Revisão da obra Teologia sistemática 1, Queriniana: Brescia*, 1990. *REB*, Petropolis, v. 52, n. 205, p. 229-230, mar. 1992. É de parecer semelhante o teólogo Robert T. Osborn que se refere a Pannenberg como alguém que está mais impressionado com os argumentos e objeções a seus rivais que com as coisas do mundo. Cf. OSBORN, T. Robert. *Revisão da obra The Idea of God and Human Freedom. By Wolfhart Pannenberg*. The Westminster Press: Philadelphia, 1973. *Theology Today*, 31, 1974, p. 88.

A pessoa assume sua vida como intencionalidade, interiorizando o mundo e elaborando para si um mundo interior, tomando, assim, consciência de si mesma⁴⁴. Pode-se dizer, portanto, que o ser humano elabora a noção de sujeito consciente, para então avançar até a categoria de espírito como parte integrante do ser pessoa.

A noção de espírito⁴⁵, como sopro animador, ou aquilo que vivifica, fez-se presente durante toda história desse conceito até a modernidade. É no pensamento moderno que tal compreensão passará por alterações de forma definitiva. Hegel é quem apresenta uma nova maneira de afirmar a ideia 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 (alma, razão e intelecto); já o espírito absoluto é apresentado como o mundo da arte, da religião e da filosofia. Nessa 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 valores⁴⁶.

Pela definição acima, verifica-se uma noção de espírito em que o ser humano 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 espírito⁴⁷. É nesse contexto que a pessoa desenvolve a sua consciência de infinito. O infinito representa um outro do finito e essa noção é que faz o ser humano se instaurar no espaço do religioso como consciência⁴⁸. É na história, pela experiência da cultura, vivenciada na subjetividade humana, que a pessoa chega ao entendimento do seu ser espiritual. Não há razão, lembra

⁴⁴ O artigo *Bewusstsein und Geist*, citado na bibliografia, trata de forma profunda a relação entre a temática do espírito e a questão da consciência humana.

⁴⁵ Pannenberg lembra que o significado de espírito em uma cultura secularizada se tornou muito vago e opaco. Cf. PANNENBERG, W. *Zeitschrift für Theologie und Kirche – Bewusstsein und Geist*, Tübingen, 80. Jahrgang 1983, p.337. Ao citar novamente esse artigo, o seu título será indicado somente pela abreviação BG.

⁴⁶ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Verbete: Espírito, p.354-356, São Paulo: Martins fontes, 1998.

⁴⁷ PANNENBERG, W. ATP. p. 505.

⁴⁸ PANNENBERG, W. ST2, p.225.

Pannenberg, para voltar à noção tradicional de espírito que apresenta um dualismo antropológico, como na teoria das duas substâncias, defendida por Descartes (*res extensa* e *res cogitans*). Pannenberg faz uma definição de espírito, que se distingue das ideias puramente filosóficas, sendo que essas partem do fenômeno da consciência e da subjetividade, ele afirma:

“O espírito, no sentido em que eu uso essa palavra, não deve ser entendido partindo do fenômeno da consciência e da subjetividade, no sentido da unidade da vida social e da vida cultural, assim como o nexo próprio da história (na abertura e na inconclusão de seus processos). A todos esses 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”⁴⁹.

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 nessa categoria. Ele elabora a afirmação do espírito em um 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. Nesse sentido, o espírito como realidade humana recebe, como na definição bíblica, algo que vem de Deus, ou seja, o sopro divino⁵⁰.

Ainda aprofundando a reflexão sobre a temática do espírito, Pannenberg coloca uma dificuldade em tematizar tal conceito na antropologia, pois esse seria suficientemente examinado em seus problemas e implicações,

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 506. Nas páginas que seguem, Pannenberg ainda apresenta 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, explica a ideia dos nexos estruturais do viver humano. Já é pertinente notar que a noção de espírito formulada por Pannenberg não é uma noção desligada da compreensão histórica de pessoa humana. Tal conceituação prepara o solo para mais adiante ser formulada a relação antropologia e história aos moldes propostos nesse estudo.

⁵⁰ Na teologia sistemática volume 1, o teólogo luterano afirma que a essência da divindade é Espírito. Ela é Espírito como campo dinâmico e no fato de que tal manifestação acontece na encarnação do Filho como obra do Pai, a dinâmica do Espírito se difunde do Pai, mas de tal modo que a mesma é simultaneamente acolhida pelo Filho como dom e retorna ao Pai. Cf. PANNENBERG, W. *Systematische Theologie*. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988 p. 463. Para citar novamente esta obra será usada a abreviação ST1 mais o número de página.

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 desse conceito. É nessa perspectiva que a próxima preocupação será 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 esse espírito que dá vida às criaturas, às plantas e aos animais; ele é força “dynamis” que sustenta a vida (Sl, 104,30)⁵¹. Nessa 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 criar o ser humano, sopra em suas narinas o hálito de vida, ou seja, a sua “ruah”. Se Deus reclamasse de volta o seu Espírito e retomasse seu sopro de vida, toda carne morreria ao mesmo instante e a pessoa retornaria ao pó (Gn 3,14s)⁵². Na morte o corpo é dado à terra e o espírito é devolvido a Deus, pois o ser humano na sua arrogância e convencimento impossibilita que o espírito doado por Deus esteja nele para sempre (Gn 6.3). Nessa perspectiva, a morte surge para o indivíduo como uma ruptura no princípio da vida doada por Deus na criação. É uma ruptura que

⁵¹ PANNENBERG, W. BG, p.338.

⁵² PANNENBERG, W. ST2. p. 209 et. seq. A noção platônica de alma mostra a dinamicidade da mesma. Ele afirma que somente a alma pode mover-se a si mesma, sendo que todo movimento corpóreo tem sua origem nela. A obra de Pannenberg que aborda de forma acurada esse tema em Platão é *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Quando nos referirmos a essa obra usaremos a tradução para o espanhol por Rafael Fernández e Mururi Duque da editora Sígueme 2001. Da p. 45 e seguintes o autor trabalha longamente a recepção cristã do platonismo.

representa 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 imortal⁵³.

Mesmo nas contradições da vida, o ser humano 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 da pessoa (1 Cor15). Essa 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 sujeito humano se projeta para mais além de si mesmo, ele se identifica como espírito e eleva-se até o mais alto de seu desejo. Esse desejo é expresso de forma clara na salvação anunciada e trazida por Jesus, em que o ser humano é associado e introduzido no reino de Deus⁵⁴.

Ao pensar o espírito nessa dimensão antropológico-cristã, verifica -se que ele não é algo próprio do ser humano como essência, mas ele sobrevém ao ser humano; o espírito é algo que a pessoa recebe, como de fato o recebeu, e tal espírito atua nele, contudo sem ser idêntico a ele. Somente graças à atuação do espírito que o ser humano é de fato pessoa.

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 ser humano. A alma (*nefesh*) não é um

⁵³ PANNENBERG, W. ATP. p. 508. É esse retorno a Deus que move o ser humano no seu existir, mesmo quando na sua trajetória do mau uso de sua liberdade, a pessoa se equivoca como um ser errante pelo mundo; também nos erros cometidos por ela é a esperança que a sustenta. É o espaço religioso, como marca mais profunda da esperança humana, que se abre como horizonte reconciliador entre pessoa e Deus. Assim, a religião adquire uma força que vai além dela mesma. Ela tem o papel de propiciar ao indivíduo uma energia espiritual maior que ele, e esse em suas fraquezas encontra algo muito maior: infinito e pleno. Esse algo, na denominação teológico-cristã não tem outro nome senão Deus.

⁵⁴PANNENBERG, W. BG, p.339. Nessa página, Pannenberg lembra o termo “geistlichen Leibes” usado por Paulo para indicar a nova vida que o ser humano encontra no Espírito divino e que não se separará mais.

componente da pessoa que é adicionado ao corpo, como apresenta o pensamento dualista de Platão e Descartes, mas sim, é esse ser corporal que é vivo⁵⁵. Assim também pensava a igreja latina, quando afirmava a alma como forma essencial do corpo humano; no entanto a vida do corpo é efeito do Espírito vivificante de Deus. O divino Espírito criador faz o ser humano possuir em si mesmo a vida⁵⁶, sendo que o espírito se faz presente inteiramente na pessoa, sem se converter em parte dela. É pela dinâmica do espírito que a existência humana experimenta o movimento de transcendência, colocando-se para além da existência corporal própria e se lança no mundo, onde de fato, a vida se realiza⁵⁷.

É na experiência da dinâmica do espírito⁵⁸ e associando-se a ela, que o indivíduo 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. Esse elevar acontece pela consciência humana, na qual a pessoa 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; desse modo, a consciência desenvolve no indivíduo o poder de superar o tempo, proporcionando um vislumbre de eternidade, antecipação do futuro⁵⁹.

A intenção de autotranscendência como característica do espírito, impulsiona o ser humano a almejar seu destino, que é o amor salvador de Deus. No sentido bíblico, o destino da criatura humana, 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,

⁵⁵ PANNENBERG, W. ATP. p. 509.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 509.

⁵⁷ Cf. Ibid., p. 509. No volume 2 de sua teologia sistemática, Pannenberg mostra a força do Espírito como transcendência e como dinâmica na criação. O Espírito eleva a vida criada para além de sua própria finitude. Cf. PANNENBERG, W. ST2, p. 226.

⁵⁸ “La vita è caratterizzata da un’apertura che trascende se stessa, sai nel caso del singolo organismo, sai nel caso dell’evoluzione delle forme biologiche. L’apertura estática della vita al suo ambiente e al suo futuro corrisponde all’attività creativa dello spirito divino, e se lo spirito divino opera como um campo dinâmico, allora abbiamo qui un concetto di campo legato alla contingenza per quanto riguarda l’efficacia del campo”. Cf. PANNENBERG, W. Dio Come Spirito e le Scienze Naturali. In: Lateranum, LXVIII, 2002, Fascicolo 1. p.20.

⁵⁹PANNENBERG, W. ATP, p. 510. Também no artigo *Bewusstsein und Geist*, citado na bibliografia, nosso autor mostra que Popper compreende o mundo da autoconsciência subjetiva ligado ao mundo da linguagem e não o contrário disso. A cultura leva a condição espiritual, deveria ser sim o espírito leva à cultura. Cf. PANNENBERG, W. BG, p. 342.

um meio de conhecer realidades que não se veem” (Hb 11,1). A busca de compreender o ser humano e sua história, como processo de formação de um caminho até o futuro desejado como destino próprio à pessoa, já é antecipar a sua meta como missão que se realiza na história. Tal caminho, para a esperança futura, constitui a identidade da pessoa humana diante de si mesma, revelando-se também, como identidade de toda humanidade.

Pelo visto até esse momento, o espírito se faz presente no movimento extático da vida e media através da consciência humana a identidade, possibilitando a superação do tempo. O ser humano se torna independente, ou seja, ele se faz sujeito de ação responsável. A pessoa humana age pela atuação do espírito e é por meio dele que o ser humano se torna pessoa e se distingue das demais, bem como se distingue da verdade das coisas⁶⁰.

A pessoa constrói a sua identidade como indivíduo e busca sua autoconstrução no caminho da subjetividade livre. A sua vida se origina do Espírito divino e de forma autônoma, o ser humano procura fundá-la em si mesmo. O exposto antes 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 ser humano um estado de perversão e fechamento em si mesmo. Tal estado retira a pessoa de sua trajetória de excentricidade e de participação como criatura, na eficácia do Espírito.

O ser humano 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 indivíduo faz a experiência de transcendência e de alcance da sua meta como destino. 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 ser humano a voltar-se para a unidade com ele na experiência da fé e do amor. Pela fé, a pessoa abandona o percurso de fechamento e se volta para o seu verdadeiro destino de imagem e semelhança de Deus. O

⁶⁰ Cf. Ibid., p. 514.

modelo perfeito a ser seguido é Jesus Cristo, como lembra Paulo aos Coríntios: “Cristo que é imagem de Deus” (2Cor 4,4)⁶¹.

No que se refere à temática do espírito, vale encerrar exatamente com as palavras de Pannenberg, quando ele apresenta o futuro escatológico como realização plena do ser humano 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 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; 1Cor 15,20) Essa nova vida já não se acha separada de sua origem no Espírito de Deus, ao contrário, está penetrada por ele (1Cor 15,44s) e é precisamente por Ele imortal”⁶².

Ao concluir esse tópico sobre a temática do espírito pode-se dizer que compreender a pessoa 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 ser humano 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 ideia das substâncias apresentada por R. Descartes. A compreensão de pessoa 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, esforça-se para apresentar o ser humano como uma totalidade integrada. O pecado e a

⁶¹ Cf. Ibid., p. 516.

⁶² Cf. Ibid., p. 517. “Die Gegenwart der eschatologischen Zukunft im Leben der Kirche ist in besonderer Weise das Werk des Geistes. Das Leben des Glaubenden und das der eucharistischen Gemeinschaft der Kirche ist durch die antizipatorische Teilhabe an der endgültigen Bestimmung des Menschen durch den Geist gekennzeichnet: Er ist die Erstlingsgabe und das Unterpand des am aufgestandenen Christus schon erschienenen neuen, unvergänglichen Lebens. Dieses neue Leben ist nicht mehr von seinem Ursprung im göttlichen Geist getrennt, sondern von diesem Geiste durchdrungen (1Kor 15,44f.) und eben deshalb unsterblich.

queda não impossibilitam a pessoa de encontrar o seu destino final que é viver em plenitude a sua realização como filha de Deus. Tal realização se dá na superação das fragilidades psico-corporais e na elevação do espírito, pela Graça, até sua plenitude infinita que é Deus.⁶³

Ainda cabe dizer que dentro da coerência cristã, Pannenberg vê que a plenificação do espírito humano somente será realizada em Deus, através de Jesus Cristo. Em Jesus Cristo, os seres humanos se tornam 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 ser humano volta à sua origem, agora revelada plenamente na imagem do Filho de Deus. Tendo apresentado acima alguns elementos que caracterizam as dimensões corpo-espírito, ou seja, o ser humano como pessoa, o próximo passo será o esforço para situar a pessoa humana no contexto da modernidade. Isso será feito pela indicação de algumas características do momento moderno e também da relação indivíduo – sociedade.

2.3

O ser humano diante da razão moderna – a secularização

Depois de ter apresentado breves características das dimensões que integram a pessoa humana para Pannenberg, é exigência do momento, situar a pessoa no contexto da modernidade atual. A antropologia de nosso autor, bem como a sua teologia, consideram com o devido cuidado as questões da modernidade e da secularização. Na modernidade surge um novo paradigma para se definir a sociedade e a

⁶³ A incompletude e a imperfeição do ato espiritual, no nosso espírito finito, não apontam para a incompletude e a 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 nessa obra, talvez seja, a apresentação da inquietude humana no seu peregrinar no mundo, antes do encontro definitivo com Deus. Agostinho apresenta um ser humano de coração inquieto até que descanse em Deus. Parece ser exatamente esta esperança de se descansar em Deus, como destino da pessoa, que aproxima o pensamento do bispo de Hipona da antropologia teológica de W. Pannenberg.

cultura. O ser humano constitui o centro, entretanto, não mais o paradigma religioso, havendo uma relativização da diferença entre fé religiosa e ateísmo⁶⁴. Assim, o mundo secularizado traz ao indivíduo uma carga de relativismo e indiferença diante das questões fundamentais da vida. Ele gera uma era em que tudo pode se tornar possível⁶⁵. É nesse contexto que nosso autor mostra a dimensão negativa da secularização, ou seja, a sua exacerbação, caindo no secularismo⁶⁶.

O pensamento de Pannenberg impõe a necessidade de situar o ser humano no cenário da modernidade, uma vez que tem um amplo diálogo com esse momento histórico. Sem negar o longo itinerário que ele realiza pela antropologia filosófica e pela teologia do período clássico, o seu trabalho apresenta, de forma profunda e elaborada, uma abrangente visão da modernidade⁶⁷ e constrói com ela um diálogo extremamente promissor para os resultados de sua produção teológica.

O empenho dessa abordagem é apresentar alguns elementos que caracterizam o mundo moderno para, mais adiante, ainda neste capítulo, trazer à compreensão como a modernidade incide na vida do ser humano e na teoria antropológica proposta por Pannenberg.

Já se pode afirmar de antemão, partindo da antropologia do autor em questão, que o cenário moderno, em que formulam as críticas à religião

⁶⁴ PANNENBERG, W. *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg: Herder, 1988, p.33. Ao citar novamente esta obra, usaremos a abreviação ChSW e o referido número de página.

⁶⁵ Na obra citada na nota anterior, Pannenberg faz uma acurada análise do tema da secularização. Ele passa por todos os grandes nomes que abordaram essa temática, como por exemplo, Max Weber, H. Blumenberg e F. Gogarten. Entretanto, a sua posição se distingue um pouco desses teóricos no momento em que ele associa o processo de secularização com a Reforma e as guerras reiliosas. Ele mostra que tais guerras obrigaram a sociedade abandonar a ideia que a cultura pública fosse sustentada pela unidade religiosa. Para Pannenberg, a emancipação moderna da religião não foi intencional, mas o longo resultado da fundação de uma outra sociedade fora dos moldes da antiga fé cristã. Entretanto, as ideias religiosas continuam presentes na sociedade secularizada.

⁶⁶ Mesmo que Pannenberg se ocupe com todo processo de secularização, nos deteremos também ao tema do secularismo e suas dificuldades para a fé cristã. Na verdade nosso autor lida com os dois conceitos. Aqui, mesmo não desconsiderando a ideia de secularização, estaremos preocupados em mostrar que o contexto de exacerbação dos valores modernos resulta em dificuldades para o Cristianismo.

⁶⁷ São várias obras de Pannenberg que tratam o problema da modernidade. Além de sua teologia sistemática que sempre remete a esta questão, ainda podem ser citadas: *The Idea of God and Human Freedom*, Philadelphia: Westminster Press, 1973. *Toward a Theology of Nature*, Louisville, Kentucky: Westminster: John Knox Press, 1993. *Fondamenti dell'etica – Prospettive filosofico-teologiche*, Brescia: Queriniana, 1998. *Beiträge zur Systematischen Theologie*, Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. Sobre o artigo de abertura do livro “Das Heilige in der modernen Kultur”

os autores L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche e Freud apresentam uma nova maneira de compreender a pessoa humana. É um momento em que a fé religiosa e, de forma especial, o cristianismo perde a pretensão de credibilidade geral no contexto da vida humana⁶⁸. Desse modo, a reflexão sobre a fé não pode ser debatida no espaço da superstição⁶⁹, mas deve desejar para si mesma uma validade como verdade universal. A experiência da validade universal se dá na manifestação indireta da realidade teórica nas experiências antecipadas da totalidade de sentido da realidade⁷⁰. Essa validade é intersubjetiva e se dá também no horizonte da fé. Enquanto ato subjetivo ela se constitui ainda da participação de outros por formas expressivas. É a partir de sua expressão que há interesse na reflexão crítica para buscar uma resposta sobre a sua validade enquanto revelação⁷¹.

O secularismo⁷², o relativismo e a exacerbação da subjetividade aparecem como grandes desafios para a sociedade atual. O ser humano se vê perdido no caminho para a busca da essência da verdade do ser⁷³ 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; nesse contexto é que torna-se patente o secularismo atual. Um dos pontos que

⁶⁸ PANNENBERG, W. ATP. p. 15.

⁶⁹ Esse termo aparece no “Einleitung” da obra *Anthropologie in theologischer Perspektive*, indicando a preocupação do autor em voltar a oferecer para a teologia um lugar público e científico. Esse será o grande veio temático que durante toda a sua produção acadêmica será arduamente perseguido. O superar a superstição significa exatamente fazer o uso correto da razão como ferramenta de busca das verdades divinas, saindo simplesmente da experiência subjetiva para oferecer à teologia um espaço objetivo e científico de argumentação.

⁷⁰ PANNENBERG, W. *Wissenschaftstheorie und Theologie*: Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973 p. 334 et. seq. Para citar novamente esta obra será usada a abreviação WT e o número de página.

⁷¹ VIANA, Márcia Serra Ribeiro. *Linguagem In: Ciência e Teologia no pensamento de Pannenberg*. Ciências da Religião, São Paulo, v. 3, n. 3, 2005, p. 149.

⁷² Pannenberg, W. *How to Think About Secularism*. In: <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>. Acesso em: 06 de set. 2011. Esse artigo apresenta o exacerbamento da secularização, ou seja, secularismo, proporcionando distorções na noção de sujeito, de liberdade e de ser humano. Esse contexto expõe a fé cristã a grandes desafios. Esse contexto, lembra Pannenberg, acaba gerando muito fanatismo, irracionalidade e intolerâncias.

⁷³ A ontologia compreende-se como um ramo da metafísica que é a ciência do ser em geral, organizando esquemas diferentes, sendo que um deles usa o esquema categorial estruturado hierarquicamente com “ser” e “ente”. Cf. *The Oxford Guide to Philosophy*. Verbet: ontology. Oxford: University Press, p.670, 1995. Pannenberg, seguindo, de certo modo, o argumento aristotélico-tomista, mostra que o fundamento da resposta para a questão do ser é Deus. Mesmo que ele não aceite a compreensão aristotélica de Motor Imóvel, ele vê que a origem e a sustentação de tudo criado, assim como a resposta pela essência de tudo se encontra em Deus como fonte inesgotável de sabedoria. Cf. PANNENBERG, W. ST2, p.63s.

é fundamento da atitude secularista é que o sujeito reivindica para si um valor absoluto, ele assume o lugar de seu Criador⁷⁴, esquecendo assim a sua dimensão de finitude e de criatura.

A secularização, bem como a modernidade, são marcados pela característica do rompimento com a fé cristã. Com todo aparato técnico e científico, a modernidade conseguiu gerar um processo de desencantamento da sociedade e do mundo⁷⁵. Diz Pannenberg que K. Barth já havia afirmado que a cultura moderna tem sido a revolta contra a fé cristã, visando a colocar o ser humano no lugar de Deus⁷⁶. No artigo *How to think About Secularism*, 1996, citado na bibliografia, o autor fala que não é fácil a relação com a modernidade para a fé cristã, pois tal relação é ambivalente. Ao mesmo tempo em 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 sua evolução e da cultura como tal. O teólogo luterano recorda que a distinção entre domínio secular e domínio religioso ou espiritual não é novo na história do cristianismo, só que antes tal distinção não era suficiente para fazer uma separação radical, como veio acontecer na modernidade, principalmente a partir da Reforma⁷⁷ e das guerras religiosas daquele período. A religião não é mais elemento que funda a ordem universal da sociedade. Agora, já na modernidade, o ser humano busca fundar a unidade social na natureza humana e é nesse período que surgem as teorias naturais de governo, formuladas através da apresentação das teorias do contrato social⁷⁸. Há uma emancipação política da ordem social de sua ligação com a fé cristã. O mundo secular separa coisas mundanas (*Weltlichem*) e coisas

⁷⁴ . K. Barth no seu tratado dogmático “Der Mensch, Band III, diz que o ser humano é um pecador em oposição a sua essência criatural. Cf. WEBER, Otto. Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1958, p.105.

⁷⁵ PANNENBERG, W. ChSW. Freiburg: Herder, 1988, p.10.

⁷⁶ PANNENBERG, W. How to think About Secularism. 1996, p.2. In: <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>. Acesso em: 14 de nov. 2010. O artigo aqui citado remete no seu conteúdo a uma publicação feita por Pannenberg na língua alemã com o título de Christentum in einer säkularisierten Welt, Freiburg: Herder, 1988.

⁷⁷ Sobre o tema da Reforma e da secularização no ocidente vale conferir: TAYLOR, Charles. Uma Era Secular. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

⁷⁸ Cf. Ibid., p. 2. In: <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>, Acesso em: 14 de nov. 2010.

espirituais (*Geistlichem*), com isso provocando uma perda de legitimidade da ordem institucional, já que a religião tinha também o papel de dar legitimidade e unidade social⁷⁹. Pannenberg expõe que no contexto da Reforma e das guerras religiosas cria-se espaço para transferir a religião para um lugar privado se esquecendo do seu papel social. É um contexto em que formula uma ideia de ser humano que abre mão do sentido de transcendência, forjando o princípio da liberdade em bases muito individualistas, de modo a gerar um falso sentido de liberdade, esvaziando, assim a essência do ser humano como tal⁸⁰.

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 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 a Secularização” lembra que essa realidade é pensada por alguns teóricos, como a secularização da esperança escatológica cristã⁸¹. O conteúdo religioso é transformado em alguma coisa imanente nesse mundo. Ele

⁷⁹ PANNENBERG, W. ChSW. p. 46.

⁸⁰ Cf. Ibid., p. 20 et. seq.

⁸¹ PANNENBERG, W. Op.Cit. 1996, p. 4. In: <http://www.theology.ie/theologians/pannen.htm>. Acesso em: 14 de out. 2010. “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”. Devemos fazer a distinção entre secularização e secularismo, já que nosso autor usa os dois termos. Quando ele fala de todo processo de emancipação entre poder político e religioso, sobretudo, no contexto da reforma, bem como das novas ideias de sujeito e de liberdade, o termo usado é secularização. No seu artigo “Como pensar sobre Secularismo” onde ele apresenta o atual contexto de crise e de exacerbação de alguns valores da secularização, nesse artigo ele mostra a dimensão negativa da secularização, usando o termo secularismo.

⁸¹ PANNENBERG, W. (Hrsg.). Sind wir von Natur aus religiös? (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 120) Düsseldorf: Patmos Verlag, p.17, 1986. Seguindo Viktor E. Frankl Pannenberg mostra que a sociedade secular pode se considerar uma sociedade doente, pois ela se esvaziou de seu sentido profundo, descaracterizando a realidade da vida humana. O homem procura a totalidade de uma ordem de sentido e o secularismo não tem condições de oferecer. A doença da sociedade está diretamente ligada com a perda do sentido religioso e a retirada de Deus da ordem da vida.

também constata, que os defensores da própria modernidade pertencem como origem, ao cristianismo.

O que fica evidente, é que com o domínio da modernidade, essa continuará penetrando em todos aspectos do comportamento individual e social, colocando-se cada vez mais à margem da religião. A investigação feita pelo autor alemão procura demonstrar que o secularismo, como distorção de alguns valores da secularização, 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. Então a circunstância da sociedade secular moderna é a mais frágil que podemos imaginar.

O teólogo luterano apresenta uma compreensão clara sobre a modernidade e o mundo secularizado. Segundo seu pensamento, não é a pessoa se apegando às posições tradicionalistas e fechadas que os problemas serão solucionados, mas ao contrário, é abrindo-se ao diálogo racional e verdadeiro, que a mesma poderá 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 ser humano⁸².

Os desafios para a teologia e para o cristianismo não são poucos diante da secularização. Pannenberg mostra que somente com uma atitude de conhecimento e de diálogo maduro será possível não fazer somente um movimento de adaptação na cultura secularizada⁸³. Também não é com a atitude de fechamento e tradicionalismos que a teologia alcança a superação desse momento histórico. Não funciona mais o argumento de autoridade já que se trata de uma época em que as pessoas perguntam

⁸² Cf. PANNENBERG, W Op. Cit, 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, while it may at times pose difficulties, will finally enhance 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”. A razão é um instrumento necessário para o aprofundamento da fé na obra de Pannenberg.

⁸³ PANNENBERG, W. ChSW, p.56 et. seq.

pelo sentido da fé cristã⁸⁴. É somente dando uma resposta sólida e fundamentada que o cristianismo vai conseguir convencer a sociedade atual dos valores da fé cristã. O teólogo lembra que os estudos devem buscar um debate serio e crítico, fundamentado nas ciências e nos valores da tradição cristã. Há de mostrar que a morte de Deus tão apregoadada pelo irracionalismo moderno não é uma verdade, pois a fé cristã tem base na ressurreição de Jesus Cristo⁸⁵.

Como pode ser visto a antropologia teológica cristã procura dar respostas para os desafios apresentados acima, elaborando uma visão de mundo e de pessoa, que preserve os valores formulados ao longo da história. Pannenberg está na fileira dos que trabalham um diálogo científico e 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 desse autor, cabe apresentar na mesma perspectiva alguns traços que marcam a relação do indivíduo com a sociedade.

2.3.1

A Relação entre indivíduo e sociedade – fechamento e abertura

A tarefa que se impõe neste momento é a de apresentar alguns dados antropológicos como indicativos da relação do indivíduo consigo mesmo, confrontando-os com a sua dimensão social, isto é, seu apelo para a vida em sociedade. O fechamento do ser humano em si mesmo desnorteia o seu caminho, ocasionando o subjetivismo e o individualismo exacerbado e egoísta, não possibilitando sua abertura para o próximo e, muito menos, para o transcendente. Essa atitude da pessoa dificulta a realização do plano de Deus, projeto que se efetiva na abertura e aceitação do ser humano como imagem e semelhança de Deus.

⁸⁴ Ibid., p. 59.

⁸⁵ Ibid., p. 65. O teólogo alemão traz alguns exemplos de diálogo com a sociedade secular. Além da teologia feminista, ele cita também a teologia da libertação como meios de responder aos desafios da era secular.

Ao tratar a pessoa humana na sua identidade, passa a ser possível verificar uma infinidade de ações e características que a define. Conforme seu princípio de autonomia e de liberdade, o ser humano é visto como sujeito de suas próprias ações. Somente ao ser humano cabe a autonomia de decidir de forma positiva para qual fim deve se destinar a sua vida. Na busca livre, porém limitada pela própria fragilidade, o ser humano procura a si como destino, ou seja, como projeção para sua infinitude na sua realização pessoal. Nesse sentido, parece consentido falar de um paradoxo presente na pessoa e que gera um constante conflito de difícil solução. Diante desse conflito, o que resta à pessoa é buscar o seu destino e verificar claramente para onde apontam seus desejos⁸⁶.

Não há como aprofundar a compreensão de indivíduo em Pannenberg sem considerar a ideia que está presente na sua antropologia teológica. Para ele, caracteriza-se como indispensável a abertura ao mundo e à sociedade, e essa 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 dessa mesma sociedade. É somente dentro de tal contexto que se pode falar do ser humano como indivíduo e de sua relação com o social. É experimentando a história na sua periodicidade que a pessoa se volta para a sua existência e busca os interesses que caracterizam as preocupações sobre si mesma. A relação indivíduo e sociedade sempre se instaura em um lugar conflituoso, porém ela se faz imprescindível para o ser humano ir se formando como identidade. É na participação da sociedade, através das instituições sociais, que a pessoa assume seu papel nesses espaços. Logo, essas instituições se revelam como representantes do destino do ser humano como realização. A representação na sociedade por meio dos papéis

⁸⁶ PANNENBERG, Wolfhart. Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 40, 1962. Esta obra pode ser considerada um resumo, através de vários tópicos, da antropologia teológica de W. Pannenberg. O tema presente nela será amplamente desenvolvido na obra apresentada ao público em 1983 que foi a Antropologia na Perspectiva Teológica. A citação da obra Was ist der Mensch? Será feita pela abreviação WM e o devido número de página.

assumidos já demarca na pessoa a representação do religioso na cultura humana⁸⁷.

Pode-se dizer: é impossível negar o paradoxo vivenciado pelo indivíduo 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 si, 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 esquece a sua dimensão de abertura aos outros à sociedade e a Deus.

O mencionado até esse ponto indica no ser humano uma contradição: nele há uma dimensão de abertura e outra que se opõe a isso, constituindo o fechamento da pessoa em si mesma. Ao se apegar a essa 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 destinação⁸⁸, que é a possibilidade do convívio social como parte indispensável para a elaboração do seu ser pessoa. O que é inegável para Pannenberg é que, mesmo nessa condição de conflito, em que o indivíduo vive entre o seu fechamento pessoal e sua abertura, há no ser humano um apelo de

⁸⁷ PANNENBERG, W. ATP. p. 468 et. seq. O autor em questão deixa evidente 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. Isso acontece em uma época em que os interesses privados se tornaram bastante acentuados no momento atual. Pannenberg deixa claro que as instituições representavam ao ser humano a possibilidade de transcender os próprios limites e condicionamentos terrenos, elevando-o acima do mundo da vida cotidiana.

⁸⁸ Cf. Ibid., p. 236. David Tracy em sua recensão sobre a antropologia de Pannenberg parece mostrar desacordo com a forma que o autor luterano desenvolve a sua fundamentação filosófica bem como com a maneira com que Pannenberg se relaciona com as ciências humanas. Não há dúvida que Pannenberg apresenta uma finalidade utilitária de tais ciências, mas no que se refere à filosofia os seus argumentos são sólidos e profundos. Sobre a destinação humana na antropologia de Pannenberg, Tracy deve considerar que o primeiro parte do pressuposto da criação, tal pressuposto já vê no ser humano a imago Dei. Para completar a chamada superficialidade na obra *Was ist der Mensch?* Pannenberg escreveu uma obra muito mais robusta no ano de 1983 com o título: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, que procurou aprofundar os argumentos antropológicos. Cf. TRACY, David. Recensão da obra de P. Wolfhart "What is Man?" traduzida para o inglês, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. XXXIX, December, 1971, 543-548.

realização antropológica, e tal apelo de realização só será possível de acontecer se a pessoa se lançar para além de si mesma, numa atitude de relacionamento e de socialização. Ele mostra, que antes da pessoa se abrir como relacionamento, necessita buscar sua identificação como consciência, como indivíduo.

Ao afirmar na pessoa humana o fenômeno da autoconsciência e da personalidade⁸⁹, encontra-se 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 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 sociedade⁹⁰.

Na tematização do ser humano no que diz respeito ao 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. Pode-se afirmar que é somente pela autoconsciência, como autoconhecimento, que o ser humano se situa no mundo e, ao mesmo tempo, distingue-se dele, assim se individualizando. Ao sentir-se no mundo e, distinguindo-se dos objetos, a pessoa constrói a história de sua individualidade⁹¹.

Mesmo verificando que o antagonismo entre indivíduo e sociedade tenha encontrado solução nos fenômenos da autoconsciência e da personalidade do ser humano, 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

⁸⁹ O conceito de personalidade já foi definido por Tomás de Aquino como condição ou modo de ser pessoa (S.Th., I, q. 39, a. 3, ad. 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. Dessa compreensão, origina a ideia 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, Verbetes: Personalidade. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

⁹⁰ PANNENBERG, W. ATP. p.236.

⁹¹ Cf. Ibid., p. 243.

da sociedade⁹². 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 indivíduo consegue se localizar no mundo e se distinguir dele. Ao sentir-se no mundo, em distinção dos objetos, a pessoa constrói o processo histórico de sua individualidade⁹³. É também nesse processo de se autoconhecer que o ser humano 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-se o processo de realização da pessoa, falseando a identidade do indivíduo e impedindo o 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 se dá devido a não realização do ser humano diante do tomar consciência de si mesmo. Assim, também a entendiam Kierkegaard e Heidegger. Esse sentimento é fruto da infelicidade diante do isolamento do indivíduo, opondo-se ao sentimento de liberdade e da existência autêntica do ser aí no mundo⁹⁴. No momento em que o indivíduo nega se 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 ser humano encontra dados para ir superando seus limites e sua finitude, conforme teoriza a psicologia freudiana⁹⁵.

O pensamento de Pannenberg deixa evidente, que o ser humano está ordenado a uma realização de sua vida, que sobrepassa a ele mesmo e

⁹² Cf. Ibid., p.236.

⁹³ Cf. Ibid., p. 243.

⁹⁴ Cf. Ibid., 247 et. Seq. A ideia de angústia em M. Heidegger foi motivo de muitos debates inflamados, pois tal conceito, nesse autor, parece retratar uma visão, compreendida por muitos, como muito pessimista do ser humano, ele afirma o homem como “Das Sein zum Tode”.

⁹⁵ Cf. Ibid., p. 256.

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 em um estado de angústia, tristeza e ódio. Vale perguntar quais são as causas que levam a pessoa a cair no estado de angústia. Nosso autor vai mostrar que ela é fruto da contradição humana e do pecado, fragilidades que fazem parte da história da existência humana. A superação dessa contradição só acontecerá diante de uma resposta positiva pelo ser humano, no momento em que ele se defrontar com seu destino.

Como possibilidade de autoconsciência, o indivíduo apreende o seu si mesmo no seu nexos com o mundo e com os outros, para desenvolver seus afetos positivos e sua identidade. Ao cair no baixo estado de ânimo⁹⁶ pelos afetos negativos, o indivíduo, 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 da própria identidade.

A reflexão sobre o ser humano 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. Ele afirma um antagonismo na natureza do indivíduo, antagonismo entre sociedade e indivíduo⁹⁷, 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

⁹⁶ Estado de animo surge no contexto da fenomenologia, como categoria que vem indicar a situação da pessoa 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.

⁹⁷ Essa problemática abordada por Kant está tratada por Pannenberg na página 171s da sua *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Kant a trata na obra *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, (1784).

do individualismo já passou. No entanto 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 sociedade⁹⁸.

Por fim, cabe dizer que o desafio do mundo moderno, que é também 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. Também outras ocasiões em que o indivíduo procurou impor sobre a sociedade sua identidade pessoal a todo custo. Chegar a um equilíbrio harmonioso nessa 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 com o mundo e com o outro. Ainda voltado para o tema da relação social do indivíduo definiremos brevemente o conceito de personalismo dialógico que caracteriza uma forma de compreender as relações do ser humano na vida em sociedade.

2.3.2

Personalismo dialógico o “eu” e o “tu” na formação da vida em sociedade

⁹⁸ PANNENBERG, W. ATP. p. 174. O teólogo alemão ainda expõe outra situação que revela uma atitude diferente da que é indicada acima. No seu artigo *When Everything is Permitted*, citado na bibliografia, ele evidencia na modernidade das últimas décadas uma exacerbação das atitudes do indivíduo, em que esse assume o lugar central que Deus exercia na sociedade. Diante disso, assumindo também o domínio do universo e da história. O domínio do ser humano, pela razão natural, instaura um momento novo na cultura ocidental e facilita um escamoteamento dos valores fundamentais elaborados durante longos anos na sociedade humana. Não se coloca, portanto, numa posição reacionária a tal realidade, mas numa perspectiva de abertura e de diálogo, somente assim, a teologia cristã poderá enfrentar os desafios do mundo moderno.

Ainda com a finalidade de continuar aprofundando o tema do indivíduo e suas relações, nesse momento, procuraremos conceituar brevemente o personalismo dialógico. O conceito de personalismo dialógico ajuda 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 ser humano como *si mesmo*. A ideia 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 ideia mais explícita do antagonismo entre indivíduo e sociedade e, esse antagonismo busca se conciliar nas relações pessoais em que o *eu* se encontra situado, 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 outro indivíduo e à sociedade, ainda quando se percebe em referência ao outro indivíduo, ou seja, ao *tu*⁹⁹.

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

⁹⁹ PANNENBERG, W. BSTh2, p.154 et. seq. Nas páginas que seguem o autor expõe o avanço da noção do conceito de *eu* presente na filosofia de Hegel, pois esse consegue fazer a superação do *eu* como mero princípio da soberania do indivíduo como tal, mas o eleva até a condição de transcendência. Isso acontece com a inserção da noção de autoconsciência e o princípio dialético que se constrói na relação *eu – tu*. Entra no pensamento de Hegel uma dimensão de negatividade, em que o *tu* não é somente um *tu* e também um *eu* e vice-versa. Isso fica muito evidente quando Hegel desenvolve na Fenomenologia do Espírito a temática do Senhor e do Escravo. Para uma leitura aprofundada do tema do negativo em Hegel, cf. SANTOS, José Henrique. Trabalho do Negativo – Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito. Loyola: São Paulo, 2007.

uma contradição interna, já que as instituições são representadas por indivíduos.¹⁰⁰

Ao definir resumidamente o que caracteriza o personalismo dialógico, ele seria conceituado como o esforço para situar o ser humano em um horizonte de abertura e de relacionamento com o seu semelhante. É um empenho 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 ideia de *eu*, porque se tal *eu* era pensado antes como sujeito soberano, agora ele depende do encontro com o *tu*¹⁰¹.

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

Ainda se faz pertinente lembrar que o ser humano 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: o *tu*. Somente se compreende a constituição social do indivíduo como tal, quando o mesmo se coloca em relação com os outros indivíduos que constituem seu círculo de vida. É se inserindo nesse contexto que o ser humano se reconhecerá como abertura ao mundo do outro, construindo desse modo a própria identidade como indivíduo. Na excentricidade ele supera o seu egocentrismo e se coloca como exigência de superar a si mesmo, numa trajetória de verdadeira realização como pessoa. Mesmo que no indivíduo haja tantas amarras e um forte apego à sua centralidade como indivíduo,

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 174. 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. É bom lembrar que Pannenberg vivenciou de perto o clima totalitário do regime nazista bem como o comunismo do leste europeu. Ambos manipulavam a liberdade do indivíduo.

¹⁰¹ Cf. Ibid., p.177 et. seq. O Professor luterano menciona o personalismo dialético como uma variante do dialógico. Essa variante mostrou-se, 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 ao tu e ao eu.

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 ser humano, como inclinação ao fechamento é uma realidade constatável. Tal afirmação fica evidente quando Pannenberg desenvolve sua antropologia, mostrando que essa ambigüidade é constitutiva da existência humana, mas a solução para ela se dá na força criadora de Deus que se faz presente na vida humana. Assim sendo, a pessoa tem em si um potencial de abertura e de exteriorização. Na sua vontade natural de se realizar, o ser humano vai ao encontro do outro e se abre ao mundo e à sociedade.

No horizonte da antropologia teológica, ainda que o fechamento apareça como inclinação do indivíduo ou como pecado, contrapondo a isso, a abertura aparece como possibilidade e como graça. Essa dimensão da abertura como gratuidade e como dom poderá ser retomada no evoluir desse trabalho. Antes, porém, será feita uma sintética abordagem do ser humano como abertura, em sua atitude de superação do seu fechamento em si mesmo.

2.3.3

O ser humano como abertura

Nesse momento do estudo vamos apresentar alguns elementos que indicam a dimensão de abertura no ser humano, para aprofundarmos no próximo capítulo as 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, é presenciado o paradoxo existencial do ser humano em que fechamento e abertura são duas inclinações presentes na pessoa marcada pela autonomia e pela liberdade. Há no indivíduo a possibilidade de se encurvar sobre si mesmo, fechando-se num profundo egoísmo e angústia. Por outro lado há também a possibilidade do ser humano 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 pessoa se encontra situada, que ela se verifica como indivíduo, através do seu lançar-se ao mundo, buscando, assim, construir-se sobre um fim que não está em si mesmo, mas para além de si¹⁰².

É no paradoxo do se valorizar como pessoa, como realização construtiva de si mesmo e do buscar ser valorizado e reconhecido pelo seu semelhante, que o ser humano responde ao seu apelo mais profundo: o de abertura ao mundo e aos outros. Ao se abrir para o encontro com o outro, ele estabelece uma situação vital para a essencial definição do seu ser humano¹⁰³.

Parece ser incontestável que toda vida humana se apresenta marcada pela tensão entre a autoreferência e abertura ao mundo de fora. O ser humano, como natureza, vê-se projetado em um 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 si¹⁰⁴. Pannenberg diz que o que distingue a pessoa humana 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 ao mundo. O ser humano que se constitui como excentricidade se lança ilimitadamente na direção de um empreendimento indefinido de realização. Ele entra na realidade do mundo como experiência e sempre assimila algo a mais para o seu eu pessoal. Nesse movimento, o indivíduo se mostra, a todo tempo, um ser incompleto e, por isso, desejoso de algo além do experimentado. Nessa dinâmica o ser humano se explica como transcendência e como espírito. Essas realidades possibilitam o superar da finitude e o lançar-se no desejo de infinito, elemento constitutivo do movimento da pessoa para Deus.

¹⁰² PANNENBERG, W. WM. p. 40 et. Seq.

¹⁰³ Cf. Ibid., p. 87.

¹⁰⁴ Cf. Ibid., p. 87.

Na superação do fechamento em si mesmo, o indivíduo 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 infinito¹⁰⁵.

A abertura é um constitutivo essencial do ser humano, sendo um princípio que modifica a estrutura da vida da pessoa no seu estado de evolução. A pessoa 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 ser humano com disposição para uma evolução de si até uma realidade absoluta, situando-o em um lugar especial na natureza e direcionando-o para sua experiência vital de realização como pessoa, experiência que é possibilitada ao ser humano por Deus¹⁰⁶.

Por fim, não é difícil de constatar que o ser humano 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. A pessoa deseja algo mais e tal desejo não cessa até chegar no maior desejo que sustenta a vida humana, caracterizado como vontade de realização plena. Para o teólogo alemão a realização plena da existência humana só acontecerá em Deus. É abrindo-se à graça oferecida por Deus, através de Jesus Cristo, que verdadeiramente emerge na pessoa a felicidade. Assim, quando o ser humano falha no processo de abertura, não é atributo divino, mas fruto do pecado. Produto de um uso equivocado de sua liberdade e de sua subjetividade, como haverá a oportunidade de verificar no estudo do próximo capítulo.

Conclusão

¹⁰⁵ Cf. Ibid., p.99

¹⁰⁶ PANNENBERG, W. ATP. p. 40 et.seq.

Nesse capítulo, buscamos apresentar alguns elementos que caracterizam a realidade humana 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 modernidade¹⁰⁷. Pannenberg situa a pessoa em um cenário cultural complexo, mas imprescindível para compreendê-la. Esse primeiro momento do trabalho, além de tentar conceituar as categorias de corpo e espírito como dualidade que compõe o ser humano para o autor, buscamos também acenar para alguns elementos da atualidade moderna; elementos esses que vão ao encontro do pensamento antropológico do autor em questão.

Nessas observações finais, ainda cabe dizer que Pannenberg situa com profundidade o ser humano no contexto da modernidade, dialoga com ela e apresenta uma compreensão de pessoa que não está conectada com a visão dicotômica de alma e corpo, mas, seguindo os fundamentos bíblicos e patrísticos, ele apresenta uma abordagem das dimensões corpo e alma de forma integradas¹⁰⁸ na pessoa humana.

Outra característica da sua antropologia é apresentar o ser humano 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 da

¹⁰⁷ É muito ilustrativo recordar toda a trajetória das interrogações da pessoa humana. Na filosofia grega, bem como no mundo semítico, tais interrogações foram uma constante antropológica. Já com os filósofos Jônicos e Itálicos e também nos tempos das tradições orais do mundo semita é possível evidenciar rudimentos de uma antropologia. Os fundamentos da antropologia já se fazem presentes nas obras da filosofia clássica de Platão e Aristóteles, bem como em obras da Patrística e da filosofia cristã medieval. Para a compreensão da filosofia clássica cf. REALE, Giovanni. História da filosofia Antiga. 5 Vol. São Paulo: Loyola, 1994. Ainda sobre a formação do homem grego é de grande peso a obra de Werner Jaeger: PAIDÉIA – A Formação do Homem Grego. Ainda cabe citar alguns autores da atualidade que atribuíram o devido valor à investigação antropológica. HENRIQUE, C. L. Vaz. Antropologia Filosófica I, e II, São Paulo: Loyola. Também do mesmo autor e editora: Escritos de Filosofia – Problemas de Fronteira; Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura e; Escritos de Filosofia IV – Ética Filosófica 1. Cassirer, Ernst. Tornou-se célebre nas abordagens da cultura e das formas simbólicas da cultura humana. Das muitas obras deste autor algumas são de grande significado para o tema da antropologia: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Leipzig, 1927). Philosophie der symbolischen Formen. Vol. I, Die Sprache (1923); Vol. II Das Mythische Denken (1925); Vol. III Phaenomenologie der Erkenntnis (1929). Ensaio sobre o homem. São Paulo: Martins Fontes, 1997; Linguagem e Mito. São Paulo: Editora Perspectiva S/A, 1992.

¹⁰⁸ HAMILTON, William. Die Eigenart der Theologie Pannenberg's. In: Theologie als Geschichte, Band III, Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, p. 228, 1967. Não há como não compartilhar da ideia de Hamilton, pois pelo que se pode conferir na antropologia de Pannenberg é exatamente essa integração alma e corpo que se faz presente.

existência humana, uma vez que, em último caso, o ser humano é um ser aberto e que tem sua origem em Deus. Assim, naturalmente deve se voltar para Ele. A realização da abertura humana tem uma finalidade muito clara. Não se trata da mera experiência existencial, ela, sem dúvida, é um pressuposto para se chegar à realidade humana como experiência de Deus. A abertura é a base que esse autor lança para afirmar a dimensão religiosa na vida humana, tema que será devidamente tratado no evoluir do trabalho. O tema da origem do ser humano em Deus é um pressuposto ontológico necessário para sustentar a antropologia teológica de nosso autor, e é nesse ponto que William Hamilton também coloca as suas dúvidas se todo ser humano considera tal argumento como válido¹⁰⁹. Por certo, esse argumento fundamentado na teologia da criação parece ter uma validade que ultrapassa os limites da experiência de fé judaico-cristã. Vale lembrar o atual debate do Habermas com J. Ratzinger na Alemanha sobre o papel da religião na sociedade hodierna e a dialética da secularização. A crítica de Hamilton remete a outra crítica feita a Pannenberg, P. Althaus questionou a teologia de Pannenberg no seu fundamento antropológico chamando-a de ontologia. A antropologia de Pannenberg não permanece ontologia nem mesmo nos moldes da ontologia clássica, mas ele passa pela formulação onto-antropológica, elevando a antropologia à categoria de teológica. Infelizmente P. Althaus não viveu para ver na atualidade, sobretudo após Vaticano II, o avanço antropológico na teologia. Na nossa percepção, um dos aspectos que dá peso à teologia de Pannenberg é exatamente a fundamentação antropológica.

No próximo capítulo, na tentativa de avançar um pouco mais na compreensão do ser humano para Pannenberg, temos a necessidade de abordar alguns temas relevantes para a filosofia moderna e também para o autor aqui estudado. Serão tratados, mesmo que de forma sintética, os temas da liberdade humana, da subjetividade e da transcendência. O presente capítulo contribuirá no preparo do solo para podermos fundamentar na realidade humana a dimensão teológica, ou seja, a

¹⁰⁹Cf. *Ibid.*, p. 229, 1967.

revelação de Deus que se dá na vida e na história do ser humano. Convém já antecipar, para o autor alemão, antropologia e revelação de Deus convivem em harmoniosa unidade. Isso será apresentado de forma mais analítica ao expor a sua antropologia teológica.