

3

Karl Rahner: vida, pressupostos antropológicos e teológicos

Neste capítulo, assinalaremos as características da vida e do pensamento de Karl Rahner: momentos centrais de sua vida, sua formação e as influências que serão determinantes a sua teologia. O objetivo do capítulo consiste em mostrar como esse teólogo almeja renovar a Teologia e para tanto acredita ser fundamental que o ponto de partida seja antropológico, motivo esse que o leva à escolha do método antropológico-teológico transcendental. Veremos, em consonância com seu itinerário teológico, a profunda relação existente entre o método Transcendental e a revelação de Deus. Esta última é lida e compreendida com base nesse método. Perceberemos também que outra característica central da sua Teologia é a acentuação cristológica, à luz da qual é desencadeado o seu caminho teológico.

3.1

Vida e principais influências de Karl Rahner

Para adentrar o pensamento teológico de Rahner é imprescindível ver primeiramente a sua origem, os diferentes estágios da sua formação e os momentos centrais de sua vida. É claro que sua vida é muito mais ampla que qualquer relato, mas julgamos que estes elementos permitem vislumbrar um pouco o seu caminho enquanto: o fato de ser um cidadão de Freiburg im Breisgau, um estudante dedicado, um cristão ativo, jesuíta e, principalmente, o de ser um “teólogo inquieto”.

3.1.1

As origens de Karl Rahner

Karl Rahner é natural de Freiburg im Breisgau (Alemanha) oriundo de família católica, em que, particularmente sua mãe Luise destaca-se como tal. O próprio Karl assim a define: “mulher simples, porém muito inteligente e piedosa”. Seu pai, também chamado Karl Rahner (1886-1934), foi professor do Instituto Pfullendorf durante a maior parte de sua vida, em Freiburg. São sete os filhos da família Rahner, todos cursaram o segundo grau e uma universidade. Dentre eles, dois foram médicos e outros dois jesuítas (Hugo e Karl)¹.

Em sua terra natal, Karl freqüentou a escola comum dos meninos desde 1910 e o instituto superior, orientado para o estudo das ciências naturais, desde 1913. Ambas eram escolas não-confessionais. Ele se tornou um membro engajado do Movimento Juvenil (*Jugendbewegung*), no grupo de jovens católicos *Quicborn*. Em 1920, conheceu Romano Guardini, guia espiritual deste movimento. Sua opção de ser membro ativo deste movimento já mostra desde cedo seu engajamento pastoral e social e jamais teve em sua vida uma atitude conformista. Em 1922, ele foi aprovado no exame final do curso secundário (*Abitur*). É provável, como defende Vorgrimler, que durante este tempo haja despertado no jovem Karl o desejo não somente de ser padre, mas também de ingressar na vida religiosa, haja vista suas inúmeras visitas à abadia beneditina de Beuron².

Após o término do segundo grau (em 20 de abril de 1922), ele ingressa na ordem dos jesuítas. Os dois anos de noviciado foram fecundos, movidos pelo grande fervor, pela espiritualidade inaciana e pela formação específica da Companhia de Jesus.

3.1.2

Estudo de Filosofia e Teologia

Concluída esta etapa, como nos informa Neufeld, Karl foi para a escola superior de Feldkirch/Tisis, onde iniciou o curso de Filosofia³. As aulas, tanto de

¹ Cf. NEUFELD, K. H., *Die Brüder Rahner*, p. 30-59.

² Cf. VORGRIMLER, H., *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, p. 36-37.

³ Cf. NEUFELD, K. H., *Die Brüder Rahner*, p. 68-85.

Filosofia como de Teologia, seguiam o método neo-escolástico. Ou seja, iniciava-se com uma “tese”, a qual era fundamentada mediante a explicitação de conceitos, para ser em seguida, refutada por seus “inimigos” e, por último, consolidada por meio de “autoridades”, dentre as quais Tomás de Aquino assumia sempre o primeiro posto. O que interessou a Rahner neste tipo de ensino foram, sobretudo, as perguntas abertas, que são para ele fontes de avanço no pensamento. Entretanto, ele logo percebeu como era limitada tal forma de ensinar, pela sua intenção de querer solucionar e resolver todos os possíveis problemas⁴. No período dos seus estudos filosóficos teve contato com o pensamento do filósofo jesuíta belga Joseph Maréchal (1878-1944) que influenciaria o seu pensamento⁵.

O seu estudo de Teologia aconteceu na escola superior filosófico-teológica de Valkenburg, Holanda, isso porque os jesuítas foram banidos da Alemanha naquele período. Teve como guia mestra o método neo-escolástico. Neste período, três foram os professores marcantes, todos jesuítas: Hermann Lange, professor de dogmática; Karl Prümm, de Teologia Fundamental; e Franz Hürth, Teologia moral⁶.

Ao findar os estudos teológicos, foi ordenado sacerdote em 26 de julho de 1932, na igreja St. Michael, em Munique. Para ele, como elucida Vorgrimler, ser sacerdote requeria dois traços religiosos fundamentais: “ser servo de Jesus Cristo e servidor da Palavra”⁷. Em suas atividades pastorais, se destacou por ser: um excelente diretor de exercícios espirituais, pregador incansável, confessor e conferencista⁸.

3.1.3

A experiência frustrada em Freiburg e o doutorado em Teologia

No outono de 1934, Rahner foi destinado por seus superiores à Universidade de Freiburg im Breisgau (sua terra natal) para se doutorar em Filosofia, junto com outro jesuíta, Johannes B. Lotz (1903-1992). Este centro de

⁴ Cf. VORGRIMLER, H., *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, p. 46.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 46-47.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 49-50.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 51.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 52.

estudos era considerado de grande prestígio, principalmente porque lá lecionavam Edmund Husserl e Martin Heidegger⁹. Os dois (Rahner e Lotz) frequentaram as aulas de Heidegger e em seguida pediram admissão em seu famoso seminário especializado, embora seu orientador tenha sido Honecker¹⁰. Como tema de sua tese, escolheu a metafísica do conhecimento finito em Tomás de Aquino, assim intitulada: *Geist in Welt* (Espírito no mundo). Uma vez terminada, entregou-a em maio de 1936 ao seu orientador para uma “aprovação prévia”, o qual deixou passar 14 meses para responder, fato que fez com que o procedimento para o doutoramento nunca fosse aberto oficialmente¹¹.

Nesse tempo, como relata Vorgrimler, Rahner pesquisou e escreveu acerca da mística-teológica e fez perceber a seus superiores que poderia se ocupar da Teologia, o que se concretizou com o empenho e o incentivo do seu irmão Hugo de trazê-lo para Innsbruck. É bem provável que já houvesse começado em Freiburg sua pesquisa para o doutorado em Teologia, uma vez que no mês seguinte ao de sua mudança para Innsbruck, em julho de 1936, ele apresentou a tese na Faculdade Teológica de Innsbruck, intitulada: “*E latere Christi*. A origem da Igreja, como segunda Eva, do costado de Cristo, segundo Adão. Uma pesquisa sobre o sentido tipológico de Jo 19,34”¹². O título de doutor em Teologia foi obtido em 19 de dezembro de 1936¹³ e sua habilitação para o ensino, no dia 1º de julho de 1937.

Rahner já era doutor em Teologia quando veio a carta de Honecker, na qual exigia numerosas mudanças, não somente no que tange ao conteúdo da tese, mas também em relação a sua forma, a fim de que a mesma pudesse ser aceita e defendida. Todas estas exigências o fizeram renunciar ao doutoramento em

⁹ Cf. Ibid., p. 57.

¹⁰ Max Müller (assistente de Honecker) supõe que Rahner não escolheu Heidegger como diretor (orientador) de sua tese não pelo passado nazista do professor, mas sim, pelo seu abandono público e desvinculação da Igreja católica. No entanto, fato interessante, como sublinha Vorgrimler, é o de quem embora Müller designe Heidegger como homem piedoso, mas que não compartilhava mais da fé da Igreja católica, ele, Heidegger, ainda assim, quis ser sepultado conforme o rito católico o que foi feito por Bernhard Welte (Cf. Ibid., p. 58).

¹¹ Cf. Ibid., p. 62-63.

¹² “*E latere Christi*”. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34. Esta sua tese foi publicada pela primeira vez recentemente (1999), na coleção das suas obras completas (*Sämtliche Werke*, v. 3, pp. 1-84) Cf. VORGRIMLER, H., *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, p. 65.

¹³ Cf. Ibid., p. 65-66.

Filosofia e solicitar que um de seus irmãos fosse buscar o manuscrito junto a Honecker¹⁴.

3.1.4

O desejo de renovar a Teologia

Desde cedo transpareceu que Rahner queria renovar a Teologia, e isto se fez visível principalmente no *Tratado sobre a graça*. Tal renovação, de certa forma, já tinha germinado na Europa com teólogos como Peter Lippert, Romano Guardini, Erich Przywara e outros, porém, ainda de forma superficial.

Rahner agia diretamente, dialogava com as questões e os problemas emergentes em sua época e sinalizava profeticamente o devir teológico e eclesial. Seu pensamento é marco histórico para a Teologia por seu caráter universalista, isto é, a preocupação não somente com o âmbito acadêmico, mas com a pastoral, com os “mais simples”, os jovens, os que têm sua fé abalada, os que se encontram desconfiados e também os que não crêem. Ele oferece respostas teológicas para as questões levantadas por seus interlocutores. A sua postura teológica consiste num diálogo com a modernidade, com as questões emergentes e com problemas sócio-humanitários e teológicos, o que é verificado ao longo de sua vida e de seus escritos¹⁵.

Sua influência teológica salta aos olhos, ao defrontarmos-nos com seus escritos, com a vasta bibliografia sobre ele e suas obras, com sua fecunda contribuição ao Concílio Vaticano II - principalmente na Constituição dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja; e com a Constituição dogmática *Dei Verbum*, sobre a Revelação Divina. Também merecem destaque as muitas dissertações e teses de doutorado sobre seu pensamento, as muitas palestras internacionais por ele proferidas, a guinada teológica, principalmente no campo da dogmática, além

¹⁴ Albert Raffeld recolheu algumas frases de Rahner de uma carta sua enviada ao seu provincial a respeito deste episódio: “[Honecker afirma que] ‘o trabalho mostra, sem dúvida, uma dedicação extraordinária, um domínio exemplar do material, de maneira que minha postura é enriquecedora e interessante (diz que 400 páginas talvez sejam excessivas; não posso entender por que razão, apesar dessas boas propriedades, o trabalho ainda seja insuficiente). No entanto, ele se viu obrigado a rejeitar o trabalho em conjunto, porque toda minha interpretação de Tomás de Aquino é equivocada por seu método e por seus resultados, porque eu introduzi em Tomás perspectivas históricas modernas, de modo insuportável”. (Cf. *Sämtliche Werke*, 1996, v. 2, p. 25 In *Ibid.*, p. 67).

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 70-71; 144-148

da abrangência do seu pensamento e obras¹⁶. Enfim, foi um homem respeitado por suas convicções e capacidade de diálogo.

3.1.5

As atividades acadêmicas e pastorais, as obras, o exílio e a despedida

Entre os anos 1937 e 1939, Rahner desenvolve muitas atividades. Em 1937, assume o posto que até então era de seu irmão Hugo, isto é, ajudante de Jungmann, diretor literário da revista de Innsbruck, *Zeitschrift für Katholische Theologie (ZkTh)*¹⁷. Nesse ano, publicou para o clero de Viena dez meditações, que no ano seguinte foram publicadas no livro *Palavras do silêncio (Worte ins Schweigen)*. No primeiro ano de sua atividade acadêmica em Innsbruck (1937-1938), reeditou o livreto do jesuíta francês Marcel Viller (1880-1953): *A espiritualidade dos primeiros séculos cristãos (La spiritualité des premiers siècles Chrétiens)*, com notáveis aprofundamentos e complementos. Nessa obra, mostra ser profundo conhecedor da ascética e da mística dos padres da Igreja, principalmente de Clemente de Alexandria, Orígenes, Evágrio Pôntico, Gregório de Nissa, João Clímaco e Agostinho, como também, das interpretações da patrística que até então não eram correntes. O livro foi publicado em 1939 com o

¹⁶ A guinada teológica consiste sobretudo na mudança da compreensão teológica agora entendida na profunda vinculação do ser humano com Deus, e, assim, K. Rahner fundamenta, do ponto de vista teocêntrico, o caráter “antropológico” de sua Teologia. Esta forma de compreensão tem sua raiz na filosofia e veio a ser denominada como “giro antropológico”, desenvolvida amplamente por R. Descartes e I. Kant. Assim, o sujeito adquire uma importância cabal no ato do conhecimento (Cf. VORGRIMLER, H., *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, p. 211-213). Conforme Herbert Vorgrimler nos diz, sua vida pode ser verificada em quatro grandes fases: a) tempo de formação (1904-1933), nesta etapa estão inclusos os estudos filosóficos, teológicos e sua ordenação presbiteral; b) tempo de ruptura (1934-1949), estudo e abandono do doutorado em filosofia, mudança para o doutoramento em Teologia. Nesse tempo lecionou em Innsbruck, até seu exílio; c) tempo de criatividade (1950-1965), professor de Teologia dogmática em Innsbruck e também de Mariologia e Teologia pastoral, escreveu suas grandes obras: escritos de Teologia e a coleção “*Quaestiones disputatae*”, publicações de dicionários e participa ativamente do concílio Vaticano II; d) tempo de maturidade (1965-1984), professor em Munique, com obrigações internacionais, honras e homenagens. Nesta fase ainda constam sua saída de Munique e o período como professor de Teologia em Münster, além do lançamento do Curso fundamental da fé. Destacam-se nessa fase, ainda, sua preocupação eminentemente ecumênica e sua despedida (Cf. *Ibid.*, p. 35-196).

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 76.

título: *Ascese e mística na época dos padres (Aszese und Mystik in der Väterzeit)*¹⁸.

Em 1938, a Faculdade de Teologia de Innsbruck foi fechada pelos nazistas e os jesuítas foram exilados. Neste tempo Rahner concedeu várias palestras e pregações. Em seguida residiu cinco anos em Viena, onde desenvolveu atividades pastorais e no âmbito teológico esteve vinculado as pessoas comprometidas com a práxis cristã¹⁹. É nessa cidade que ele se encontra com o arcebispo e cardeal de Viena Franz König e posteriormente a seu convite participará do Concílio Vaticano II²⁰.

A volta para Innsbruck aconteceu em 12 de agosto de 1948, quando residia no colégio dos jesuítas da Sillgasse, lugar onde morava seu irmão. No ano seguinte, dia 30 de julho de 1949, foi nomeado professor titular de dogmática e história dos dogmas na Universidade de Innsbruck²¹.

Vorgrimler, denomina os anos 1950 a 1965 da vida do nosso teólogo, como tempo da criatividade acadêmica, por causa dos muitos cursos, das aulas e das obras²², além da sua participação no concílio Vaticano II.

Em 1963/4 ele deixa Innsbruck e vai morar em Munique, para substituir Romano Guardini que se aposentara da cátedra de filosofia da religião e visão cristã do mundo. Nesta oportunidade teve como assistente Karl Lehmann, o qual o ajudou com muita dedicação e zelo. No entanto, os alunos acostumados e deslumbrados com a forma de Guardini lecionar, decepcionaram-se com a forma “rude” e trabalhosa de Rahner o que motivou, por parte dos alunos, o abandono das aulas. Assim Rahner proferiu conferências em outras cidades, dentre as quais merecem destaque Dússeldorf, Colônia, Freiburg, Basiléia, Frankfurt, Paderborn, Tübingen. Os temas incidiam no âmbito eclesial e na reforma da Igreja, com base no Concílio Vaticano II²³. Nesse tempo, Rahner também recebe várias homenagens, honrarias e realiza várias palestras no exterior²⁴.

A experiência frustrante na universidade de Munique o fez mudar para Münster, onde foi nomeado, em 1967, professor ordinário de dogmática e história

¹⁸ Cf. Ibid., p. 76-80.

¹⁹ Cf. Ibid., p. 85-86.

²⁰ Cf. Ibid., p. 85.

²¹ Cf. Ibid., p. 100.

²² Cf. Ibid., p. 103-134.

²³ Cf. Ibid., p. 137.

²⁴ Cf. Ibid., p. 137-142.

dos dogmas da Faculdade de Teologia Católica da Universidade de Münster²⁵. No início, seu assistente Lehmann o acompanhou, mas em seguida, no verão de 1968, foi chamado para ser professor em Mainz. Foi o suíço Leo Karrer que assumiu esse posto. Teve também um segundo assistente, Elmar Klinger, que foi professor de Teologia Fundamental em Würzburg. Ao conseguir outro posto para assistente, chamou o matemático, linguísta e teólogo Kuno Füssel. Além dele, a Companhia de Jesus disponibilizou Roman Bleistein para ser seu assistente pessoal²⁶. Também neste período organizou vários seminários, conferências e cursos, somados às muitas obras que escreveu²⁷.

Rahner participou, de janeiro de 1971 a novembro de 1975, das sessões do Sínodo dos bispos da Alemanha Ocidental, fazendo intervenções importantes. Mostrou-se totalmente favorável ao documento *Nossa esperança (Unsere Hoffnung)*, que elementarmente fora elaborado por Joahann Baptist Metz. Após o término do Sínodo, concentrou-se na elaboração da obra *Curso fundamental da fé (Grundkurs des Glaubens)*, impresso em 1976 e que em 1978 já alcançara onze edições²⁸.

No final de sua vida, conforme afirma Neufeld, com certa incomunicabilidade frente à escola Superior de Filosofia de Munique, já era menos solicitado para conferências. Suas preocupações neste estágio da vida voltavam-se ao futuro dos jesuítas e à espiritualidade²⁹.

Em 1981, com autorização dos jesuítas, foi transferido novamente para Innsbruck. No tempo que antecedeu sua morte, colaborou, em 1984, numa reunião de estudos dos jesuítas em Gallarate, próximo de Milão, recebendo homenagens pelo octogésimo aniversário de seu nascimento (1984), preparadas pela academia Católica do arcebispo de Freiburg, e outra homenagem posterior realizada no Heythrop College, da Universidade de Londres³⁰.

No dia 9 de março de 1984 teve de ser internado num hospital próximo de Innsbruck, por causa de uma insuficiência circulatória. Mesmo doente, teve ainda forças para ditar algumas cartas e um escrito, dirigido à Conferência

²⁵ Cf. VORGRIMLER, H., *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, p. 153.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 144.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 144-148.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 165.

²⁹ Cf. NEUFELD, K. H., *Die Brüder Rahner*, p. 301-405.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 194.

Episcopal Peruana, em defesa de Gustavo Gutiérrez e da Teologia da Libertação³¹. Depois de uma alta hospitalar, voltou a ser internado no dia 29 de março na clínica universitária de Innsbruck, onde veio a falecer no dia 30 de março, por volta do meio dia, sob a escuta do salmo 23³².

O olhar sobre a vida de Karl Rahner nos ajuda a entender suas escolhas, os fundamentos e o alcance do seu pensamento. Sua contribuição à Teologia é evidente e temos muito ainda a aprender com seu pensamento e com sua vida. Ele, com base em seu método transcendental, repensa os principais temas da Teologia e os conteúdos da fé.

É primordial, para compreendermos Rahner, ter presente suas principais fontes e influências, dentre essas destacam-se: Joseph Maréchal, sua leitura do tomismo, as perguntas postas pela filosofia moderna, particularmente as de Kant, e a espiritualidade inaciana³³.

Seu pensamento se caracteriza pela profunda interação entre Teologia e antropologia, uma compreendida à luz da outra. Assim, as questões teológicas são oriundas das perguntas antropológicas e vice-versa, porque são acolhidas pelo ser humano e respondidas concretamente por um ser situado historicamente, que se compreende a partir de sua estrutura fundamental, a saber, como ser voltado ao Transcendente. Mas antes de entrarmos incisivamente em seu método, precisamos ver primeiramente o ponto de partida de sua reflexão e em seguida o “Existencial Sobrenatural”, elementos que permitirão uma derradeira compreensão do mesmo.

3.2

O ponto de partida antropológico

A reflexão de K. Rahner se desencadeia a partir de um ponto de partida preciso, isto é, o ser humano. Procuraremos agora explicitar como e porque o autor faz esta escolha a fim de lhe conferir a devida interpretação e o que nos

³¹ Cf. Ibid., p. 195. A referida defesa encontra-se em: Karl Rahner. Gustavo Gutiérrez y la teología de la liberación. In *Actualidad Pastoral*, ano 17, 152, 1984, p. 1.

³² Cf. Ibid.

³³ Cf. SCHICKENDANTZ, C. F., Karl Rahner. Una fuente de inspiración. In *Proyecto*, v. 42, 2002, p. 40.

permitirá ver a profunda unidade entre antropocentrismo e teocentrismo, como também entre Transcendência e história.

3.2.1

O ser humano como ponto de partida

O antropocentrismo teológico³⁴, como Rahner o concebe, vê o ser humano como “absoluta transcendência orientada para Deus”. Com isso ele justifica a unidade do antropocentrismo e do teocentrismo³⁵. E quando Rahner afirma que “o ser humano é o evento da absoluta transcendência”, quer com isso afirmar que Deus é para a pessoa humana, na sua absoluta transcendência, não somente o horizonte sempre distante dessa transcendência, mas a doação de si mesmo (na proximidade)³⁶. Mediante isso é a transcendência do ser humano o “espaço” da autocomunicação de Deus³⁷.

A antropologia rahneriana deve ser compreendida em sentido transcendental, temática que será posteriormente desenvolvida de forma mais abrangente quando tratarmos especificamente do seu método teológico. No entanto, podemos adiantar que um questionamento transcendental consiste na interrogação acerca das condições de possibilidade presentes no sujeito no ato do seu conhecimento e da sua ação³⁸. O conhecimento espiritual – e nisso é claro que está inclusa a Teologia – permite perceber que na reflexão acerca de determinado objeto está também implicado, necessariamente, o sujeito que conhece³⁹.

Rahner acredita que o método antropológico-teológico Transcendental é o que melhor responde às indagações modernas⁴⁰.

³⁴ Como destaca K. Lehmann, para Rahner são três as razões fundamentais da necessidade de levar a sério a virada antropológica no âmbito teológico, a saber: a) a pergunta por determinado objeto na filosofia e na Teologia implica também o sujeito cognocente; b) o fato de no campo filosófico e teológico é imprescindível ter sempre presente o problema antropológico-transcendental; e c) uma Teologia responsável deverá pensar a relação entre a experiência que o ser humano faz de si mesmo no mundo e o conteúdo da Teologia. (Cf. VORGRIMLER, H.; GUCHT, R. V. (Orgs.) *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Bahnbrechende Theologen*, p. 165. Para maior aprofundamento RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 8, p. 43-65).

³⁵ Cf. Id., *Teologia e antropologia*, p. 13.

³⁶ Cf. RAFFELT, A.; RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*. In. BÖCKLE, F. et al. (Orgs.) *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, v. 24, p. 35-36.

³⁷ Cf. Ibid., p. 38.

³⁸ Cf. RAHNER, K., *Teologia e antropologia*, p. 14.

³⁹ Cf. Ibid., p. 21.

⁴⁰ Cf. Ibid., p. 29.

O teólogo de Freiburg vai insistir na antropologia como pressuposto da possibilidade de ouvir e compreender a mensagem cristã. Por isso, afirma que a fé pode perfeitamente começar no ser humano nas suas indagações, sem que isso motive uma diminuição da fé cristã ou que ela seja reduzida numa perspectiva individualista e subjetivista⁴¹.

Para ele, o ser humano é pessoa e sujeito. Estes dois conceitos somente são compreensíveis se concebermos a pessoa humana como ser de Transcendência, de responsabilidade e liberdade, bem como profundamente vinculada com o mistério incompreensível. Da mesma forma, o ser humano é histórico, está inserido no mundo, e vive em sociedade... Todos estes elementos integram e constituem a personalidade humana⁴². O ser humano se experimenta como sujeito e pessoa, na medida em que ele próprio se torna consciente de si, “como produto do que lhe é radicalmente estranho”⁴³. Ele é dessa forma sujeito e pessoa, enquanto é responsável por si mesmo no ato da sua realização⁴⁴.

E mesmo sendo finita, a pessoa humana é trazida como todo diante de si mesmo. E ao experimentar-se como tal, isto é, sua finitude, ela a supera e se experiencia como “ser de transcendência”, como espírito⁴⁵.

Karl-Heinz Weber, em sua introdução ao pensamento teológico do autor, mostra que a auto-experiência do ser humano torna-se a base de sua reflexão teológica, o que assinala a diversidade de Teologias presentes, visto que a experiência humana sempre será diferente nos diversos momentos históricos e diferentes contextos. O princípio da reflexão é o ser humano, suas indagações, problemas e inquietações e não a definição de fé em si. É percebido um deslocamento da definição de fé para a auto-experiência do ser humano concreto (situado)⁴⁶.

Em consonância com tal princípio, a denominação “pessoa” tem um significado preciso, isto é, é a “autoposse de um sujeito como tal em relação

⁴¹ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 12, p. 24.

⁴² Cf. Id., *Grundkurs des Glaubens*, p. 37.

⁴³ Cf. Ibid., p. 40.

⁴⁴ Cf. RAFFELT, A.; RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*. In. BÖCKLE, F. *et. al.* (Orgs.) *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, v. 24, p. 17.

⁴⁵ Cf. Ibid.

⁴⁶ Cf. WEGER, K-H., *Karl Rahner: introdução ao seu pensamento teológico*, p. 20-21.

consciente e livre para com o todo”⁴⁷. Essa relação é a condição de possibilidade e o horizonte pelos quais o ser humano, em sua experiência e com o contato com a ciência, possa a ver consigo em sua unidade e totalidade⁴⁸.

A auto-realização humana acontece necessariamente em meio a pluralidade da vida humana, numa resposta que cada qual dá a si mesmo em liberdade e responsabilidade. Nisso, está implicada também a preocupação humana acerca da salvação, a qual se concretiza na história, porque o ser humano somente chega a si mesmo no confronto com o outro e com o mundo (na história)⁴⁹.

A consciência que o ser humano possui de si e das coisas é um dado existencial irreduzível. Ele está entregue a si mesmo, à própria responsabilidade⁵⁰. O fato de estar situado perante si como um todo, o permite questionar tudo. Daí, ele se experimenta e se percebe como ser de transcendência, ou ainda, como espírito. Pode-se tentar fugir da infinitude em que a pessoa se vê mergulhada, porém, a questão acerca do todo está sempre presente diante dela⁵¹.

3.2.2

O ser humano, ser de transcendência

A percepção do ser humano como ser de transcendência faz com que ele perceba que o conhecimento e o ato de conhecer se fundam na “pré-apreensão” (*Vorgriff*) do “ser em geral” (*Sein überhaupt*), em um saber atemático, mas sempre presente acerca da infinitude da realidade⁵². Não obstante a possível fuga acima mencionada, o ser humano é, e sempre será, ser de transcendência, ou seja, “aquele ente ao qual a infinitude indisponível e silenciosa da realidade se

⁴⁷ RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, p. 41: “Selbstbesitz eines Subjekts als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze”. Sempre que citarmos essa obra, apresentaremos no corpo do texto a tradução portuguesa da obra e na nota o texto original. Da mesma forma daremos a referência no original e em português (Trad. *Curso fundamental da fé* (CF), p. 44).

⁴⁸ Cf. Ibid.

⁴⁹ Cf. RAFFELT, A.; RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*. In. BÖCKLE, F. et al. (Orgs.) *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, v. 24, p. 39.

⁵⁰ Cf. RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, p. 41-42.

⁵¹ Cf. Ibid., p. 43-44.

⁵² Cf. Ibid., p. 44.

apresenta continuamente como mistério”⁵³. Dessa forma, ele está sempre aberto para o mistério e é isso o que permite sua autocompreensão como sujeito e pessoa⁵⁴. É nessa entrega a si mesmo que se experimenta como sujeito responsável e livre⁵⁵.

A transcendentalidade e a liberdade humanas vêm acrescidas pelo fato de que a pessoa está situada no mundo, no tempo e na história⁵⁶. Essa afirmação é elementar para a compreensão cristã, visto que a transcendência se encontra sempre mediada pelo mundo, pelo tempo e pela história. E além do mais, essas dimensões (mundanidade, temporalidade e historicidade) constituem a subjetividade livre de cada indivíduo. Assim, não é possível falar de salvação, tema principal da Teologia, prescindindo da historicidade⁵⁷ e da sociabilidade humanas. Dito ainda de outra forma, a transcendência e a liberdade são exercidas no bojo da história⁵⁸.

O ser humano, como observa García-Alós, ao reler o pensamento de Rahner, conserva sua orientação, seu direcionamento ao sobrenatural, o Existencial sobrenatural (ES), mesmo depois do pecado original, como “dever, tarefa, vocação e missão”... A pessoa, enquanto ser espiritual, dispõe de si, em todos os momentos de sua vida, mediante a aceitação ou recusa da proposta salvífica⁵⁹.

3.2.3

A unidade entre Transcendência e história

A interação da pessoa com o mundo e a história é tão profunda, que chega a ser um condicionamento, devido a esta contingência humana e sua finitude histórica. Por outro lado, o ser humano não se limita a esse

⁵³ Ibid., p. 46: “...jenes Seiende, dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd zuschickt” (Trad. CF, p. 50).

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 46.

⁵⁵ Cf. Ibid., p. 46-50.

⁵⁶ Cf. Ibid., p. 51.

⁵⁷ A historicidade, para Rahner, constitui a característica essencial do ser humano, pela qual se encontra inserido no mundo como sujeito livre e o qual também se apresenta para ele, de tal forma que a pessoa humana poderá criar e sofrer na liberdade, devendo assumir o mundo como seu (Cf. Ibid., p. 52).

⁵⁸ Cf. Ibid., p. 51-52.

⁵⁹ Cf. GARCÍA-ALÓS, J. L. M., “*Existencial sobrenatural*, p. 73.

condicionamento. Apesar de ter consciência dele, de certa forma, lança-se para além do condicionamento histórico, mesmo não podendo ignorá-lo⁶⁰.

A subjetividade humana e a objetividade do seu conhecer e do seu agir são fatores que ajudam na formação da autoconsciência e são determinantes na auto-afirmação humana⁶¹.

“O ser humano pergunta necessariamente. Essa necessidade somente pode se radicar no fato de que o ser se abre ao homem somente como interrogabilidade, de que o homem é precisamente enquanto pergunta pelo ser, de que o homem mesmo existe como pergunta pelo ser.”⁶².

E tal ação ajuda a tornar-se consciente de que sua existência é finita e contingente.

Como já vimos, o ser humano é sujeito e pessoa que se realiza historicamente. É um ser transcendental e essa transcendentalidade é mediada historicamente⁶³. “A própria transcendência tem sua história, e a história, em última instância e em seu mais profundo, é o evento dessa transcendência”⁶⁴. A pessoa humana, por sua subjetividade, pela transcendência, pela liberdade e pela sua abertura e orientação ao mistério santo, chamado Deus, “é evento da absoluta autocomunicação de Deus”⁶⁵.

O conceito de “Existencial Sobrenatural” é algo que está sempre presente, ou seja, é a absoluta autocomunicação de Deus como oferta à liberdade humana⁶⁶, a qual por sua vez é história da salvação e da revelação e possui um caráter individual e coletivo. Essa história é composta por um duplo momento: 1. funda-se na livre autocomunicação pessoal de Deus; e 2. é história construída “a partir da liberdade humana”, uma vez que a autocomunicação pessoal de Deus se

⁶⁰ Cf. RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, p. 52-53.

⁶¹ Cf. Id., *Hörer des Wortes*, p. 107-108.

⁶² Id., *Geist in Welt*, p. 73: “Der Mensch fragt notwendig. Diese Notwendigkeit kann aber allein darin gründen, dass dem Menschen Sein überhaupt nur als Fragbarkeit erschlossen ist, dass er selbst ist, indem er nach dem Sein fragt, dass er selbst als Seinsfrage existiert” (nossa tradução). Sempre que a tradução for nossa, citaremos o original na nota, por três razões concretas: 1. Para que o leitor possa se confrontar imediatamente com o texto original; 2. por ser imensamente difícil a tradução para o português e por não termos uma especialização para essa tarefa; 3. por causa da riqueza do vocabulário alemão, a tradução já é de certa forma uma interpretação.

⁶³ Cf. Id., *Grundkurs des Glaubens*, p. 145.

⁶⁴ Ibid., p. 146: “Die Transzendenz selbst hat ihre Geschichte, und die Geschichte ist im letzten und tiefsten das Ereignis dieser Transzendenz” (trad. CF, p. 174)

⁶⁵ Cf. Ibid., p. 146.

⁶⁶ Cf. Ibid.

dirige a um ser livre⁶⁷. Com base nisso, torna-se mister vermos agora o elemento central da antropologia de Karl Rahner, a saber: o “Existencial Sobrenatural”.

3.3

O “Existencial Sobrenatural” (ES)

O Existencial sobrenatural apresenta-se como categoria central da antropologia rahneriana. Esta noção, como veremos, é norteada por dois pressupostos que permitirão maior clareza em sua conceituação, bem como fazer a ligação com que segue nossa reflexão, isto é, a acolhida da fé.

3.3.1

Pressupostos do Existencial Sobrenatural

Para uma compreensão mais profunda do ES, além do próprio Rahner, nos serviremos também do estudo específico que García-Alós desenvolveu acerca do tema (Tese). Ele assinala que o ES em Karl Rahner é dotado de dois pressupostos: o filosófico e o teológico. O primeiro é configurado em torno da Filosofia Existencialista de Martin Heidegger⁶⁸. Como enfatiza García-Alós, o ES tem como base a noção “existenciária” de Heidegger e para sua compreensão é preciso fazer uma distinção cabal para esse filósofo entre o que os alemães denominam de *Existenzial* (existenciário), que por sua vez designa os elementos constitutivos do ser humano (ontológicos), e *Existenziell* (existencial), que

⁶⁷ Cf. Ibid., p. 146-147.

⁶⁸ Merecem destaque, segundo García-Alós, os seguintes pressupostos filosóficos que perpassam a inteligência de ES de Rahner: a) a idéia de existencialidade, que diz respeito à estrutura ontológica do ser humano, orientada para o ser. Na Teologia rahneriana a orientação ontológica do ser humano se volta ao sobrenatural (ES) decorrente da livre e universal vontade salvífica de Deus que sempre está presente como oferta; b) a noção de peregrinação, isto é, a itinerância do ser humano em sua existência para o ser; c) a finitude radical do ser humano, é um ser-para-a-morte, ele se percebe limitado, mas ao mesmo tempo se transporta para além dele mesmo e reafirma o seu ser. Nesta temporalidade reside o caráter transcendental da vida, uma vez que a Transcendência é verificada na finitude; d) a estrutura metafísica transcendental do conhecimento humano, que é a pergunta pelo sentido do ser (Cf. GARCÍA-ALÓS, J. L. M., “*Existencial sobrenatural*, p. 77-78). É o que encontramos na obra do teólogo jesuíta Geist in Welt, ou seja, a fundamentação metafísica transcendental do conhecimento finito edificado na pergunta sobre o ser. Para uma explicitação maior: cf. Ibid., p. 77-108.

compreende a dimensão ôntica do ser humano. Esta distinção é fundamental, visto que Rahner quando fala do ES, refere-se ao existenciário sobrenatural⁶⁹.

Já o pressuposto teológico decorre e se fundamenta na Teologia de São Clemente de Alexandria, visto que esse padre da patrística grega “concebeu o sobrenatural em função de sua ação manifestativa no natural”⁷⁰, compreende o sobrenatural como a proximidade de Deus, sua autocomunicação⁷¹. A leitura feita por nosso autor do ES, para García-Alós, já estava implícita no conceito sobrenatural de São Clemente de Alexandria⁷².

Dessa forma, São Clemente de Alexandria influencia⁷³ o teólogo de Freiburg no tocante ao conceito sobrenatural. O ponto de partida do padre da Igreja, como mostra García-Alós, é a estreita relação entre a história da humanidade e o Logos, entre a inteligência e a fé, entre o humano e o divino.

Com base na filosofia existencialista de Martin Heidegger, como ensina García-Alós, Rahner concebe o ES um “existenciário”, à medida que possui uma permanência ontológica sobre a realidade humana, e também um existencial. Dito de outra forma, o ser humano é configurado pela graça de Deus e isso é algo que o acompanha para sempre e impreterivelmente, sendo essa oferta algo permanente (graça) e comum a todo ser humano⁷⁴. Com isso, torna-se patente, como o próprio Rahner alude, que o ES é uma determinação permanente do ser humano⁷⁵; ou ainda, “objetivação da vontade salvífica universal de Deus”⁷⁶. Daí ser compreensível que mediante essa determinação já estão dadas ao ser humano o “primeiro princípio da Revelação e, por conseguinte, a possibilidade da fé”⁷⁷.

García-Alós enfatiza que o ES está inscrito e se concretiza primeiramente na teologia metafísica de Karl Rahner⁷⁸. Mostra que o ser humano está

⁶⁹ Cf. Ibid., p. 82. Para maior aprofundamento cf. HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, v. 1, 27-41.

⁷⁰ Cf. Ibid., p. 115.

⁷¹ Cf. Ibid., p. 16.

⁷² Cf. Ibid., p. 16-17.

⁷³ Esta influência torna-se ainda mais visível pelo artigo de Rahner de 1937 assim intitulado: *De termino obliquo in theologia Clementis Alexandrini qui aequivalet nostro conceptui entis supernaturalis*” (Cf. Ibid., p. 115).

⁷⁴ Ibid., p. 60.

⁷⁵ Cf. RAHNER, K., *Existential II: Theologische Anwendung*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 1, p. 1298.

⁷⁶ Ibid.: “als Objektivierung des allgemeinen göttlichen Heilswillens” (nossa tradução).

⁷⁷ Ibid., p. 1299: “der erste Ansatz von Offenbarung um somit die Möglichkeit des Glaubens” (nossa tradução).

⁷⁸ Para um aprofundamento neste tema cf. GARCÍA-ALÓS, J. L. M., “*Existencial sobrenatural*, p. 157-190.

constitutivamente aberto ao ser e é próprio dele o questionamento transcendental pelo ser em sua totalidade⁷⁹. Por outro lado, o ES se assenta sobre uma *potentia oboedentialis*⁸⁰, termo que se funda em Tomás de Aquino e foi usado para exprimir a relação existente no ser humano entre natureza e graça⁸¹. No que concerne a *potentia*, evidencia que o ser humano recebe a graça como “atualização” ou “elevação” de sua própria abertura para ela. E *oboedentialis* caracteriza que essa elevação de sua natureza é indevida, isto é, gratuita, é dom, algo que é doado ao ser humano⁸².

Por outra parte, significa precisamente

“uma possibilidade de transcendência de si mesmo para a imediatez de Deus que não suprime a essência do ser humano. O conceito de *potentia oboedentialis* pode fazer-se compreensível pela experiência do amor de duas pessoas: cada uma recebe o amor da outra como plenitude de sua existência e, sem embargo, como dom indevido que não se pode exigir”⁸³.

Designa assim, na Teologia clássica, a determinação da pessoa acolher em obediência uma possível Revelação de Deus⁸⁴.

3.3.2

Noção de Existencial Sobrenatural

⁷⁹ Cf. Ibid., p. 179.

⁸⁰ *Potentia oboedentialis*, expressão oriunda da tradição tomista e usada por Rahner para exprimir a possibilidade de transcendência que o ser humano tem de si mesmo, para a imediatez de Deus. É um “apetite” inato de Deus (Cf. Ibid., p. 16). É a realidade presente no ser humano que permite que ele seja “assumido por Deus” visando uma relação pessoal com Deus. Com outras palavras, diz respeito à sua natureza espiritual (Cf. LIBÂNIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, p. 219).

⁸¹ O que o ser humano sabe e experimenta pertence à sua natureza. Já a graça sobrenatural está dada na natureza humana. Deus querendo comunicar seu amor ao ser humano, isto é, o que ele mesmo é, cria as condições de possibilidade para que ele possa receber esse amor. Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 1, p. 336-337) E o ser humano em sua condição de sujeito tem alguma coisa a ver com Deus, pelo menos um ponto, um elo, que ainda não é graça (Cf. Ibid., p. 96). Para uma compreensão mais ampla cf. Ibid., p. 323-345: Über das Verhältnis von Natur und Gnade.

⁸² Cf. GARCÍA-ALÓS, J. L. M., “*Existencial sobrenatural*”, p. 183.

⁸³ RAHNER, K. *Potentia Oboedentialis*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 2, p. 1246: “... eine Möglichkeit der Selbsttranszendenz auf die Unmittelbarkeit Gottes hin besagt, die das Wesen des Menschen nicht aufhebt. Der Begriff der *Potentia Oboedentialis* läßt sich menschlich verständlich machen aus der Erfahrung der Liebe zwischen zwei Menschen: Jeder empfängt die Liebe des anderen als die Erfüllung seiner Existenz und doch als die ungeschuldete Gabe, die er nicht fordern kann” (nossa tradução).

⁸⁴ Cf. Ibid, p. 1245.

Para Rahner, por um lado, o ES expressa a prioridade absoluta da graça, por causa de sua gratuidade e por ser um dom indevido (caráter objetivo); e, por outro, mostra que ela tem uma dimensão subjetiva, visto que exprime a determinação interna da pessoa e isso sucede na consciência da salvação mediante a vivência concreta do amor e da própria fé⁸⁵. Daí a apropriação subjetiva da salvação encontrar sua devida determinação no ES que em Cristo alcançou consistência e valor permanentes, porque sua morte “justificou” o ser humano pecador ante o Deus santo⁸⁶. Com isso é perceptível a acentuação antropocêntrica e cristológica.

Como observa García-Alós, o ES concerne ao “estar remetido” ontologicamente à participação no amor de Deus, experienciado como graça, e se opõe a toda situação de injustiça, morte, concupiscência, o que afeta o ser humano internamente, em sua essência⁸⁷.

Para Rahner, “existencial” – como substantivo – é tudo aquilo que, como condição, possibilidade e limite permanente e interno, precede a livre realização da pessoa, já que procede histórica e contingentemente, como algo que afeta internamente a substância humana, ainda que não seja dedutível de sua essência. Visto que o sujeito livre em seus atos humanos dispõe sempre de si mesmo, a decisão livre está sempre referida – ao menos implicitamente – a este “existencial”⁸⁸. Já a orientação sobrenatural conferida por Deus ao ser humano é uma situação permanente⁸⁹.

Sob o prisma cristão a ordem sobrenatural quer designar que tudo procede e está orientado para o Absoluto (Deus), e este pôde criar uma genuína pluralidade, a qual tem nele seu fundamento e sua consistência⁹⁰.

No entanto, o sobrenatural, num sentido estreito, denota a livre e indevida autocomunicação de Deus, mediante a qual Ele mesmo se doa e não pode ser exigida pelo ser humano, ao contrário é prodígio do livre amor de Deus, o qual faz de si mesmo a “realidade interna e o fim da criatura”. E dessa forma, o

⁸⁵ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 4, p. 251.

⁸⁶ Cf. Ibid., p. 152-153.

⁸⁷ Cf. GARCÍA-ALÓS, J. L. M., “*Existencial sobrenatural*”, p. 69.

⁸⁸ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, V. 1, p. 328.

⁸⁹ Cf. Id., *Existential II: Theologische Anwendung*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 1, p. 1299.

⁹⁰ Cf. Id., *Übernatürliche Ordnung*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 4, p. 1041-1042.

mundo como um todo está nessa ordem, uma vez que o “sobrenatural” apresenta-se como a primeira e última determinação da pessoa humana e do mundo em si e além do mais, é uma ordem inevitável tanto para o conhecimento, como também para a ação humana⁹¹.

Na teologia rahneriana, o sobrenatural é a proximidade de Deus em sua autocomunicação⁹². O ES é para ele um “existencial crístico que opera eternamente”⁹³.

“O sobrenatural alcança sua máxima união com o natural através da categoria de Mistério”. Este conceito é central em sua teologia: Deus mesmo que se autocomunica...

Como já aludimos anteriormente, o ES pode ser entendido como justificação objetiva, porque a salvação se destina a toda humanidade e, subjetiva, pois abarca todo o ser humano. Dessa forma, se caracteriza por sua orientação sobrenatural para o ser, que sempre está continuamente ofertada na forma de graça à liberdade humana⁹⁴.

Em sua obra, *Ouvinte da Palavra (Hörer des Wortes)*, Rahner mostra que a antropologia metafísica é a base da Teologia Fundamental e concebe o Existencial Sobrenatural como capacidade humana da escuta de uma possível revelação de Deus, isto é, compõe a constituição basilar do ser humano e possibilita o diálogo teândrico⁹⁵.

O teólogo de Freiburg insiste na dificuldade por parte do ser humano em perceber as fronteiras nas experiências decisivas ou situações-limite da vida humana, daquilo que é próprio da natureza e é atribuído ao Sobrenatural⁹⁶. No entanto, é evidente para ele a orientação humana ao sobrenatural, cuja plenitude é encontrada na visão beatífica. Assim sendo, defrontamo-nos com uma dificuldade. Ela (a visão beatífica), pelo fato de ser totalmente sobrenatural, não pode ser objeto de um apetite inato. Porém, com isso, o teólogo não refuta que o ser humano histórico, na atual economia da salvação, está remetido permanentemente

⁹¹ Cf. Ibid., p. 1043-1045.

⁹² Cf. GARCÍA-ALÓS, J. L. M., “*Existencial sobrenatural*”, p. 115.

⁹³ Cf. Ibid., p. 116.

⁹⁴ Cf. Ibid., p. 68.

⁹⁵ Cf. RAHNER, K., *Hörer des Wortes*.

⁹⁶ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 1, p. 340-341.

a um fim, “estritamente sobrenatural” (visão beatífica), mediante o ES⁹⁷; ao contrário, ele o afirma.

Todavia, o ES se encontra condicionado pelo limite da natureza humana, isto é, ao ser humano real, que deseja, busca, sofre, ama...⁹⁸

3.3.3

A relação do existencial sobrenatural com a Revelação de Deus

A Revelação não é um evento que acontece sem a participação humana, ou seja, algo exclusivamente exterior. Atua já *ad intra*, e por isso possibilita que o ser humano possa perceber que é o Mistério que se aproxima dele. Como assinala García-Alós, tal capacidade natural do ser humano pode ser caracterizada como ontológica e por sua vez é oriunda da graça sobrenatural⁹⁹. Com isso, o ser humano experiencia em si a esperança e ao mesmo tempo a certeza radical da autocomunicação divina, trazida pela graça sobrenatural. Tudo isso poderá ser respondido historicamente na religião, mas essa transcendentalidade não necessariamente é expressa religiosa e tematicamente por todos.

A autocomunicação de Deus é evento da própria graça divina, daí sua designação sobrenatural. O ser humano é habitado por uma natureza espiritual e essa por sua vez é doada a ele pelo próprio Deus, o qual deseja doar-se ao ser humano. Para Rahner, “o vazio da criatura transcendental existe porque a plenitude de Deus cria este vazio com a intenção de comunicar-se a si mesmo a ela”¹⁰⁰. Com isso torna-se claro que tal comunicação não poderá ser entendida como algo natural, proveniente da emanção de Deus. Ao contrário, ele cria, permite e potencia o ser humano¹⁰¹. É o que nosso autor, no âmbito da autocomunicação, denominará como “existencial sobrenatural”.

⁹⁷ Cf. Ibid., p. 328-329.

⁹⁸ Cf. GARCÍA-ALÓS, J. L. M., *El “Existencial sobrenatural*, p. 52.

⁹⁹ Cf. Ibid., p. 22.

¹⁰⁰ RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens*, p. 130: [Die Leere der transzendentalen Kreatur ist in der Ordnung, die allein Wirklich ist, da weil] “die Fülle Gottes diese Leere schafft, um sich ihr selber mitzuteilen” (trad. CF, p. 154).

¹⁰¹ Cf. Ibid.

Mediante isso, torna-se compreensível a afirmação cabal do autor: “o homem é evento da absoluta e indulgente autocomunicação de Deus”¹⁰², isto é, Deus se faz presente ao ser humano em sua absoluta transcendentalidade não somente como o distante, remoto, mas também se autorevela na própria realidade humana¹⁰³. Essa afirmação não é somente válida para as pessoas que professam a fé cristã, mas é o substrato antropológico que acompanha todos os seres humanos. Ou seja, é um “existencial”, não por merecimento, mas sim por pura graça¹⁰⁴. A oferta que Deus faz de si para todos é pré-requisito para que ela possa ser acolhida pelo ser humano e esta característica humana é denominada por Rahner de Transcendência e transcendentalidade. A abertura humana, oriunda do próprio Deus, constitui sua “subjetividade originária e não-tematizada”, o que *a posteriori* poderá ser expresso e conceitualizado¹⁰⁵.

Diante do que já vimos do ES rahneriano, e como forma de síntese, García-Alós define o ES como uma “determinação interna”, concedida ao ser humano, uma orientação ontológica para o sobrenatural, e ao mesmo tempo uma justificação subjetiva. Isso consiste em perceber e assumir a salvação operada por meio de Cristo, mediante a vivência concreta, ou seja, pelo conhecimento, pela liberdade, pela fé e pelo amor¹⁰⁶. É um estar remetido ao amor de Deus, “ao fim sobrenatural da absoluta possessão de Deus”¹⁰⁷. É pelo ES que a pessoa é configurada pela graça e por isso mesmo é mais do que natureza, ou ainda, é determinada existencial e ontologicamente, é fonte primeira para se autocompreender e sua primeira possibilidade para a fé¹⁰⁸.

Como demonstra a leitura de García-Alós do ES rahneriano, no processo teleológico da autocomunicação divina, o ES se faz presente primeiro como orientação salvífica; durante o caminho de santificação, como oferta; e no fim, como consumação sobrenatural do ser humano, na visão beatífica de Deus¹⁰⁹.

Rahner parte do existencial-categórico, para chegar à estrutura ontológica. O categorial só é inteligível porque o Transcendental existe e é o

¹⁰² Cf. Id., *Grundkurs des Glaubens*, p. 125: “Der Mensch ist das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes” (trad. CF, p. 149).

¹⁰³ Cf. Ibid.

¹⁰⁴ Cf. Ibid., p. 133.

¹⁰⁵ Cf. Ibid., p. 134.

¹⁰⁶ Cf. GARCÍA-ALÓS, J. L. M., *El “Existencial sobrenatural*, p. 71.

¹⁰⁷ Ibid., p. 72.

¹⁰⁸ Cf. Ibid.

¹⁰⁹ Cf. Ibid., p. 70.

fundamento de tudo¹¹⁰. Dessa forma, o “objeto da fé” somente pode ser visto e compreendido à luz da graça. Por isso “somente na luz da graça é possível receber a luz do Evangelho”¹¹¹. No ser humano já habitam as possibilidades espiritual e sobrenatural para acolher a Deus.

Após esse aprofundamento, onde vimos que o ES é um conceito chave da antropologia teológica de K. Rahner, nos ocuparemos do seu método antropológico-teológico Transcendental, meio pelo qual desenvolve sua reflexão teológica.

3.4

O método antropológico-teológico Transcendental¹¹²

Karl Rahner tem uma forma própria de fazer teologia e de pensar a fé. Ele o faz a partir do que podemos chamar de “centro unificador”, isto é, o método antropológico-teológico Transcendental, que para ele constitui uma ferramenta e assim quer ser complementada por outras formas e caminhos. No seu entender, esse método é satisfatório, tanto pelo seu ponto de partida como por sua fundamentação. E é o que procuraremos elucidar.

Se a Teologia quer ter ressonância e ser verdadeiramente eficaz, deverá ter em mente não somente a mensagem, mas também o receptor da mesma. Neste sentido, aparece o método antropológico-transcendental como ferramenta cabal, uma vez que pergunta acerca da condição de possibilidade do conhecimento e na implicação concreta do sujeito que conhece¹¹³.

3.4.1

Noções introdutórias

¹¹⁰ SESBOUÉ, B., *Karl Rahner: itinerário teológico*, p. 100.

¹¹¹ RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 9, p. 507.

¹¹² Para denominá-lo, Rahner, faz uso de diferentes categorias como: Método Transcendental (Transzendente Methode), questionamento transcendental (Transzendente Fragestellung) antropologia transcendental (Transzendente Anthropologie), antropologia teológica (Theologische Anthropologie) e teoria transcendental (Transzendentaltheologie). Como todas as formas são sinonímicas e como o próprio Rahner fez o uso indistinto delas, procederemos da mesma forma (Cf. MIRANDA, M. de F., *O mistério de Deus em nossa vida*, p. 112, nota 49).

¹¹³ Cf. RAFFELT, A.; RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*. In BÖCKLE, F. et al. (Orgs.) *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, v. 24, p. 11.

A pergunta inicial que Rahner se faz é se há um método específico para a Teologia. Depois enfatiza que já não existe, a partir da modernidade, um único sistema filosófico, teológico e religioso *de per si* evidente para o trabalho e diálogo teológicos. É certo que a Teologia reconhece os enunciados do magistério, no entanto, esses não podem ser transpostos “cruamente” às pessoas, mas sim numa linguagem nova, diferente, porque somente assim alcançará o seu horizonte de compreensão¹¹⁴.

Por essa razão, fazer Teologia “dogmática” com base no método teológico Transcendental requer que se pergunte, frente ao objeto dogmático, pelas condições de cognição do sujeito, ou melhor, pela demonstração das condições *a priori* para conhecer determinado objeto. E mais, evidenciar como e porque estão implicadas e são afirmadas tais condições¹¹⁵.

Outra afirmação rahneriana cabal em nossa reflexão reside na confirmação de que Deus não é um objeto a ser posto ao lado de outro objeto ou conhecido mediante outro. Ao contrário, Ele é “o fundamento originário e o futuro absoluto de toda a realidade”¹¹⁶. Daí sua designação de “horizonte absoluto da Transcendência humana”¹¹⁷. Por isso a Teologia será sempre uma Antropologia Transcendental.

O que Rahner afirmou indiretamente, no princípio, faremos com base no seu pensamento, agora teologicamente. Para ele, a “Revelação é Revelação da Salvação e por essa razão a Teologia é essencialmente Teologia da Salvação”¹¹⁸. Em consonância com essa idéia, a Teologia não poderá se ocupar de outro conteúdo a não ser da salvação do ser humano. Aqui já fica justificada a profunda unidade que há entre a história da Salvação e a história da Revelação, que desenvolveremos melhor adiante. Por outro lado, isso não poderá motivar em nós, como lembra Rahner, a exclusão *a priori* de conteúdos de uma possível

¹¹⁴ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 9, p. 82-83.

¹¹⁵ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 8, p. 44.

¹¹⁶ Ibid., p. 50: (Gott) ist “der ursprüngliche Grund und die absolute Zukunft aller Wirklichkeit” (nossa tradução).

¹¹⁷ Ibid., p. 50-51: “[Als solcher kann er (Gott) nur als das] absolute Woraufhin der Transzendentalität des Menschen erfasst werden” (nossa tradução).

¹¹⁸ Ibid., p. 51: “Offenbarung ist Heiloffenbarung und darum Theologie wesentlich Heiltheologie” (nossa tradução).

Revelação¹¹⁹. Uma vez que para nosso autor a Teologia e a Revelação se referem basilarmente à salvação do ser humano, compreendemos que qualquer objeto (teológico) pode permitir a interrogação e assim tornar-se fonte de receptividade soteriológica. Dessa forma, percebemos que é tema de reflexão qualquer objeto teológico que se apresenta como relevante e com receptividade teológica para o ser humano¹²⁰.

O autor de Freiburg mostra que o fundamento e o núcleo íntimo da fé é o próprio Deus, que pela autocomunicação absoluta de si é para nós salvação, o que é denominado pela Teologia de “graça incriada”¹²¹. É isso que permite a Rahner afirmar que “a dimensão mais objetiva da realidade de salvação é, ao mesmo tempo, a sua dimensão mais subjetiva: a imediatez do sujeito espiritual com Deus por meio de Deus mesmo”¹²².

A definição de graça deverá partir obrigatoriamente do sujeito, da sua Transcendentalidade e da sua experiência orientada (direcionada) necessariamente para a verdade absoluta e para o amor que adquiriu uma validade eterna: que na sua essência mais profunda é chamado de mistério absoluto de Deus¹²³.

Para Rahner, a modernidade e – acreditamos – também a idade contemporânea oferece à Teologia uma grande oportunidade. O ser humano, com a ajuda da Filosofia, reconhece que o seu conhecimento é condicionado historicamente¹²⁴. O teólogo deve partir do conhecimento da fé da Igreja concreta do momento atual. Afirmando mais diretamente: a abertura humana ao mistério absoluto, que denominamos Deus, e a sua irrepetível referência histórica a Jesus de Nazaré, como manifestação escatológica e visível na história, devem ser

¹¹⁹ Cf. Ibid.

¹²⁰ Cf. Ibid., p. 52.

¹²¹ Somente com ela há possibilidade de salvação. Essa graça (incriada) é sempre graça de Cristo. Rahner avança mais em sua reflexão e assinala que a história humana, enquanto “autocomunicação” de um Deus que age livre na história, encontra em Cristo o seu cume histórico-escatológico, bem como sua manifestação irreversível (Cf. Ibid., p. 53). E afirma ainda, já que a Trindade e a Encarnação estão implicadas no mistério da graça, que eles não somente fazem parte do núcleo da Salvação e da Revelação, mas o constituem. Com isto ele explicita que é impossível falar de forma adequada dessa graça sem usar “categorias antropológico-transcendentais”. (Cf. Ibid., p. 53).

¹²² Ibid.: “Das Objektivste der Heilswirklichkeit ist zugleich notwendig das Subjektivste: die Unmittelbarkeit des geistigen Subjekts zu Gott durch Gott selbst” (nossa tradução).

¹²³ Cf. Ibid., p. 54.

¹²⁴ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 9, p. 91.

expressos a partir dos modelos de pensamento e estrutura próprios da época, na qual a fé é objetivada¹²⁵.

3.4.2

Em busca de uma conceituação do seu método

Rahner mostra que a interrogação transcendental está vinculada à própria natureza da Teologia. Neste âmbito, quando nos perguntamos acerca das condições, *a priori*, da possibilidade do conhecimento de uma determinada realidade, a interrogação Transcendental torna-se viável somente se o objeto em questão já é notório (conhecido)¹²⁶.

A Teologia Transcendental, como a concebe Rahner, é Teologia que reflete sobre temas tradicionais (doutrina de Deus, Cristologia, doutrina da Graça etc) com base no seu método. Neste sentido, o termo “Teologia Transcendental” é introduzido por ele no âmbito da Teologia¹²⁷.

A categoria Teologia Transcendental surge ligada à de Filosofia Transcendental e, para Rahner, elas não podem vir separadas. Na verdade, o autor menciona que a primeira é aquela que se serve metodologicamente da segunda¹²⁸. Por esta razão, concebe a Filosofia como momento interno da Teologia. No entanto, apresenta uma dificuldade, porque o conceito de Filosofia Transcendental é ainda obscuro, visto que não existe um conceito universalmente aceito. Não obstante essa dificuldade matizada, podemos defini-la nos seguintes termos: o questionamento é denominado Transcendental quando “indiferentemente do setor onde tem lugar, dá-se no tempo e na medida em que se pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento de um determinado objeto no próprio sujeito que conhece”¹²⁹.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 92-93.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 102.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 95-96. E Rahner deixa claro que a Teologia transcendental se trata de um momento da Teologia (Cf. *Ibid.*, p. 101; também RAHNER, K., *Transzendentaltheologie*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 4, p. 988).

¹²⁸ Cf. *Id.*, *Schriften zur Theologie*, v. 9, p. 96.

¹²⁹ Cf. *Id.*, *Schriften zur Theologie*, v. 8, p. 98 In MIRANDA, M. de F., *O mistério de Deus em nossa vida*, p. 115. Cf. Também RAHNER, K., *Formale und fundamentale Theologie*. In HÖHER, J.; RAHNER, K. (Orgs.) *Lexikon für Theologie und Kirche*, v. 4, p. 205-206.

O conhecimento não diz respeito somente ao objeto, mas também ao sujeito. Há assim um claro condicionamento entre sujeito e objeto do conhecimento. O primeiro cognoscente e o segundo conhecido são temas de uma interrogação Transcendental. O que afirmamos acima, somado ao condicionamento recíproco entre “subjetividade Transcendental *a priori*” e o objeto do conhecimento e da liberdade, alude às pré-condições da possibilidade de conhecimento no sujeito¹³⁰.

A interrogação Transcendental não despreza a história e a experiência factual. Ao contrário, a reflexão do sujeito sobre as condições de possibilidade do conhecimento (e da sua liberdade) têm referência inevitável com a história e a experiência empírica “inedutível transcendentemente”. Somente na medida em que o ser humano, de forma Transcendental, pensa a própria historicidade como tal e como transcendentemente necessária, ele abre a sua inteligência à história concreta. O mesmo vale para o contrário, ou seja, o ser humano depende inexoravelmente da sua história e essa historicidade é autenticamente atingível pelo método Transcendental. No entanto, é importante para a Filosofia e também para a Teologia manter o justo equilíbrio entre o *a priori* e a história¹³¹.

O que antecede pode ser perfeitamente aplicado ao campo da fé e da Revelação. Ou seja, a Revelação é percebida somente pelo ser humano, porque ele tem a estrutura *a priori*, a qual permite que Deus se autocomunique não somente como palavra humana sobre Deus, mas também palavra divina inserida no horizonte da compreensão humana¹³².

Rahner enfatiza isto mais teologicamente ao afirmar que é possível receber somente a revelação de Deus “na força da graça da fé”. E concebe tal graça como “graça incriada”. Assim, obtemos já uma resposta teológica transcendental cabal para nossa proposta de trabalho, a saber: a escuta da Revelação de Deus como Palavra de Deus, a qual é palavra dele sobre si mesmo (autocomunicação) quer ser acolhida na fé. A sua autocomunicação, torna-se o princípio interior que está no fundamento da escuta: o que pode ser designado graça sobrenatural da fé¹³³, isto é, a aceitação da fé, dos mistérios divinos

¹³⁰ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 9, p. 98. Cf. também, Id., *Theologische Erkenntnis – und Methodenlehre*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 4, p. 885-891.

¹³¹ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 9, p. 99-100.

¹³² Cf. Ibid., p. 103.

¹³³ Cf. Ibid., p. 103.

revelados na Palavra de Deus é possível pela participação que Deus faz de si mesmo. Ou ainda, como elucida Rahner, a realidade de salvação mediada (exteriormente) pela Palavra oriunda da Revelação é suscetível na força daquela realidade da salvação, da qual o ser humano participa devido a sua intrínseca subjetividade Transcendental¹³⁴.

Com isso, a resposta, como evidencia o teólogo numa interrogação teológico-transcendental acerca de determinado problema, não é obtida simplesmente do exterior, mas deriva da própria interrogação. Por conseguinte entendemos que o Absoluto não deriva de algo exterior, mas já é dado sempre e originalmente, mesmo se de forma não temática. Essa verdade também vale para a transcendentalidade elevada e livre da graça, cujo fim absoluto e último não é somente o longínquo, mas também Aquele que com imediatez e proximidade radical se comunica de forma livre ao espírito finito, denominado por nós de Deus¹³⁵.

3.5

O método Transcendental e a Revelação de Deus

Para Rahner, na Teologia Fundamental tradicional, a Revelação costumava ser compreendida como uma comunicação feita por Deus ao ser humano de uma verdade que lhe era desconhecida e unida àquela que ele já possuía¹³⁶. O método antropológico-teológico Transcendental permite vislumbrar que o ser humano, pela força de sua constituição ontológica, pode receber o conteúdo que lhe é inacessível. Dito com outras palavras, a Revelação, para que seja possível, pressupõe que o ser humano esteja aberto à autocomunicação divina, por meio da Palavra¹³⁷. Dessa forma, a pessoa tem o dever de estar atenta a uma possível revelação de Deus, o que em outros termos pode ser designado como obediência a Deus¹³⁸.

¹³⁴ Cf. Ibid., p. 105.

¹³⁵ Cf. Ibid., p. 103-104.

¹³⁶ Cf. Id., *Hörer des Wortes*, p. 33.

¹³⁷ Cf. Ibid., p. 71.

¹³⁸ Cf. Ibid., p. 34.

A revelação propriamente teológica não consiste no fato de Deus querer de forma livre comunicar-se ou fechar-se em si mesmo, mas sim na “manifestação de sua íntima essência”¹³⁹.

Rahner sinaliza de diversas formas que a antropologia transcendental permite ao ser humano tornar-se cômico da autocomunicação de Deus ao ser humano e que é um ser de um futuro absoluto¹⁴⁰.

A graça, enquanto determinação Transcendental do ser humano, encontra lugar no que denominamos história da Salvação e da Revelação, a qual, por sua vez, não seria acessível caso o ser humano estivesse privado da possibilidade *a priori*, objeto sobre a qual desencadeia sua reflexão teológico-transcendental¹⁴¹.

Assim, para Rahner, a reflexão sobre a constituição transcendental do ser humano passa pela historicidade e pela liberdade do acontecimento salvífico, por causa do seu caráter *aposteriori*, tornado possível pela livre ação de Deus. Dessa forma, a primeira e a verdadeira disposição livre de Deus é o permanente “existencial sobrenatural” da Graça enquanto oferta da autocomunicação de Deus, que por sua vez constitui a transcendentalidade do ser humano. E essa graça (livre) compreendida como determinação Transcendental do ser humano, tem sua própria história, ou seja, é o que conhecemos como história da Salvação e da Revelação. Isso somente é compreensível para nós devido a essa possibilidade *a priori* do ser humano, denominada também de Graça¹⁴². Por outro lado, Deus será sempre o sem origem e por isso, O indisponível¹⁴³, o que sublinha que a linguagem acerca de Deus será sempre inadequada, porém necessária.

Uma vez explicitado em que consiste o método Transcendental e seu alcance, passaremos, neste momento, a esboçar como Rahner fundamenta a revelação de Deus com base nesse método.

Quando Rahner fala da Revelação de Deus, ele o faz com base em seu método. Parte da abertura Transcendental humana a uma possível Revelação, para, em seguida, mostrar como ela se desencadeia, como é perceptível na história.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 116.

¹⁴⁰ Cf. *Id.*, *Schriften zur Theologie*, v. 9, p. 110.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 112.

¹⁴² Cf. *Id.*, *Transzendentaltheologie*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 4, p. 989.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 990.

A Revelação de Deus não acontece imediatamente a partir do seu Eu ao ser humano, porque se assim fosse, a pessoa humana participaria da visão imediata de Deus. O ser humano sempre deve estar atento a uma possível Revelação, que acontece mediante sinais representativos, os quais assinalam o que deve ser revelado¹⁴⁴.

Assim, o ser humano deve estar atento a uma eventual Revelação histórica de Deus mediante a palavra. Essa é uma importante proposição da antropologia metafísica¹⁴⁵, pois assinala a espiritualidade receptiva e a abertura à história. E, em sua liberdade, o ser humano encontra-se frente ao Deus, livre de uma possível Revelação, a qual acontece mediada pela palavra¹⁴⁶.

A verdade fundamental da antropologia não somente reside no fato formal de que Deus mesmo se revela no seu Logos ao ser humano, mas também permite que o ser humano se conheça, mesmo que isso aconteça de forma irreflexa ou inconsciente¹⁴⁷.

Em suma, a Revelação de Deus somente é possível quando o sujeito a quem esta palavra vem dirigida oferece condições de possibilidade para ser percebida. Em outros termos, é preciso um horizonte *apriorístico* que permita sua verificação. Diante desta verdade, Rahner, em seu livro *Ouvinte da Palavra (Hörer des Wortes)*, apresenta três razões antropológico-metafísicas diante de uma possível Revelação de Deus: a) o ser humano é um ser espiritual, isto é, ele vem dotado do Espírito que o plasma inteiramente e prepara o seu ouvido a qualquer palavra que sai da “boca de Deus”¹⁴⁸; b) O ser humano é um ente que, amando livremente, se encontra diante de Deus e de uma possível Revelação. Ele está à escuta da palavra ou do silêncio do Deus da Revelação¹⁴⁹; e c) o ser humano é um ente que na sua história deve estar atento a uma eventual Revelação de Deus mediante a palavra humana¹⁵⁰.

¹⁴⁴ Cf. Id., *Hörer des Wortes*, p. 142.

¹⁴⁵ Cf. Ibid., p. 200.

¹⁴⁶ Cf. Ibid., p. 200.

¹⁴⁷ Cf. Ibid., p. 207.

¹⁴⁸ Cf. Ibid., p. 87-88.

¹⁴⁹ Cf. Ibid., p.133.

¹⁵⁰ Cf. Ibid., p. 200.

3.5.1

A abertura transcendental do ser humano a uma possível Revelação de Deus

A escuta de uma possível revelação de Deus, enquanto Palavra, somente se torna possível porque o ser humano foi constituído, por Deus, para tal. E pelo fato do conhecimento humano ser receptivo, aparece a importância da história para a existência e a ação humanas. Como a existência espiritual está inserida na história, o evento da Revelação necessariamente verificar-se-á na história humana. E “se Deus, em sua liberdade, ao invés de revelar-se, quisesse fechar-se em seu silêncio, o ser humano alcançaria o último e mais alto grau de perfeição de sua existência espiritual e religiosa escutando o silêncio de Deus”¹⁵¹.

Na problemática metafísica, a essência humana é sua absoluta abertura para o ser em geral, e isso significa que o ser humano é espírito¹⁵². E “a transcendência sobre o ser em geral é constitutivo essencial do homem”¹⁵³, o qual, na condição de ser espiritual, está voltado à direção do absoluto, numa certa tensão. E o autor afirma que o ser humano somente pode ser designado como tal porque está em caminho para Deus, consciente ou inconscientemente, aceite ou rejeite tal condição. Ele é um ente finito totalmente aberto a Deus¹⁵⁴. Com isso, fica patente que a Revelação divina é possível, porque o sujeito a quem ela se dirige está munido de um horizonte *apriorístico*, no qual ela pode ser verificada¹⁵⁵.

Outro elemento fundamental de Rahner, esboçado pela metafísica tomista e do qual o autor serve-se em seu pensamento, reside na afirmação de que o conhecimento humano é receptivo. Todas as idéias humanas são frutos de contato com o mundo sensível¹⁵⁶. O acesso a Deus dar-se-á também somente em contato com o mundo, com o categorial, ou ainda em confronto com o ente material no

¹⁵¹ Ibid., p. 42: “...wenn Gott als freier sich nicht offenbaren, sich verschwiegen wollte, der Mensch darin zum letzten und höchsten Selbstvollzug seiner geistigen und religiösen Existenz käme, dass er auf das Schweigen Gottes hörte” (nossa tradução).

¹⁵² Cf. Ibid., p. 54.

¹⁵³ Cf. Ibid., p. 71.

¹⁵⁴ Cf. Ibid., p. 87.

¹⁵⁵ Cf. Ibid., p. 88.

¹⁵⁶ Cf. Ibid., p. 166.

espaço e no tempo¹⁵⁷. Isso porque o acesso a Deus sucede na estrutura *apriorística* do ser humano como espírito e na sua transcendência¹⁵⁸.

A transcendência do conhecimento do ser em geral constitui o ser humano enquanto espírito e é a primeira de uma antropologia metafísica necessária para uma revelação oral¹⁵⁹. Dito de forma mais premente, a absoluta vastidão e ilimitada transcendência do espírito humano assumem papel indispensável para o conhecimento objetivo do ente finito e para a autonomia do ser humano¹⁶⁰, o qual, pelo fato de ser espiritual, é “plasmado” pelo espírito, que o move a ter o ouvido aberto a qualquer Palavra que venha de Deus¹⁶¹.

O autor fala de uma segunda proposição da antropologia metafísica, isto é, a de que o ser humano é um ente que, “amando livremente, se encontra defronte ao Deus de uma possível Revelação”¹⁶². Ele está à escuta da Palavra ou do silêncio de Deus à medida que se abre pelo seu amor livre à comunicação feita pelo próprio Criador¹⁶³.

E o conhecimento do ser em geral é obtido em cada juízo e nas ações humanas, visto que é próprio da natureza humana defrontar-se com o problema da natureza do ser e do conhecer, o que acontece naturalmente em contato com os entes, no pensamento e nas ações. A problemática metafísica, no tocante ao ser, sempre está lançada, ou seja, é própria da existência humana¹⁶⁴.

Por isso, Rahner alude à importância do horizonte de compreensão que permite que Deus se revele:

“A Revelação pressupõe a abertura do ser humano no plano do ser para o Deus que se revela, isto é, pressupõe o horizonte do santo. A Revelação se manifesta dentro desse horizonte, dentro de sua respectiva configuração humana, e nele a única e permanente doação da palavra se converte em multiplicidade de expressões cunhadas historicamente”¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 174.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 76-77.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 101-102.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 88.

¹⁶² *Ibid.*, p. 133: “Das in freier Liebe vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht” (nossa tradução).

¹⁶³ Cf. *Ibid.*

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 107.

¹⁶⁵ *Id.*, Santo. *Sacramentum mundi*, v. 6, Barcelona, Herder, 1976, p. 245. In GARCÍA-ALÓS, J. L. M. *El “Existencial sobrenatural*, p. 150.

Deus, em sua liberdade infinita, determina sua relação com a humanidade e a consciência dessa relação se origina mediante sua livre decisão. O afirmado permite ver que o ser humano se encontra sempre frente ao Deus de uma possível Revelação, que se comunica e intervém na história, uma vez que Ele vai ao encontro da transcendência do ser humano. Seu conhecimento é possível mediante duas condições: que ele seja aceito como Deus da Revelação e que ela (a Revelação) seja diferente daquela já presente no ser humano. Mais explicitamente, a criação não pode exaurir as livres possibilidades de Deus, porque Ele tem sempre caminho para agir sobre suas criaturas e, por outro lado, o ser humano tem espaço para o conhecimento objetivo do ato livre de Deus nos seus confrontos¹⁶⁶.

O ser humano é por sua constituição um espírito que está aberto a uma possível Revelação de Deus. E isso sucede mediante a Palavra ou o silêncio de Deus¹⁶⁷.

Assim, a manifestação de Deus (claro que não se trata da visão beatífica) é verificada mediante uma realidade finita; por meio da Palavra, elemento próprio da criatura finita¹⁶⁸. Com isso, entendemos que a “experiência de Deus” será sempre mediada e por isso limitada e provisória, o que por sua vez não quer dizer algo contra e muito menos questionar a absolutez e irreversibilidade da Revelação de Deus na pessoa de Jesus Cristo, verdade que desemboca no enfoque central do pensamento de nosso autor, isto é, o Cristocentrismo teológico.

3.6

O Cristocentrismo de Rahner

Na teologia de Karl Rahner, o Cristocentrismo é uma constante, perpassa todo seu pensamento e é exatamente isto que procuraremos elucidar aqui. Para ele, a Cristologia versa, sobretudo, acerca do mistério¹⁶⁹ da autocomunicação de

¹⁶⁶ Cf. Id., *Hörer des Wortes*, p. 115; 117.

¹⁶⁷ Cf. Ibid., p. 115. “Der Mensch hört immer und wesentlich das Reden oder das Schweigen des freien in sich allein ständigen Gottes; er wäre sonst nicht Geist” (Ibid).

¹⁶⁸ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, V. 5, p. 211.

¹⁶⁹ Para Rahner mistério, não significa uma ignorância provisória de algo inalcançável, mas sim que a realidade na qual nos vivemos não é fruto do nosso espírito, assim nos ultrapassa, transcende e dessa forma revela a sua transcendência (Cf. SANNA, I., *La cristologia antropológica di p. Karl Rahner*, p. 133).

Deus em Jesus Cristo. A Cristologia em Rahner tem uma acentuação ascendente, antropocêntrica e, por isso mesmo, teológica (cf. Jo 6,58). Para compreendermos sua proposta cristológica, partiremos da Encarnação, em seguida veremos que sua Teologia vê o Cristo como o Alfa e o Ômega de tudo e como término assinalaremos o que o teólogo de Freiburg compreende por Cristologia Transcendental.

3.6.1

A Cristologia compreendida a partir da Encarnação

A Encarnação é um grande mistério. Deus, nesse ato de autocomunicação gratuito, assume uma realidade que não é a sua para manifestar a sua verdade e para redimir os seres humanos. Dito de outra forma, a definitiva aparição histórica de Deus, autocomunicada¹⁷⁰ livremente ao mundo como absoluta e escatológica mediação de salvação, é o que conhecemos como Encarnação¹⁷¹.

Isso torna plausível a afirmação de I. Sanna acerca da Cristologia rahneriana de que na pessoa de Jesus Cristo, devido a sua unidade e distinção entre Deus e o mundo, torna-se compreensível a relação Deus-mundo e a essência autêntica de Deus enquanto amor que se autocomunica¹⁷². Além do mais, na sua pessoa, enfatiza ele, torna-se evidente que o ser humano encontra sua máxima dignidade e última essência: a radical abertura para Deus encontrando a meta a ser buscada. E ainda permite que descubramos o que de fato somos, porque Deus mesmo se fez homem¹⁷³.

A Encarnação se realizou num preciso momento histórico. Ela, para o autor de Freiburg, é por excelência o momento único da suprema realização essencial da realidade humana, porque é o próprio homem que se doa completamente¹⁷⁴. Deus aliena-se na sua constante e infinita plenitude e forma

¹⁷⁰ A autocomunicação de Deus é um termo próprio da Teologia e usado para exprimir a revelação oriunda da relação intrínseca de Deus e o mundo (Cf. RAHNER, K., *Selbstmitteilung Gottes*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 4, p. 523-524. Cf. Também Id., *Selbstmitteilung Gottes*. In HÖHER, J.; RAHNER, K. (Orgs). *Lexikon für Theologie und Kirche*, v. 9, p. 627.

¹⁷¹ Cf. Id., *Inkarnation*. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 2, p. 826.

¹⁷² Cf. SANNA, I., *La cristologia antropológica di p. Karl Rahner*, p. 136-137.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 137.

¹⁷⁴ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 4, p. 142.

outra realidade ao assumir o distinto de si. Ele sai de si e se doa em plenitude¹⁷⁵. E afirma, ainda, que a Encarnação é o mistério absoluto, e ao mesmo tempo evidente, porque se tornou historicamente conhecido¹⁷⁶.

I. Sanna elucida que, para Rahner, a vontade salvífica de Deus apresentada na Escritura não consiste em algo estático, mas, ao contrário, na “relação pessoal e livre”, revelada por meio de Jesus Cristo de forma precisa. Por outro lado, na pessoa de Jesus Cristo não somente a revelou, mas efetivamente a realizou e levou-a ao seu término. Assim, a salvação é escatológica e, por isso, diz respeito a toda realidade do mundo¹⁷⁷. A salvação torna-se possível, acima de tudo, por causa da abertura, *a priori*, presente no ser humano para a história salvífica em geral, já explicitada por nós quando falamos do método teológico transcendental.

A história da salvação culmina na realidade, que é a pessoa de Jesus Cristo. De tal sorte que os acontecimentos, os fatos e a nossa própria realidade devem ser interpretados a partir deste centro unificador. Essa é a verdade cabal do Cristocentrismo rahneriano e para ele será a fonte iluminadora da sua Teologia. E mesmo quando falarmos de Deus na sua vida mais íntima, *de per se* já está incluso o aspecto Cristológico, uma vez que Jesus Cristo é o revelador do Pai, como ensina são João (Jo 1, 18; 14, 9; Cl 1, 15; 2Cor 4,4)¹⁷⁸.

3.6.2

Jesus Alfa e Ômega

Rahner concebe a história categorial, espaço-temporal como o lugar fecundo no qual se aproximam a autocomunicação de Deus e a autotranscendência da criatura e onde esse encontro adquire histórica e categorialmente seu fim (meta) irreversível. Diante disso, a autotranscendência do homem alcança uma imediatez completa a Deus, o que teologicamente denominamos de Encarnação do Verbo¹⁷⁹. O Logos encarnado é o centro da divinização do mundo¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Cf. Ibid., p. 148.

¹⁷⁶ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 4, p. 154.

¹⁷⁷ Cf. SANNA, I., *La cristologia antropológica di p. Karl Rahner*, p. 144.

¹⁷⁸ Cf. Ibid., p. 143.

¹⁷⁹ Cf. RAHNER, K., Inkarnation. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 2, p. 838-839.

¹⁸⁰ Cf. Ibid., p. 839.

Da mesma forma, como o mundo e a história estão profundamente implicados na absoluta vontade de autocomunicação de Deus, por meio de Jesus Cristo, seu cume, assim também o pecado já vem incluso na vontade do perdão celeste¹⁸¹.

A verdade evangélica de que o “Verbo de Deus se fez homem” é fundamental para compreender o Cristocentrismo presente na teologia de Rahner. Nessa formulação, o homem é o elo e o elemento compreensível, porque concerne ao que somos, ao que vivemos em nosso cotidiano, na história concreta, e naquilo que podemos “experimentar”. Contudo, a proposição tem maior alcance quando afirmamos que o Verbo de Deus assumiu uma “natureza” singular e assim é feito homem¹⁸².

I. Sanna aponta para o fato de que inerente à historicidade há uma necessidade Transcendental. Tal afirmação permite dizer que o ser humano é aberto à ação de Deus e que ele pode atender à oferta salvífica que Deus mesmo faz de si na história, no mundo onde vive e na história à qual pertence¹⁸³. Dessa forma, Jesus é a realização escatológica da história salvífica, ou seja, o cume da história. Ele é “a manifestação histórica irreversível da vontade salvífica de Deus”¹⁸⁴.

O autor assinala também a importância da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, compreendidas em consonância com toda a sua entrega (vida+morte+ressurreição). Para ele, se olharmos fixamente para Jesus, para sua paixão e morte denotaremos que Deus falou nele a sua última palavra¹⁸⁵. Percebemos, assim, a morte de Jesus como chave hermenêutica para interpretar toda a sua vida. A morte pode ser considerada salvadora porque Deus mesmo a assume como radicalização da vida e obra de Jesus ao ressuscitá-lo.¹⁸⁶ A vontade

¹⁸¹ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 5, p. 213-221.

¹⁸² Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 4, p. 139-140.

¹⁸³ Cf. SANNA, I., *La cristologia antropológica di p. Karl Rahner*, p. 147.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 151.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 152-153.

¹⁸⁶ A concepção da morte de Jesus, da forma como ela é concebida por Rahner, sofreu críticas que nos parecem pertinentes. O. Gonzalez mostra que ela não pode ser compreendida somente por dedução Transcendental, porque é, sobretudo, uma realidade histórica e dependente da própria liberdade humana. (Cf. CARDEDAL, O. G. de., *Jesús de Nazaret: aproximación a la Cristologia*, p. 288-289). Garza percebe que na Teologia de Rahner a dimensão histórica da vida e morte de Jesus aparece eclipsada. Para ele, falta evidenciar em sua Cristologia o caminho percorrido por Jesus, a situação religiosa e cultural do judaísmo, como também o percurso de sua vida terrena. Esta perspectiva será posteriormente fundamentada com a ênfase no Jesus histórico esboçado por G. Bornkamm, e. Käsenann, e. Fuchs, dentre outros. (Cf. GARZA, M. G., *La Cristologia de Karl*

salvífica de Deus dispõe, pela sua absoluta iniciativa, a vida de Jesus como “destinada a culminar na morte e alcançar assim um caráter irrevogável em sua realidade e manifestação”¹⁸⁷.

Rahner pensa a Cristologia também a partir de uma visão evolutiva do mundo. Para tanto, toma como pressuposto a Encarnação (união hipostática), o conhecimento e a autoconsciência de Jesus desenvolvidos anteriormente em seus escritos (antes de 1962)¹⁸⁸.

Para o teólogo alemão, a Encarnação aparece como ponto de partida e o fundamento eterno da divinização do mundo inteiro¹⁸⁹. Assim, a última fase da história do mundo já começou, mas ainda não terminou. O término deste percurso permanece e é desconhecido para nós¹⁹⁰.

A autocomunicação de Deus, assim como a compreende nosso autor, não é feita de improviso, endereçada a uma subjetividade isolada. Ao contrário, ela se concretiza num contexto humano e histórico. Com isso enfatiza que a autocomunicação quer ser compreendida como evento histórico específico e se destina a todos¹⁹¹.

E é nesse sentido que surge a idéia do Salvador, ou ainda da autocomunicação personificada¹⁹². Assim, o nome Salvador é conferido ao sujeito histórico, no qual a autocomunicação de Deus se faz presente no mundo espiritual

Rahner. In MONTES, A. G. *et al.* *La Teologia trinitária de Karl Rahner*, p. 91). Parece-nos também bem situada a crítica feita por W. Kasper à compreensão rahneriana do mistério da salvação de Jesus Cristo. Para ele, a intelecção poder-se-ia dar em dois focos. O primeiro é o transcendental, que busca sua fundamentação na estrutura do ser humano real, porém não se restringe a ele, porque do outro pólo, o categorial, que se concentra na realidade histórica de Jesus, pode emergir algo inesperado e não implicado na dimensão Transcendental. (Cf. KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, p. 62-63).

¹⁸⁷ RAHNER, K.; THÜSING, W., *Cristología: estudio teológico y exegetico*, p. 54.

¹⁸⁸ Na obra de H. Vorgrimler é sintetizada a visão cristológica e uma possível divisão da mesma, esboçada por Evelyne Maurice, a qual distingue a Cristologia de K. Rahner em três fases: 1. A primeira fase compreende de 1934-1953, começa com a meditação sobre o Coração de Jesus e termina antes do ensaio sobre o Concílio de Calcedônia. 2. A segunda (1954-1968) inicia-se com escritos sobre o concílio de Calcedônia, 1954 (Cf. *Schriften zur Theologie*, v. 1, p. 169-222); depois ele refletiu amplamente sobre a Encarnação, 1958 (Cf. *Schriften zur Theologie*, v. 4, p. 137-155); sobre o conhecimento e a autoconsciência de Jesus, 1962 (*Schriften zur Theologie*, v. 5, p. 222-245) e sobre a cristologia entendida em consonância com a visão evolutiva do mundo, 1962, (Ibid., p. 183-221). 3. A terceira fase (1969-1984) pode ser designada como obras de síntese: a) primeira síntese: *Christologie-Systematisch und Exegetisch*, 1972, obra feita junto com o exegeta alemão Wilhelm Thüsing, Trad. Espanhol: *Cristologia estudio teológico y exegetico*; b) Segunda síntese *Grundkurs des Glaubens*, 1976. (Cf. VORGRIMLER, H., *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, p. 307-308.)

¹⁸⁹ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 5, p. 186.

¹⁹⁰ Cf. Ibid., p. 187.

¹⁹¹ Cf. Ibid., p. 202.

¹⁹² Cf. Ibid.

de forma irrevogável, como ponto culminante de toda a história da Salvação e da Revelação¹⁹³. Ele é o “fragmento autêntico do cosmo” elevado ao ponto culminante. Dito de forma mais explícita, “Jesus é verdadeiro homem, um genuíno fragmento da terra, um produto da história natural humana, enquanto nascido de uma mulher”. Ele é um homem, que na sua subjetividade espiritual, humana e finita, é, nesta sua constituição, sujeito da autocomunicação de Deus e o ponto culminante da evolução do cosmo e a forma estreita da comunhão com Deus¹⁹⁴.

A autocomunicação, para Rahner, é o pressuposto necessário da união hipostática do Filho. Ela deve ser deduzida “de baixo”, por isso nela está incluso também o destinatário. Portanto, na autocomunicação histórica de Deus estão envolvidos dois momentos essenciais do mesmo: a comunicação em si mesma e a sua aceitação¹⁹⁵. O ponto culminante da autocomunicação divina acontece na vinda do Salvador, na qual acontece a oferta da “absoluta autocomunicação” feita por Deus à criatura espiritual¹⁹⁶.

A doutrina cristã ensina que Deus abraça o mundo na Encarnação (no ato em que o Logos se materializa). Em outros termos, Deus mesmo se revela, se comunica, no seu Logos, fazendo-se “mundano e material”. Com essa afirmação, o autor nos autoriza a conceber a Criação e a Encarnação não como duas ações diversas, *ad extra*, de Deus, como iniciativas distintas dele, mas sim como dois momentos, duas fases de um único processo de “automanifestação” e “autoafirmação” de Deus em um ser diverso de si¹⁹⁷. Diverso sim, porém não estranho, porque ele mesmo enquanto Criador de tudo concede as condições de possibilidade para isso. Para Rahner, esta concepção não nega que Deus poderia criar um mundo sem Encarnação¹⁹⁸.

Sendo assim, a oferta da autocomunicação de Deus está condicionada a Cristo e não ao pecado, mesmo que seja uma oferta de “perdão e remissão da culpa”. Para o nosso autor, o pecado foi permitido e tolerado, porque sempre fora

¹⁹³ Cf. RAHNER, K., *Schriften zur Theologie*, v. 5, p. 202-203.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 204; 208.

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 203.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 203-204.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 205.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 205-206.

conhecido por Deus como “culpa humanamente finita” e inclusa na vontade absoluta de autodoação ao mundo¹⁹⁹.

Fundado nessas idéias do autor, é compreensível a afirmação de que a evolução do mundo encontra seu ponto culminante na autocomunicação de Deus²⁰⁰. Por isso, resulta a compreensão de Cristo como o fim e o advento da última idade da história mundial. Ao mesmo tempo, a Encarnação e a vitória de Cristo representam, para o ser humano, o início de uma nova época: a divinização do mundo, uma etapa nova e sublime²⁰¹.

Em forma de síntese do Cristocentrismo teológico de Rahner, podemos afirmar: “Cristo é certamente também o princípio do fim”. Com ele é acessível de forma irrevogável a radical autotranscendência da humanidade em Deus. É, assim, o ponto mais elevado da autotranscendência na história²⁰². Essa verdade não desmerece outra, elementar no Novo Testamento, que vê em Cristo a época final da Salvação ou, ainda, vê a Encarnação como irrupção de uma nova época também intramundana da humanidade²⁰³. A união hipostática é assim uma causalidade *quasi-formal*.

O Cristocentrismo rahneriano encontra sua radical explicitação na afirmação de que a humanidade criada de Cristo é o centro indispensável e eterno, donde cada criatura encontra seu coroamento e sua estreita ligação com Deus, visto que ele é o alfa e o ômega, que “abraça a tudo”. Pela sua humanidade a criação alcança a estabilidade²⁰⁴. O teólogo vai além, fala que até é possível falar do Absoluto sem aludir à carne absoluta do Filho. Porém o Absoluto somente é encontrado “na crosta terrestre de sua humanidade”, na qual está escondida (oculta) a plenitude de sua divindade, ou seja, ela (divindade) se encontra na humanidade finita, concreta e contingente e nem por isso deixa de ser eterna²⁰⁵. O que acabamos de falar incide sobre a única mediação de Cristo junto a Deus.

¹⁹⁹ Cf. Ibid., p. 215.

²⁰⁰ Cf. Ibid., p. 216.

²⁰¹ Cf. Ibid., p. 217-218.

²⁰² Cf. Ibid., p. 219.

²⁰³ Cf. Ibid., p. 219.

²⁰⁴ Cf. Ibid., p. 237.

²⁰⁵ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 3, p. 57-58.

O Cristocentrismo teológico do pensamento de Rahner é resultante da centralidade que Jesus Cristo assume na criação e na história da Salvação. Por isso, chama-no alfa e ômega da Criação e da Salvação²⁰⁶.

O autor tem plena ciência de que em Jesus Cristo o mundo encontrou fundamentalmente uma unidade, que sob o prisma escatológico é definitiva e irrevogável, porém continua incompleta em nós e no mundo no qual vivemos. Em nós, porque estamos em busca da concretização da integração plena da nossa vida à graça e ao amor de Deus, como também aguardamos a glória de filhos de Deus. No mundo, porque ele também não está totalmente integrado à graça e ao amor de Deus, principalmente por causa do egoísmo e do pecado²⁰⁷.

Rahner considera a criação e o ser humano não como realidades fundamentadas em si, mas sim, na pessoa de Cristo, princípio e base tanto do cosmo, como da humanidade inteira (Cf. Jo 1,3; Hb 1,2). Em Cristo, o ser humano pode ser compreendido como “*potentia oboedientialis*”, como um ser capaz de ouvir a Palavra, e acolher o possível dom da comunicação graciosa de Deus. O ser humano está profundamente relacionado com Deus, a tal ponto de Rahner designá-lo como “abreviatura” do mesmo ou sua cifra²⁰⁸.

3.6.3

Cristologia Transcendental

Conforme Rahner, inerente à Cristologia Transcendental está interligada a relação mútua de condicionamento e mediação que, na existência humana concreta, acontece necessariamente em nível Transcendental e histórico, concreto e contingente. Com isto enfatiza que os dois níveis mencionados acima precisam estar sempre interligados²⁰⁹. Esse tipo de Cristologia se ocupa das experiências que o ser humano faz e encontra uma maior explicitação nos enfoques que seguem.

Dada a transcendentalidade e historicidade da existência humana, a autocomunicação de Deus acontece necessariamente no plano histórico e,

²⁰⁶ Cf. Id., *Christozentrik*. In RAHNER, K.; VORGRIMLER, H. (Orgs.) *Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 67.

²⁰⁷ Cf. Id., *Sendung und Gnade*, p. 70.

²⁰⁸ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 4, p. 150.

²⁰⁹ Cf. Id.; THÜSING, W., *op. cit.*, p. 25.

portanto, faz-se perceptível no espaço e no tempo. Desta forma, o finito, o categorial, apresentam-se como lugar fecundo do acontecimento absoluto e definitivo da autorevelação, mediante palavras (categoriais), sem por sua vez reduzir-se à finitude²¹⁰. Essa autocomunicação se converte em evento escatológico, pelo seu caráter definitivo e irreversível, por isso pode ser concebida como “absoluta perfeição” (a vinda do Reino de Deus) e para seu pleno cumprimento histórico²¹¹.

Rahner, mediante a categorialidade da autocomunicação irreversível de Deus ao mundo, mostra que ela vem preencher as esperanças humanas, porque é feita por um homem, que por um lado renuncia a todo um futuro no mundo, e por outro vê que essa morte é definitivamente assumida por Deus²¹².

A Cristologia Transcendental²¹³ parte das experiências radicais do ser humano enquanto ser histórico que, no conhecimento e na liberdade, transcende a si mesmo e se orienta para o mistério inabarcável que denominamos Deus²¹⁴. Uma grande contribuição oriunda da Cristologia Transcendental concerne à visão positiva da realidade e do ser humano em sua coletividade, ou seja, a autodoação de Deus através de Cristo abarca toda a humanidade²¹⁵.

A fundamentação antropológica mostra-se muito positiva à Cristologia Transcendental, porque ajuda a eliminar aspectos míticos que possam estar presentes em algumas formulações. Por outro lado, também se denota que a Cristologia Transcendental permite uma compreensão adequada e profunda da universalidade da salvação e redenção realizadas por Jesus Cristo. Esse tipo de

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 27.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 28.

²¹² Cf. *Ibid.*

²¹³ No que concerne a Cristologia Transcendental de Rahner, F. Mussner (exegeta) mostra que o autor se esquece que a história não compreende somente acertos, mas também nela está presente a história do pecado. Não obstante essa crítica, o próprio Rahner reconhece que o método teológico Transcendental é uma forma de fazer Teologia e não quer ser a Teologia, como já aludimos quando explicitamos o método e além do mais, reconhece que a cristologia Transcendental é uma cristologia deficiente. Como também reconhece que o ser humano está continuamente ameaçado pela culpa. Já K. Barth assinala que a tensão para o infinito é algo ambíguo. Para ele pode ser sinal do mistério da Encarnação de Jesus Cristo, como também a intenção prometética do ser humano em escalar o trono dos deuses para roubar o fogo da divindade. Essas duas críticas ajudarão Rahner em formulações posteriores. (Cf. GARZA, M. G., *La Cristologia de Karl Rahner*. In MONTES, A. G., *La Teologia trinitária de Karl Rahner*, p. 76-77). Contudo, percebemos que Rahner ao assinalar que o método transcendental é uma forma de fazer Teologia, ela pode e quer ser complementada por outras formas e métodos que da mesma forma procurarão ajudar a explicitar algo ilimitado e inabarcável.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 72.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 73.

abordagem põe em profunda relação Deus e o ser humano e oferece as bases necessárias para a universalidade da salvação, uma vez que,

“a importância salvífica do acontecimento histórico de Jesus somente pode ser entendida corretamente enquanto este é a realização última e definitiva das esperanças e anseios de todos os tempos e, mais ainda, enquanto é a única possibilidade de uma existência humana com sentido”²¹⁶.

Na reflexão Cristológica de Karl Rahner há também um enfoque sobre o tema da consciência humana de Jesus²¹⁷. Garza enfatiza que com isso ele visa superar esquemas que falam de um conhecimento direto do Logos, ou de uma consciência imediata e reflexa de sua divindade, ou ainda, de uma consciência puramente humana. Para esse autor (Garza), Jesus capta a presença singular de Deus em sua vida, no seu viver, porém, não como conhecimento objetivo, englobante, de presença física, mas sim numa explicitação não tematizada. Desta forma, consiste mais em um sentir a si mesmo abarcado e compreendido por Deus e sua explicitação acontece numa linguagem própria em torno da sua cultura. Assim, Jesus objetiva e formula sua experiência com o Pai²¹⁸. A ênfase dada por Rahner à consciência de Jesus ajuda a focalizar a conexão entre a Cristologia Transcendental e a Cristologia categorial²¹⁹.

A unidade da segunda pessoa da Trindade Santa, na união hipostática, isto é, nas naturezas divino e humana, diferentes e inseparáveis, faz com que seja verdadeiro Deus e verdadeiro homem e, como esclarece Rahner, é o mistério da fé em seu sentido mais profundo²²⁰. Dessa forma, o mistério de Jesus se encontra em ambos os lados da fronteira entre Deus e a criatura, por isso ele é o Filho de Deus e o Filho do homem²²¹. Daí ser inteligível outra afirmação importante do autor, a autocomunicação de Deus e a autotranscendência do homem categorial e histórico encontra seu ponto mais elevado e radical na Encarnação. E mais, somente em

²¹⁶ RAHNER, K., *Christologie im Horizont der Anthropologie*. In SCHILSON, A.; KASPER, W., *Christologie in Präsens*, p. 81.

²¹⁷ Sobre a autocompreensão fundamental de Jesus (pré-pascal) Cf. RAHNER, K.; THÜSSING, W., *op. cit.*, p. 33-39.

²¹⁸ Cf. GARZA, M. G., *op. cit.*, p. 84.

²¹⁹ RAHNER, K.; THÜSSING, W., *op. cit.*, p. 66-67; 33-38. A Cristologia categorial ou tematizada volta-se primordialmente a pessoa concreta de Jesus de Nazaré. Nele coincidem em uma só pessoa, a Palavra, o Logos de Deus e a realidade humana como resposta total e plena a essa Palavra. (Cf. GARZA, M. G., *op. cit.*, p. 81).

²²⁰ Cf. RAHNER, K., *Jesus – Gott und Mensch*. In TRUTWIN, W. (Org.) *Der Anspruch Jesu*. p. 50.

²²¹ Cf. *Ibid.*

Cristo o mundo encontra sua absoluta autotranscendência²²². Em consonância com isso, adquire maior clareza a sua afirmação de que a Cristologia é Antropologia elevada à sua máxima radicalidade²²³.

Pelo que afirmamos torna-se evidente que a humanidade de Cristo pode anunciar exatamente o que Deus quer. Por isso, sua designação de cima da criação, a palavra de Deus feita carne²²⁴ (*sarx*²²⁵).

Para o autor, a graça penetra no mundo para curar e santificar²²⁶. Ela é essencialmente uma “determinação, elevação e divinização da natureza” e age no aperfeiçoamento da natureza²²⁷. Assinala que a ordem natural é “a condição de possibilidade” da ordem sobrenatural²²⁸.

A obra criadora, para Rahner, não se limita à realidade tirada do nada, totalmente distinta de Deus, mas por um “milagre do amor divino” se efetua a autocomunicação de Deus à criatura. Ele mesmo (pessoalmente) sai de si, assume na união hipostática a realidade criada e se aniquila para estar perto da humanidade, para salvá-la e revelar a totalidade do seu ser e por isso a Encarnação pode ser considerada o ato supremo da criação divina²²⁹.

A Cristologia de K. Rahner centra-se na afirmação basilar, que Jesus Cristo é o acontecimento absoluto e escatológico da Salvação²³⁰. Nele transparece a mais alta dignidade do ser humano e ele alcança uma radical abertura para Deus²³¹.

Para o teólogo, com base na Sagrada Escritura, a oferta da salvação foi revelada fundamentalmente de uma vez por todas na pessoa de Jesus Cristo. Todos têm um Salvador (cf. 1 Tm 4,10), todos são iluminados (cf. Jo 1,29; 3, 16;

²²² Cf. Id., Heilswille Gottes, Allgemeiner. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 2, p. 659; Id., Inkarnation. In Ibid., p. 838-839.

²²³ Cf. Id., Jesus Christus. II Fundamentaltheologische Überlegungen. In Ibid., p. 953.

²²⁴ Cf. Id., Jesus – Gott und Mensch. In TRUTWIN, W. (Org.) *op. cit.*, p. 51.

²²⁵ O autor indica precisamente como esse termo (*sarx*) dever ser compreendido: significa o ser humano ou sua corporeidade enquanto inserido numa história de salvação e condenação. A carne é débil, caduca, consagrada à morte e nela aparece a evidência do pecado. É a realidade essencial do ser humano desde o princípio, uma história que se apresenta como livre e se faz exatamente carne (Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 1, p. 217.)

²²⁶ Cf. Id., *Sendung und Gnade*, p.52.

²²⁷ Cf. Ibid., p. 54-55.

²²⁸ Cf. Ibid., p. 64.

²²⁹ Cf. Ibid., p. 62.

²³⁰ Cf. Id., Jesus Christus. II Fundamentaltheologische Überlegungen. In RAHNER, K. (Org.) *Sacramentum mundi*, v. 2, p. 921.

²³¹ Cf. Id., Inkarnation. In Ibid., p. 824.

4, 12; 8,12; 1Jo 2,2). É a afirmação da universalidade da Salvação (cf. 1Tm 2,1-6; Mt 26,28; Mc 10,4; Rm 11,32; Mt 23,27; Lc 19,41)²³².

Rahner assinala que os seres humanos têm a possibilidade de conhecer a natureza, o mundo, a história da humanidade, porque Deus mesmo pôs neles a condição de possibilidade. Ele mesmo se auto-revelou no não-divino e no criatural. Ele o fez por amor absoluto²³³.

Ele aponta, em conformidade com São Paulo em Cl 1,15-20, que em Cristo, e mediante ele, o mundo todo chega historicamente ao seu cume. Em sintonia com essa reflexão, as categorias gerais da relação Deus-criatura (proximidade-longevidade, imagem-ocultamento, tempo-eternidade, dependência-autonomia) encontram seu significado radical e ilimitado, porque se referem antes de tudo a Cristo e dessa forma as realidades distintas de Deus podem ser designadas “como modos deficientes desta proto-relação cristológica”²³⁴.

Por isso “a Cristologia é ao mesmo tempo o término e o começo da antropologia e tal antropologia é em toda eternidade verdadeiramente Teo-logia, pois Deus mesmo se fez homem”²³⁵.

O mundo é redimível porque Ele é bom. Devido a sua bondade, tudo o que nele tem sentido necessita de redenção, desde o átomo mais ínfimo até o espírito mais elevado²³⁶.

Quando ele fala da relação religiosa com Cristo, sublinha que para muitos cristãos ele está presente unicamente como Deus, a não ser que reflita diretamente sobre a vida histórica de Jesus. Com isso é esquecido que o nosso acesso a Deus acontece mediado pela humanidade de Cristo (já assinalado em Calcedônia)²³⁷.

W. Kasper percebe que Rahner não desenvolve uma Cristologia Transcendental de forma abstrata. Destaca que o teólogo de Freiburg primeiro parte de uma fenomenologia da nossa relação com Jesus Cristo da forma como ela acontece, se apresenta a nós e como é vivida nas igrejas cristãs, para num segundo

²³² Cf. Id., *Heilswille Gottes, Allgemeiner*. In *Ibid.*, p. 259.

²³³ Cf. Id., *Einübung priesterlicher Existenz*. p. 86-87. Cf. também p. 88-90 (significado da Encarnação).

²³⁴ Cf. Id., *Schriften zur Theologie*, v. 1, p. 186.

²³⁵ *Ibid.*, p. 205: “... dass Christologie Ende und Anfang der Anthropologie zugleich ist und in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirklich Theo-logie ist. Denn Gott selbst ist Mensch geworden” (nossa tradução).

²³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 199.

²³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 209.

momento refletir acerca das condições transcendentais do conhecimento e, por fim, apresentar as noções de Cristo como o “correlativo concreto” concernente à estrutura transcendental do ser humano e do seu conhecimento²³⁸.

Na pessoa de Jesus Cristo, aparece o que há de mais íntimo na natureza humana e que só pôde ser realizado nele²³⁹. Para maior clareza, a Cristologia Transcendental de Rahner encontra sua verdadeira expressão na experiência efetiva do Homem-Deus: Jesus Cristo. Em primeira instância vem o evento histórico Jesus de Nazaré, depois as condições concretas da autocomunicação de Deus consumada em Jesus Cristo e por isso pode ser “objeto” de reflexão. Daí ser esclarecedora a afirmação rahneriana de que a Cristologia permanece a norma e o fundamento da Antropologia, porque a conduz à máxima plenitude, fórmula que não pode ser invertida²⁴⁰.

A Cristologia Transcendental, ao servir-se da antropologia, quer aclarar num primeiro momento como é possível o aparecimento e a auto-expressão de Deus em uma figura humana, para num segundo momento, mediante a reflexão antropológica, aludir ao fato de que o ser humano está aberto à escuta e deseja uma “palavra de salvação encarnada e histórica”. Assim é possível afirmar que sua existência está orientada para o mediador absoluto da Salvação²⁴¹. Com estes elementos, a pessoa pode entender o significado salvífico do evento Jesus Cristo e tê-lo como consumação suprema das esperanças e anseios humanos²⁴².

Este capítulo primou em situar-nos diante do pensamento de Karl Rahner e dos seus principais pressupostos teológicos. Vimos como o teólogo defronta-se com os questionamentos inerentes ao conhecimento humano, a liberdade e a existência humana na sua orientação inevitável para o Absoluto. Com base nestes dados ele busca as razões do seu conhecer, da experiência que ela faz de si mesmo e da sua relação com o mistério santo.

Portanto, o método antropológico-transcendental, em torno do qual desenvolve seu pensamento teológico servirá de arcabouço para toda sua Teologia e isso poderá ser percebido no decorrer da tese. A forma peculiar de fazer Teologia desse teólogo permite vislumbrar também a profunda correlação entre os

²³⁸ Cf. KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, p. 59.

²³⁹ Cf. SCHILSON, A.; KASPER, W., *Cristologia: abordagens contemporâneas*, p. 75.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 76.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 73-74.

²⁴² Cf. *Ibid.*, p. 75.

discursos filosófico e teológico. Nos capítulos que seguem, veremos que muitas intuições já estão presentes nessa abordagem inicial do seu método e por isso mesmo merecem ser retomadas e aprofundadas. E, dessa forma, nossa próxima tarefa consiste em defrontarmo-nos com a sua compreensão de Revelação de Deus.