

3.

A Experiência Salvífica como núcleo do pensamento de Karl Rahner

O jovem Rahner, no início de sua vida na Companhia de Jesus, teve uma experiência de Deus. E, com certeza, esta experiência foi fundamental para o desenvolvimento de sua espiritualidade e a construção de sua teologia. A espiritualidade inaciana, recebida por ele através da prática da oração, foi para ele mais significativa do que toda filosofia e teologia aprendida. Ele tinha a convicção de ter experimentado pessoalmente uma ação salvífica imediata da parte de Deus, conforme ensinam os Exercícios Espirituais de Santo Inácio. A experiência inaciana de Deus e o binômio transcendental-categorial são as colunas mestras do pensamento rahneriano.

O ser humano é o ser do Mistério, tem que se haver com ele em todas as instâncias da sua vida. Este dado da abertura apriorística do ser humano ao Mistério inscrito na existência de cada um, faz com que este esteja sempre à disposição do horizonte último e indisponível da sua transcendência.

O cristianismo afirma que tal Mistério não ficou mudo, nem permaneceu distante, mas se deu, em amor, ao ser humano. A auto comunicação divina realiza a abertura transcendental humana, pois significa a aproximação real daquele para o qual se orienta toda a vida humana no conhecimento e na liberdade.

Rahner entende a auto comunicação divina como um acontecimento, não uma mera comunicação de verdades.

O ponto objetivo marcado na história da humanidade, do aparecimento irrevogável de tal auto comunicação é o que a teologia denomina de “União Hipostática”. Através da chamada “Cristologia Transcendental”, nosso autor estabelece quais são as bases de compreensão deste mistério de tal modo que ele se torne acessível aos seres humanos de hoje.

O segundo modo em que se dá a o imediato divino é subjetiva, acontece no interior de cada existência humana: a Graça. Esta, a partir de Jesus Cristo, é uma oferta permanente de Deus que quer que todos os seres humanos se salvem. Rahner afirma que esta Graça não age só nos limites visíveis do cristianismo institucional, mas há a possibilidade real de cada ser

humano acolhê-la em sua liberdade, ainda que não a assuma a nível temático, reflexo.

3.1.

A Espiritualidade Inaciana

Deus pode e quer tratar de modo direto com sua criatura; o ser humano pode realmente experimentar como tal coisa sucede; pode captar o soberano desígnio da liberdade de Deus sobre a sua vida. Esta afirmação constitui o núcleo da Espiritualidade de Santo Inácio.

Uma espiritualidade é uma forma concreta de viver a fé, normalmente surgida a partir da experiência de alguém que se deixou “tocar” pelo Espírito de uma forma nova. Cada espiritualidade dá relevo a algum aspecto específico do modo de viver de Jesus.

A espiritualidade inaciana nasce a partir da vida de Santo Inácio de Loyola¹⁰⁵, basco nobre do séc. XVI que com mais nove companheiros fundou a Companhia de Jesus. Da experiência desses primeiros anos de Inácio, das suas intuições sobre Deus e sobre o ser humano, sobre o mundo e sobre a história, se foi plasmando o pequeno, mas profundo livro dos *Exercícios Espirituais*, que está na base, até hoje, da sua *espiritualidade*: procurar a Deus em todas as coisas¹⁰⁶; a gratidão face a tanto bem recebido¹⁰⁷ e a resposta, em amor, Àquele que nos amou primeiro¹⁰⁸, procurando discernir por onde passa o bem mais necessário, mais urgente e mais universal¹⁰⁹.

Na base da espiritualidade inaciana está a convicção de que Deus se põe em relação com a criatura. Para Inácio era evidente que se podia

¹⁰⁵Foi uma bala de canhão que, na defesa da cidade de Pamplona em 1521, feriu na perna um homem chamado Inácio de Loyola, basco de origem e cavaleiro da corte por opção. Ferimento que o obrigou a uma longa convalescença na sua casa natal, onde, à falta de alternativa, se dedicou a ler vidas de santos, surgindo daí a interrogação (que surpreendeu em primeiro lugar a ele próprio!): “Se eles fizeram tudo isto por Cristo, porque não eu?”. Partiu então para Jerusalém, com desejos de fazer-se eremita, mas não o deixaram ficar. E no regresso a Espanha, ao começar a ajudar outros, teve problemas com a Inquisição: “Que não fale de Deus se não tem títulos académicos!”. Resolveu assim estudar. E na melhor universidade do tempo, em Paris. Ali entusiasmou outros companheiros de estudos para o seu ideal, “*servir somente ao Senhor e à sua esposa a Igreja, sob a direção do Romano Pontífice, [...] atender à defesa e à propagação da fé e o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs [...] E também pacificar os desavindos, ajudar e servir os que se encontram presos nas cadeias e enfermos nos hospitais, e exercitar outras obras de caridade...*” [Fórmula do Instituto, 1550]. Arrastou consigo homens como o destemido Francisco Xavier, o manso Pedro Fabro, o português Simão Rodrigues... e assim nascia a Companhia de Jesus.

¹⁰⁶ “*Atender como Deus habita nas criaturas, nos elementos dando-lhe o ser, nas plantas o vegetar, nos animais o sentir, nos homens o entender*” [EE 235].

¹⁰⁷ “*Trazer à memória os benefícios recebidos da criação, redenção e dons particulares, ponderando, com muito afeto, quanto tem feito Deus, nosso Senhor, por mim*” [EE 234].

¹⁰⁸ “*Trazer à memória os benefícios recebidos da criação, redenção e dons particulares, ponderando, com muito afeto, quanto tem feito Deus, nosso Senhor, por mim*” [EE 234].

¹⁰⁹ “*Somente desejando e escolhendo o que mais nos conduz para o fim para que somos criados*” [EE 23].

experimentar a Deus, e que dita experiência era que dava densidade a vida humana.

Em palavras de Rahner, como se fosse o próprio Santo Inácio:

Quando afirmo que tive uma experiência imediata de Deus, (...) a única coisa que digo é que experimentei a Deus, ao indizível e insondável, ao silencioso e contudo próximo, na tridimensionalidade de sua doação a mim. Experimentei a Deus, também e sobretudo, muito além de toda imaginação plástica. A Ele, que, quando por sua própria iniciativa se aproxima pela graça, não pode ser confundido com nenhuma outra coisa¹¹⁰.

E mais adiante:

Uma coisa, contudo, continua sendo certa: que o ser humano pode experimentar pessoalmente a Deus. (...) Deveria deixar bem claro que provocar uma experiência divina deste tipo não consiste propriamente em expor doutrina sobre algo anteriormente inexistente no ser humano, mas consiste em tomar consciência mais explicitamente e em aceitar livremente um elemento constitutivo e próprio do homem, geralmente soterrado e reprimido, que é, porém, ineludível e recebe nome de <<graça>> e no qual Deus mesmo se faz presente de modo imediato¹¹¹.

A essência dos Exercícios está em que através deles se chega a uma eleição, se toma uma decisão para a vida¹¹². Os Exercícios são uma orientação, um regulamento, uma indicação do que se deve fazer. É a espera de uma resposta que chega como vontade de Deus, para ser acolhida e exercida. E como se concebe e como se entende nos Exercícios, para cada um em particular, este acolher a vontade de Deus? Nos Exercícios, pressupõe Santo Inácio, o ser humano deve contar com a possibilidade de que Deus lhe comunique sua vontade cujo conteúdo não se pode conhecer mediante reflexões gerais da razão e da fé, por uma parte, e, por outra em sua aplicação a uma situação determinada, analisada também de maneira racional e discursiva¹¹³. Logo, não se trata de aplicar uma norma geral a uma situação singular, a qual nada mais seria que a concretização do geral num particular, sem implicar originalidade e inovação. Os Exercícios buscam encontrar a vontade de Deus numa decisão voltada para esta mesma vontade divina¹¹⁴.

Os Exercícios não são unicamente um treinamento para conhecer, mediante a meditação e aprofundamento, a vontade geral de Deus com

¹¹⁰ RAHNER, Karl. **Palavras de Inácio de Loyola a um Jesuíta de Hoje**, Coleção Inaciana: São Paulo, 1980, p.8.

¹¹¹ **Ibid.**, p.12.

¹¹² Cf. Id. **Lo Dinámico em La Iglesia**, Ediciones Herder: Barcelona, 1968, p.99.

¹¹³ Cf. **Ibid.**, p.104.

¹¹⁴ Cf. MIRANDA, Mario França. **Op. cit.**

caráter de lei, nem se limitam a criar um clima favorável e uma situação subjetivamente preparada para se achar a vontade de Deus. Eles são uma tentativa de dar e exercitar um método formal para achar esta vontade de Deus¹¹⁵. Mas, então, como explicar uma atuação direta de Deus no ser humano?

Rahner vai buscar a resposta nos Exercícios Espirituais:

Somente Deus nosso Senhor dá consolação a uma pessoa sem causa precedente, porque é próprio do Criador entrar, sair, causar moção nela, atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade. Digo 'sem causa' quando não há nenhum prévio sentimento e conhecimento pelo qual venha essa consolação, por meio dos atos de entendimento e vontade da pessoa¹¹⁶.

Deus se comunica ao ser humano sem mediação de qualquer objeto. E quando Deus fala, o faz de tal maneira, que não deixa lugar para dúvida de que é realmente Ele que fala. Não há um objeto intermediário, pois é o próprio Deus que se comunica, atraindo para si o ser humano¹¹⁷.

A partir de Manresa e durante o resto de minha vida, até à solidão de minha morte no mais absoluto isolamento, nunca considerei que a graça fosse um privilégio especial que se concede a uma 'elite'. Por isto dei os Exercícios a quantos acharem aceitável meu oferecimento de ajuda espiritual. E por que não? Afinal de contas o Diretor de Exercícios não transmite oficialmente, em virtude da natureza mesma nos ditos Exercícios, e apesar de seu caráter eclesial, a palavra da Igreja enquanto tal, senão que unicamente com toda circunspeção se limita a oferecer (se pode) uma pequena ajuda, com a finalidade de que Deus e o homem possam encontrar-se de um modo direto¹¹⁸.

Uma vez perguntado se Santo Inácio não teria sido determinante com sua espiritualidade da onipresença de Deus e com sua ética teológica da decisão, Rahner respondeu:

Sem dúvida! Atrás de tudo o que fiz sempre houve um interesse pastoral e espiritual muito direto. E aqui gostaria de acrescentar que espero ter permanecido de algum modo fiel à espiritualidade inaciana de minha Ordem¹¹⁹.

Essa chave de leitura da teologia de Rahner pode ser documentada e evidenciada pela presença de traços e valores espirituais em toda a sua obra. Efetivamente, é fácil encontrar nela temas inacianos. Um primeiro tema

¹¹⁵ Cf. RAHNER, Karl. **Lo Dinámico em La Iglesia**, Ediciones Herder: Barcelona, 1968, p.125.

¹¹⁶ ESCRITOS DE SANTO INÁCIO. **Exercícios Espirituais**. nº 330. Edições Loyola: São Paulo, Brasil, 2000.

¹¹⁷ Cf. RAHNER, Karl. **Op. Cit.**, p.137.

¹¹⁸ Id. **Palavras de Inácio de Loyola a um Jesuíta de Hoje**. São Paulo: Coleção Inaciana, 1980, p. 11.

¹¹⁹ Id. **La Grazia come centro dell'esistenza umana**, (Intervista a Rahner e su Rahner in occasione del suo 70° compleanno), trad. it., Roma: Paoline, 1974.

inaciano é, por exemplo, a meditação sobre a própria vida à luz dos mistérios da história da salvação. Rahner se esforça para demonstrar como essa história da salvação é um percurso obrigatório pelo qual passa cada senda de vida e de amor humanos, como essa história de salvação oferece uma infinidade de chaves que permitem ao ser humano abrir os espaços secretos do coração e da mente e descobrir a dimensão radical e fundamental do amor de Deus. Todos os seus ensaios sobre os mistérios da vida de Jesus refletem essa metodologia dos exercícios inacianos¹²⁰.

Outro tema tipicamente inaciano é o discernimento dos espíritos para reconhecer a vontade de Deus nas circunstâncias concretas da vida. Também nesse caso, Rahner estrutura uma antropologia teológica mística, a partir da experiência da fé se passa à fundamentação e motivação desta, porque a motivação da fé é racional e pneumática ao mesmo tempo.

O cristianismo é qualquer coisa menos uma explicação do mundo e da existência; ao contrário, ele é justamente a proibição de considerar definitiva e em si mesma compreensível uma experiência qualquer, por mais esclarecedora que possam ser. Menos que qualquer outra pessoa, o cristão dispõe de respostas últimas, dignas de trazer este rótulo: 'Agora isso está claro!'. Em outras palavras, ele não pode inserir o seu Deus como uma conta exata no cálculo da sua vida; pode aceitá-lo apenas como mistério incompreensível em adoração silenciosa, como início e fim da sua esperança e, portanto, como sua salvação única, definitiva e total¹²¹.

Um terceiro tema inaciano é a compreensão e organização das verdades de fé em uma unidade mística e "arquitetônica". Rahner experimentou na oração que o cristianismo é uma realidade unitária, uma orientação global, e não a sobreposição de verdades reveladas e compromissos éticos. Por isso fez de tudo para inventar fórmulas breves da fé, catequese do coração, que reduzam à unidade do amor de Deus a complexidade e a diversidade das unidades dogmáticas da fé cristã.

Um quarto tema inaciano é o programa "encontrar Deus em todas as coisas". A esse respeito, Rahner, a partir da tese de que o ser humano é um espírito no mundo, não elabora uma teologia de uma mera interioridade mística, mas privilegia uma teologia caracterizada pela mística da vida cotidiana. Amplia, portanto, o leque das suas reflexões para os momentos da vida cotidiana, como trabalho, o sono, o alimento, o ato de beber, de olhar, de

¹²⁰Id. **La Grazia come centro dell'esistenza umana**, (Intervista a Rahner e su Rahner in occasione del suo 70° compleanno), trad. it., Roma: Paoline, 1974.

¹²¹ Cf. Id. **Escritos de Teologia VII**. Madrid: Taurus Ediciones, 1969. p. 24.

¹²² **Ibid.**, p. 26.

se sentar ou de permanecer de pé¹²². Na sua reflexão teológica, as coisas do mundo, todas as realidades da vida, as chamadas “outras coisas” têm a importantíssima função de mediar o encontro do ser humano com Deus. Essas realidades mundanas ou “outras coisas” não podem ser eliminadas de nenhuma maneira. Não existe, de fato, nenhuma relação direta e imediata com Deus que prescindia da função mediadora dessas “outras coisas”. A silenciosa chegada de Deus pode realizar-se em todos os lugares na história humana, em inumeráveis épocas, lugares e figuras, ainda que não possamos apontar seguramente a circunstância nem dizer: pronto, eis aqui o cumprimento, embora sempre envolto na ambiguidade radical de toda realidade humana¹²³.

Para destacar a importância das “outras coisas” no caminho do ser humano para Deus, no serviço a Ele e na sua própria adoração, Rahner chega a atribuir-lhes a categoria de “sacramento”. O mundo, segundo o nosso autor, é o “sacramento de fato de Deus”, é o meio concreto com o qual e no qual se doa a nós. Nenhuma realidade mundana, certamente, tem um caráter absoluto; elas, como simples dons de Deus, não podem tomar o lugar de Deus. Deus continua a ser maior que qualquer coisa do mundo, que qualquer realidade criada, e continua a ser maior que o próprio coração do ser humano. Mas elas, mesmo em sua relatividade, são o caminho obrigatório para chegar ao coração de Deus.

A concepção rahneriana, portanto, de sacramento como símbolo é uma consequência inevitável do papel mediador do mundo na relação do ser humano com Deus. Nós, seres humanos, encontramos Deus nas pessoas, nas coisas, nos acontecimentos da história. Todas essas realidades são “sacramentos” do encontro do ser humano com Deus. E, se as coisas do mundo são sacramentos, Cristo é o sacramento primordial do encontro com Deus, é o evento fundamental em relação a qualquer outro evento. Por isso, a estrutura sacramental do encontro do ser humano com Deus, em última análise, baseia-se na “estrutura encarnatória” da realidade em geral. As realidades criadas não pertencem a Deus pelo fato de Ele ser a causa, mas pelo fato de elas serem a determinação e o ambiente do próprio Logos. A partir do momento em que o Logos assumiu um corpo humano, as coisas do

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 27.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*

mundo não são mais simples “meios” para chegar a Deus. Elas são quase sacramentos que medeiam a própria presença de Deus¹²⁴.

3.2.

Antropologia Rahneriana

Karl Rahner dialoga com o mundo a partir do que se tornou um marco em sua teologia: a virada antropológica¹²⁵. Como a razão humana se tornou a medida de todas as coisas, nosso autor demonstra que é justamente partindo da razão e da liberdade, que se pode fazer um discurso autêntico sobre Deus.

O modo como Rahner pensa esta relação entre razão, liberdade e Deus, não se configura numa mera aceitação por parte da inteligência de um Deus que venha a ela de uma maneira totalmente exterior.

Antes de afirmar que Deus tenha se aproximado do ser humano e que este deve aceitar esta Revelação, Rahner elucida que, é pelo que o ser humano é, na sua configuração humana mais profunda, e que se explicita na sua existência mais cotidiana, que existe nele abertura para uma possível Revelação divina.

O dinamismo que capacita a inteligência e a liberdade é possibilitado por um horizonte que não se pode conhecer diretamente, embora seja o que possibilita todo o conhecimento e acaba sendo co-percebido nessa dinâmica. Tal horizonte da nossa transcendência é, portanto, Mistério, porém num sentido absolutamente original, uma grande contribuição de Rahner à reflexão teológica.

O termo da transcendência humana, o Mistério, solicita do ser humano uma posição. A aceitação ou negação do conteúdo implicado no conceito “Deus” nem sempre corresponde à uma posição semelhante quanto ao horizonte da nossa transcendência.

¹²⁵ RAHNER, Karl. **The Theology of the Symbol. Theological Investigations V.** London: Darton, Longman & Todd, 1961. p. 223-252.

¹²⁶ Virada antropológica é uma expressão de Karl Rahner que propunha uma teologia onde o mistério de Deus seja compreendido a partir do mistério humano.

3.2.1.

O Humano como Ser de Transcendência

O dinamismo transcendental do espírito humano revela-se na experiência que o ser humano faz da sua subjetividade. Esta o distingue de todos os entes mais simples, que podem ser descritos como sistemas finitos, plenamente decodificáveis se descobirmos os elementos que os compõem e as leis que os regem. Ao contrário destes entes, o ser humano é pessoa, o que significa alguém que se auto possui de forma consciente e estabelece uma relação livre com a totalidade do seu ser¹²⁶.

O ser humano é capaz de reconhecer, até certo ponto, os elementos objetivos da sua história de vida que o condicionam de determinada forma e que são estudados, por exemplo, pelas ciências sociais. No entanto, mesmo que fosse possível a ele unir todos estes elementos, ainda assim o ser humano não se identificaria por completo nessa figura. Ele se apresenta sempre maior, mais amplo, do que a síntese objetiva dos elementos que o constituem. Não dá para dizer de uma vez por todas o que é o ser humano. E até mesmo se ele fizesse tal síntese, esta só seria possível, pois quando ele se “auto explica”, ele está se auto afirmando como o sujeito que realiza isto, e ao fazê-lo ele se experimenta a si mesmo como algo necessariamente prévio e mais primordial do que esta pluralidade¹²⁷.

Esta característica do ser humano de ir além, de ultrapassar os dados objetivos, de compreender realidades como finitas, porque possui uma dimensão mais abrangente do que essas é o que o torna “sujeito”, porque o distingue fundamentalmente da mera objetividade. A experiência da subjetividade no conhecimento se dá porque neste somos postos ante um outro¹²⁸. Tomamos conhecimento que estamos presentes a nós mesmos pelo fato de nos encontrarmos opostos a um outro que é o objeto do nosso conhecimento.

Esta experiência da própria subjetividade não se dá num espaço etéreo, a partir de uma rebuscada reflexão metafísica. Ela se realiza no conhecimento que o ser humano adquire para além de si, no mundo das coisas, “No conhecimento não apenas algo é conhecido, mas o sujeito que

¹²⁶ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p.46.

¹²⁷ Cf. **Ibid.**

¹²⁸ Cf. **Ibid.**

conhece é sempre co apreendido”¹²⁹. Este conhecimento que o sujeito tem de si, não é de modo algum um saber reflexo, como se ele, enquanto sujeito, tivesse se posto como o objeto do seu refletir. Em todo saber reflexo sobre qualquer objeto categorial, acontece também um conhecimento primário, não objetivado do sujeito que conhece¹³⁰.

Conhecer algo a fundo é captar a sua essência, o que nos permite distingui-lo de outros. Significa assim formular uma “definição” (conhecer é perceber a finitude do ente). Ao percebermos algo como finito, já o superamos, já o ultrapassamos. Tal ato de conhecimento só é possível porque nosso intelecto possui uma dimensão maior, mais abrangente, infinita.

Quanto mais respostas encontramos mais este horizonte se amplia¹³¹, é ele que dá os contornos, a identidade de determinado finito, distinguindo-o de outros. Assim a ilimitabilidade positiva do horizonte transcendental do conhecimento humano mostra, a partir de si mesma, a finitude de tudo aquilo que não é capaz de preencher este horizonte. É a própria infinitude do ser, que é a condição de possibilidade da emergência da finitude, do dado, imediatamente, em nossa experiência¹³².

O que nos permite conhecer é este horizonte ilimitado ao qual estamos abertos e no qual transcendemos todas as possíveis realidades categoriais concebíveis¹³³. Por isto temos de admitir que tal horizonte da transcendência humana se encontra presente em todo ato de conhecimento e liberdade.

A relação entre horizonte transcendental e realidades categoriais é uma das grandes riquezas do pensamento de Rahner. O ser humano mergulhado na pluralidade de objetos, ciências, sentimentos de sua vida cotidiana faz uma experiência transcendental. Ele, necessariamente, experimente em si uma dinâmica para algo mais, algo além do categorial, que por outro lado, é o que permite conhecê-los como tais¹³⁴. Isto traz uma contribuição valiosa na medida em que o termo da transcendência humana é identificado com o próprio Deus, pois então, é no mundo, nas coisas, até nas mais “profanas” que se dá uma primeira e atemática experiência de Deus, donde “só

¹²⁹ **Ibid.**, p. 33

¹³⁰ Cf. **Ibid.**, p. 45

¹³¹ Cf. **Ibid.**, p. 47

¹³² MIRANDA, Mario França. **A Igreja numa Sociedade Fragmentada**. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 211-235

¹³³ Cf. **Ibid.**

¹³⁴ Cf. **Ibid.**, p.36

experimentamos de modo não temático este dinamismo divino no trato temático com os seres criados”¹³⁵.

O horizonte para o qual tende a nossa inteligência está presente em todo ato de conhecimento e liberdade numa experiência que se dá nos mesmos moldes da experiência da subjetividade, de maneira aтемática.

Deste modo, num único ato de conhecimento há sempre duas maneiras de conhecer e três realidades conhecidas: Conhecemos o dado objetivo, categorial, através da reflexão temática. Nesta experiência, descobrimo-nos como sujeitos, como aquele em quem está se realizando o conhecer, possibilitado pelo horizonte desta transcendência, que assim como a nossa subjetividade, está presente ao ato de conhecimento de maneira irreflexa.

Há um co experimentar, constitutivo do ser humano que possibilita o conhecimento objetivo. E isso é verdade mesmo quando este mesmo ato de transcendência torna-se o objeto da investigação humana. O que possibilita a objetivação do horizonte é a presença aтемática, transcendental do mesmo horizonte, já que “o ato da transcendência é algo diferente da descrição deste ato; pois esta descrição é devida a uma reflexão sobre este ato, que lhe é sempre posterior e nunca o alcança perfeitamente”¹³⁶.

Esta abertura que possibilita a transcendência do finito não pode se dar a partir do nada, do vazio, visto que não se pode superar o ser, transcendendo-o num dinamismo proporcionado pelo não-ser¹³⁷.

O conhecimento dos seres como finitos, tem como condição de possibilidade a auto transcendência humana em direção não à uma totalidade de objetos concebíveis, o que ainda implicaria uma finitude, embora mais abrangente, mas é possibilitado pelo ser em plenitude, ocorre uma antecipação (*Vorgriff*) em relação ao ser absoluto.

Observe-se que o conhecimento do finito nos faz atingir a realidade de um ser absoluto em si mesmo. Este ser é afirmado na medida em que, somos capazes de reconhecer, e assim, transcender a finitude das realidades categoriais: ou seja, é reconhecendo a finitude dos objetos que chegamos ao ser infinito¹³⁸.

Este vasto horizonte que é condição de possibilidade de todo o conhecer, se está implicado na subjetividade humana, também não pode ser

¹³⁵ *Ibid.*, p. 40-41

¹³⁶ RAHNER, Karl. Conceito de Mistério na Teologia católica in **O Dogma Repensado**. Tradução: Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 163.

¹³⁷ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 89.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*

o próprio ser humano. Todo desejo humano de conhecer implica uma pergunta fundamental pelo ser dos entes. O ser humano quer conhecer justamente porque não é o ser em plenitude, ao perguntar pelo ser de cada coisa, mostra-se como finito, contingente¹³⁹. “Mas, justamente enquanto ele pergunta pelo ser, revela-se como não sendo simplesmente o ser; a questionabilidade implica distância e, portanto, o ente que pergunta não é o ser”¹⁴⁰.

Por isto, apesar de presente ao ser humano, este horizonte não se identifica com ele. O ser humano se compreende como sujeito finito, porém habitado por um desejo infinito, tanto no seu conhecer quanto na sua vontade¹⁴¹. É necessário assumir a contingência e a finitude do nosso próprio ser, embora ao fazê-lo, já as ultrapassamos em direção ao ser em plenitude que não pode ser outro senão Deus¹⁴².

Ao identificarmos o termo da transcendência humana, do horizonte apriorístico de todo conhecimento e liberdade com Deus, é necessário muito cuidado. Em primeiro lugar para respeitarmos o caráter específico da experiência transcendental. Nessa experiência, Deus é o já co-percebido, co-apreendido em todo conhecimento dos entes.

Por isso quando afirmamos Deus como o termo da experiência transcendental, não podemos entender Deus com a densidade de afirmações que seu conceito comporta normalmente, provindas das mais variadas origens. Não podemos pensar nem mesmo em um conceito. O que nós afirmamos com o nome “Deus” é uma realidade já experimentada por nós. Neste nível, a experiência de Deus é atemática, realizada como aquele “para onde” da transcendência humana que possibilita a experiência do próprio sujeito e do conhecimento do categorial¹⁴³.

Não é o ser humano que faz surgir a realidade, mas esta já se encontra dada, por um outro ser, mais pleno e originário que permite ao ser humano, fazendo a experiência dos entes, descobrir-se como sujeito Graças à relação com este ser. Esta relação originária não é de identificação, nem de posse, mas de abertura ilimitada para o ser em plenitude que se evidencia na abertura a todo o ser. Esta abertura ilimitada do ser humano a todo ser como

¹³⁹ Cf. **Ibid.**

¹⁴⁰ **Ibid.**, p. 95.

¹⁴¹ Cf. **Ibid.**

¹⁴² Cf. **Ibid.**, p.97.

¹⁴³ Cf. **Ibid.**, p.98.

momento da sua abertura ao ser absoluto é o que caracteriza segundo Rahner, o ser humano como espírito¹⁴⁴.

Tal dinamismo transcendental verifica-se também na liberdade humana.

3.2.2.

A Liberdade como Processo

Liberdade, numa primeira compreensão, pode parecer a capacidade de escolher entre opções, de se realizar isto ou aquilo. Caracterizaria-se assim uma ação “para fora” de si mesmo, que atinge o sujeito somente a partir das consequências, positivas ou não do uso da sua liberdade. Nessa perspectiva, parece que também há uma multiplicidade de objetos sobre os quais a liberdade se lança¹⁴⁵.

Rahner, no entanto, entende a liberdade, antes de tudo, não só como algo que o sujeito realiza, mas como a capacidade de auto-realização do sujeito, é a liberdade que desencadeia a autodeterminação do sujeito. O objeto da liberdade não é algo exterior ao ser humano, mas o próprio sujeito. É a capacidade que o ser humano tem de dispor de si mesmo como um todo, de uma vez por todas¹⁴⁶.

Todas as realidades categoriais que compõem a vida cotidiana dos seres humanos servem para mediatizar o ser humano finito, no tempo e no espaço, para si mesmo, para o sujeito que tem o poder de decidir sobre si e realizar a si mesmo¹⁴⁷.

Como o ser humano não é o ser por antonomásia, que tem a si mesmo e a toda a realidade à sua disposição, mas é um sujeito finito que se encontra permanentemente diante de Deus, horizonte final da sua transcendência, toda a capacidade de se auto determinar, que é a sua liberdade, se faz diante deste horizonte.

A liberdade não se relaciona com Deus, num campo particular da existência que ganhe o nome de “religião” ou algo assim, a liberdade diz respeito a Deus como parte da sua própria natureza¹⁴⁸.

Mais uma vez chama-se a atenção para não se tomar “Deus” na experiência da liberdade originária, transcendental, como um conceito

¹⁴⁴ Cf. **Ibid.**

¹⁴⁵ Cf. RAHNER, Karl. **Teologia da Liberdade**. São Paulo: Paulinas 1970, p 94

¹⁴⁶ Cf. **Ibid.**, p.104.

¹⁴⁷ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 53.

¹⁴⁸ Cf. Id. **Teologia da Liberdade**. São Paulo: Paulinas, 1970, p.87.

definido. Ele permanece sendo aqui o horizonte último de realização diante do qual o ser humano pode transcender as realidades categoriais, percebendo-as como o “ainda não” da saciedade definitiva do seu desejo. Sendo finitos e reconhecendo finitas as realidades em que vivemos, a ‘realidade absoluta’ é susceptível de ser desejada, escolhida e amada pelo ato da vontade humana.

Esta liberdade, se ocorre no mundo, na existência concreta, na história, é mediada por esta. A história na qual o sujeito vai-se construindo a partir da sua liberdade, não é um simples acúmulo de fatos realizados de forma meramente exterior pelo ser humano, pois “nós não apenas realizamos ações boas ou más, nós nos tornamos bons ou maus”¹⁴⁹. Deve-se compreender a historicidade como uma dimensão pertencente à natureza humana mais básica e como um momento sempre presente na auto transcendência humana¹⁵⁰.

Esta importância fundamental da historicidade para a experiência da transcendência tanto no conhecimento quanto na liberdade, Rahner explica através do conceito de consciência ou conhecimento receptivo: um conhecimento no qual sair de si é e permanece sendo a condição de possibilidade para o retorno a si. O ser humano se descobre como sujeito diante de um objeto diverso de si mesmo. Ao conhecê-lo, o ser humano se percebe diferente de tal objeto que se torna assim, condição de possibilidade para que ele, partindo desse objeto, retorne a si mesmo, descobrindo-se como sujeito.

Deste modo o “retorno a si mesmo” que traz a consciência da própria subjetividade ao ser humano, só é possível porque antes o sujeito aliena-se no objeto, numa realidade categorial distinta de si mesmo¹⁵¹.

Esta consciência receptiva que perfaz o ser humano é necessariamente uma consciência sensível, ou seja, que se encontra a si mesma através da matéria em todas as suas coordenadas espaço temporais, por ente material se entende o objeto sensível externo, o ser humano inclusive, o mundo, as coisas, os fenômenos.

Este encontro com o ente material que alimenta a consciência sensível do ser humano e o faz chegar a si mesmo se dá no mundo, é o próprio mundo, entendido aqui não tanto como o cosmos, mas como a realidade

¹⁴⁹ Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 101.

¹⁵⁰ Cf. **Ibid.**, p. 102.

¹⁵¹ Cf. **Ibid.**, p. 104.

marcada pelo ser humano em seu processo de auto desenvolvimento, a história da humanidade¹⁵².

Isto porque encontrar a si mesmo a partir do ente material significa encontrar-se em algo que, em si mesmo não possui determinação nenhuma é pura possibilidade. Nem todas as inúmeras possibilidades do ser material se realizam e as que o fazem, não se concretizam num único ato.

Por isto, a temporalidade, na qual as possibilidades se realizam, é uma dimensão constitutiva do ente material que por sua vez é inerente ao conhecimento receptivo do ser humano. A história é o emergir das possibilidades dos entes materiais com os quais o sujeito lida e pelas quais ele se conhece a si mesmo¹⁵³.

E esta história é sempre também história da humanidade já que tais possibilidades inerentes ao ente material não se realizam todas em um único sujeito¹⁵⁴. Se a história é a concretização das possibilidades da matéria que compreende a maneira com que o ser humano se auto define em sua liberdade, está claro que este processo não se realiza isoladamente, mas coloca em rede todos os seres humanos, pois as opções de cada um se tornam a “alteridade” a partir da qual o outro ser humano descobre e constrói a sua própria subjetividade. Este é o específico da historicidade humana: estar numa comunidade de pessoas unidas espaço temporalmente. Tempo, mundo e História são mediações do sujeito para si mesmo e para o horizonte da transcendência¹⁵⁵.

O mundo e a história, com sua teia de relações, não são cenários onde nos desenvolvemos como ser humanos, mas elementos fundamentais, sem os quais não é possível nos descobrirmos como sujeito e percebermos o horizonte sempre mais amplo que nos permite conhecer as realidades categorais. “Porque a matéria é um dos nossos componentes essenciais, nós mesmos construímos espaço e tempo como componentes intrínsecos da nossa existência”¹⁵⁶.

Por isto, liberdade transcendental e categorial são dois momentos da liberdade humana¹⁵⁷ em que o ser humano se constrói de forma definitiva em

¹⁵² Cf. *Ibid.*, p. 120.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 124.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 124.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 56.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 55.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 52.

sua liberdade transcendental, por meio das realidades categoriais da sua existência¹⁵⁸.

Isto significa que, qualquer que seja o campo em que a liberdade seja chamada a atuar, estaremos sempre nos auto-definindo diante de Deus. Não há campo neutro, “profano”, na vida humana. Desse modo é impossível, a nível transcendental, não nos ocuparmos com Deus, posto que ele está sempre presente, pois a,

Liberdade com respeito às coisas particulares que encontramos, é também sempre liberdade com respeito ao horizonte, ao plano, ao ‘abismo’ que lhes permite encontrar-nos e se transforma no secreto constituinte da nossa liberdade receptiva¹⁵⁹.

Neste sentido, estamos nos relacionando com Deus, enquanto horizonte último da transcendência, mesmo quando categorialmente negamos sua existência: “Em consequência, há no ato no qual a liberdade diz ‘ não’ uma real e absoluta contradição pelo fato de Deus ser afirmado e rejeitado ao mesmo tempo”¹⁶⁰.

Isto é possível porque esta transcendência para o sempre além presente no ser humano ultrapassa todo o conceito de Deus, enquanto todo conceito é necessariamente finito, “delimitado”, assim todo discurso sobre Deus não pode ser mais que um balbuciar, só se podendo falar dele de maneira indireta¹⁶¹, porque nossos conceitos nunca esgotam a experiência transcendental originária. Nem mesmo quando esta experiência se torna nosso objeto de reflexão. Tal experiência continua sendo mais rica e plena¹⁶² do que o seu saber reflexo posterior.

3.3.3.

O Ser Humano aberto ao Mistério

Por isto, há de se ter muito cuidado quando se afirma, e, logicamente é preciso fazê-lo, que Deus é o termo para o qual tende o ser humano em sua inteligência e liberdade.

¹⁵⁸ Cf. Id. **Teologia da Liberdade**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 93.

¹⁵⁹ **Ibid.**

¹⁶⁰ Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 114.

¹⁶¹ Cf. **Ibid.**, p. 65-66.

¹⁶² Cf. Id. **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p 90.

Sendo apenas co-apreendido, co-percebido na atuação volitiva e do intelecto humano, tal horizonte que capacita o ser humano em sua subjetividade é chamado, por Rahner, de “Mistério”¹⁶³.

Este termo na teologia de Rahner ganha uma acepção bem distinta das compreensões que usualmente se tem dele. Mistério não é uma ignorância provisória de algo que não se possa penetrar. Nem se refere a certas realidades que em determinado momento são impossíveis de ser verificadas.

A compreensão rahneriana de “Mistério” é inovadora para a própria teologia. Na época do nosso autor se afirmava que havia vários mistérios, realidades divinas que não seriam acessíveis à razão humana, por causa da nossa condição de *homo viator*, de peregrinos sobre a Terra¹⁶⁴.

Definindo Mistério como algo inacessível à razão, a teologia fazia desta o critério último para a definição de mistério. Basicamente a mesma posição presente na Modernidade. A contribuição de Rahner, de acordo com a sua reflexão transcendental, é que o que possibilita à razão ser ela mesma, o que lhe permite conhecer e desbravar o mundo das realidades categoriais é o Mistério, já que este capacita a razão para a auto transcendência, pois “todo entendimento claro está fundamentado na obscuridade de Deus”¹⁶⁵. Dessa forma de “conceito-limite” na Teologia, Rahner transforma o mistério em “conceito-básico”, originário, libertando-o do tribunal da razão como instância absoluta da realidade.

Deste modo, a razão se descobre possibilitada por aquilo que parecia contradizer o seu ideal. Ela é a faculdade da clareza, do conhecimento, que permite ao ser humano manipular as realidades categoriais, mas é dessa forma, Graças àquela realidade absoluta, que não tem nome, que não pode ser delimitada, que,

Não permite que dele se disponha, mas que é a instância infinita e muda que dispõe de nós no momento e todas as vezes que começamos a dispor de alguma coisa¹⁶⁶.

Esta indisponibilidade em relação ao Mistério que abarca toda a vida do ser humano torna-se perceptível quando certas realidades criadas, momentos históricos ou situações existenciais o atingem provocando-lhe a experiência

¹⁶³ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 68.

¹⁶⁴ Cf. Id. Conceito de Mistério na Teologia Católica in **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p.160.

¹⁶⁵ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 37.

¹⁶⁶ Id. Conceito de Mistério na Teologia Católica in **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 181.

da contingência. Nesses momentos especiais, principalmente diante da morte, o ser humano experimenta a fugacidade das coisas à sua volta, das realidades categoriais e de si mesmo. Somente assumindo a própria finitude o ser humano encontra um caminho para o Absoluto¹⁶⁷.

O ser humano verdadeiramente sábio entende que todo o conquistado, o compreendido não é mais do que uma minúscula ilha num oceano imenso da realidade inexplorada¹⁶⁸.

Tudo isto exige do ser humano uma atitude que brote do seu centro mais íntimo. Aceitar a própria contingência e a de todas as coisas, compreender que se está, em todo ato humano, diante de um mistério inabarcável, não é apenas uma atitude intelectual, mas solicita também a liberdade do ser humano. Por isso, diz Rahner, na medida em que essa transcendência solicita a liberdade e o amor, tal Mistério, horizonte desta transcendência pode ser chamado de sagrado¹⁶⁹. Desse modo, Rahner denomina tal termo da transcendência humana de “Mistério Santo”. “As duas palavras ‘Mistério Santo’... expressam igualmente a transcendência tanto do conhecimento e liberdade, quanto a do amor”¹⁷⁰.

Por ser algo que o solicita por inteiro, em sua inteligência, liberdade e amor, tal horizonte da transcendência pode ser aceito ou negado pelo ser humano. A transcendência que habita o ser humano é o fundamento de sua liberdade, ao mesmo tempo que uma questão colocada à sua liberdade.

Negar o termo final da transcendência é possível ao ser humano porque este pode “desinteressar-se por algo e simplesmente abandoná-lo, ainda que tal realidade faça parte dele mesmo”¹⁷¹. Rahner sistematiza três tipos de negação à experiência transcendental¹⁷²:

1. Como o tomar consciência do Mistério que abarca a vida humana se faz a partir da experiência de contingência de si mesmo e das coisas, e exige um “retorno a si”, uma volta da pessoa à sua subjetividade, muitas vezes é mais fácil se ocupar das coisas “urgentes”, lançar-se e perder-se nas tarefas categoriais, numa espécie de ativismo que impede qualquer reflexão mais existencial. Parece não ser importante perguntar-se pelo fundamental num

¹⁶⁷ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 81.

¹⁶⁸ Cf. Id. Conceito de Mistério na Teologia Católica in **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 189.

¹⁶⁹ Cf. **Ibid.**, p. 182.

¹⁷⁰ Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 81.

¹⁷¹ **Ibid.**, p. 43.

¹⁷² Cf. **Ibid.**, p. 47.

mundo de realidades urgentes, há muito que se fazer e tudo é muito interessante e importante.

2. A segunda forma, chega a admitir que do mundo das coisas categoriais emerge a questão pelo todo, pelo sentido da realidade. Admite a pergunta, mas nega que qualquer resposta seja possível. É necessário conviver com tal questão em silêncio e dotado de certo cepticismo.

3. Há ainda a postura que procura acreditar, não sem um inadmitido desespero, que esta pergunta não é central, não faz sentido e o melhor é simplesmente suprimi-la.

Aceitar o Mistério significa compreender que a vida humana está permanentemente diante dele em todas as ações, das mais extraordinárias às mais cotidianas. É tomar consciência que a tudo dominamos, mas não à condição de possibilidade que nos permite o domínio, aceitar o Mistério não é possuí-lo, mas deixar-se possuir por ele¹⁷³.

Momento em que pode se dar este abandono de forma especial é na morte. Ali, não há mais apoios, ilusões onde o ser humano possa se agarrar. A pessoa está inteiramente só, lhe resta somente entregar-se confiante ao Mistério último¹⁷⁴. Por isto, a morte não é somente algo que se sofre passivamente, mas há uma dimensão ativa, de entrega pessoal.

Isto significa, existencialmente, que aceitar a transcendência humana ao Mistério santo, é abandonar-se, sem reservas nem condições, é entregar-se confiante¹⁷⁵. Por isto a aceitação do Mistério é um ato de adoração, de fé, aqui entendida não como o consentimento da inteligência a doutrinas reveladas, mas como opção existencial, um modo de relacionar-se com a realidade, abandonando-se a ela em total disponibilidade e esperança, e até o final entrega radical de toda a pessoa.

Rahner não aplica de imediato, ao Mistério Santo, o conceito “Deus”. Isto poderia ameaçar a originalidade da primeira experiência humana, transcendental que se faz de Deus, pois, como condição de possibilidade para o conhecimento de todos os objetos, o horizonte da transcendência não pode ser confundido ele mesmo, com um objeto, um conceito definido. Em tal experiência se dá um “saber anônimo de Deus”. Este é co-afirmado, mas nunca representado na experiência original da transcendência¹⁷⁶.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, 198

¹⁷⁴ Cf. FRANÇA, Mario Miranda. **Karl Rahner: Da experiência de Deus à Teologia**. Ed. Loyola: São Paulo, 2005, p 18.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁷⁶ Cf. RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 85.

Deste modo, podem-se afirmar duas maneiras de se relacionar com Deus: quando se responde à Revelação que ele faz de si mesmo ao ser humano na história e uma relação *a priori*, na própria dinâmica da natureza humana, enquanto este vem co afirmado transcendentemente em cada ato de conhecimento e liberdade. Esta relação transcendental nos alerta para que, mesmo acolhendo a Deus na Revelação, não façamos dele uma realidade situada no mundo, que exista entre as realidades categoriais, um entre outros objetos.

Isto porque o ato da transcendência é diferente da descrição posterior deste ato que nunca o alcança perfeitamente. Por isto não se pode aplicar simplesmente a palavra “Deus” ao termo da transcendência sem o perigo de um mal entendido, confundindo o conteúdo já objetivado deste com o tipo de experiência transcendental que se quer de fato chamar a atenção¹⁷⁷.

A experiência transcendental não pressupõe um claro conceito de Deus. O dinamismo da subjetividade humana, em sua inteligência e liberdade, é a fonte originária de tal conceito, é a partir da experiência transcendental que se pode formulá-lo e expressá-lo, de maneira autêntica¹⁷⁸.

Com isso, não se está afirmando que o que conhecemos de Deus pode ser colhido totalmente da experiência transcendental, o que anularia o valor da Revelação. Mas, quando esta acontece se dirige a um sujeito que já se encontra envolvido pelo Mistério da realidade que doravante se dará a conhecer.

Esta distinção da experiência transcendental de Deus e seu conceito categorial, abre uma nova perspectiva para a negação de Deus. Sem tal distinção, Deus parece ser uma realidade categorial, suprema, excelsa, mas, de fato, apenas um aspecto do mundo, “um membro de toda a realidade”¹⁷⁹.

No entanto, se assim fosse, onde encontrá-lo num mundo que não é mais habitado por prodígios e acontecimentos estupendos os quais só um poder e sabedoria divinos poderiam explicar? A fé não pode ignorar a realidade, de que a palavra “Deus” não vem tão prontamente aos nossos lábios nos dias de hoje¹⁸⁰.

Muitos considerados “ateus” assim o são porque não podem enxergar claramente a presença e ação de um Deus que não seja outra coisa que não

¹⁷⁷ Cf. Id. Conceito de Mistério na Teologia Católica in **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 177

¹⁷⁸ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 85

¹⁷⁹ Cf. Ibid.,

¹⁸⁰ Cf. Id. **Do you believe in God?** Tradução Richard Satrachan. Toronto: Editora Paulist. 1969, p 102.

um aspecto do mundo. Não se pode aplicar tal termo tão prontamente a estes que desta maneira parecem negar Deus. Tal negação se dirige ao Deus conceitual, totalmente exterior e objetivado, talvez até mesmo se dirija a uma imagem desfigurada de Deus, pois só “quando se remete a este Mistério Santo deixa o conceito de Deus de ser um ídolo”¹⁸¹.

Porém se este mesmo ser humano aceita a sua própria contingência assim como a de todas as coisas e se experimenta diante do Absoluto, que dá sentido à realidade ainda que o designe por outro nome, ou mesmo o deixe anônimo, se ele ama com absoluta responsabilidade, serve ao ser humano e aceita a desilusão de sua própria existência, com uma última esperança neste sentido misterioso da vida que ainda não compreendeu não se pode afirmar que ele rejeite a presença de Deus que lhe é oferecida a nível transcendental¹⁸².

Mesmo no ateísmo “pós-moderno” que não é de cunho humanista, nem pretende devolver ao ser humano algo que a fé em Deus lhe tenha surrupiado da sua dignidade, mas professa simplesmente o niilismo pode-se enxergar uma crítica ao conceito de Deus¹⁸³.

A ausência total de um absoluto que oriente a vida humana, o não envolvimento em grandes causas, a percepção da realidade vista como fragmentária e relativa, parece poder assegurar ao ser humano uma liberdade de opção que precisa ser defendida contra os sistemas exteriores, inclusive religiosos¹⁸⁴.

Compreender que Deus não é uma instância exterior ao ser humano, mas que o capacita a ser ele mesmo, que Graça e liberdade não são opostas, poderia proporcionar uma abertura ao diálogo. Quanto mais as criaturas pertencem a Deus, mais livres elas se tornam¹⁸⁵, a independência do ser humano cresce em direta proporção, e não inversão, à sua dependência de Deus. Isto porque não há uma oposição entre a criação e a redenção, a segunda é a plenitude da primeira.

A consideração de Deus como o termo da transcendência humana, o Mistério Santo, também ilumina porque a simples pertença a um cristianismo explícito, reflexo e institucional pode ser, na verdade uma forma sublimada de

¹⁸¹ FRANÇA, Mario Miranda. **Karl Rahner: Da experiência de Deus à Teologia**. Ed. Loyola: São Paulo, 2005, p. 13.

¹⁸² Cf. RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 89.

¹⁸³ Cf. **Ibid.**, p. 90.

¹⁸⁴ Cf. **Ibid.**

¹⁸⁵ Cf. Id. **Do you believe in God?** Tradução Richard Satrachan. Toronto: Editora Paulist. 1969, p. 12.

idolatria. É possível que o ser humano que crê em Deus, viva num plano transcendental um egoísmo tão absoluto que chegue a negar a profissão de fé que faz categorialmente. A religião deve levar o ser humano a um confiante e amoroso abandono, a uma entrega de sua liberdade, da autoconstrução de si mesmo, ao Mistério Santo e isto deve enraizar-se em todas as dimensões da sua existência¹⁸⁶.

Mesmo sem desenvolver todo o tema e as suas implicações no próprio pensamento de Rahner e da teologia em geral, notamos como esta perspectiva da liberdade humana que tem a Deus como seu horizonte último, ao qual se co experimenta mediado pelas realidades categoriais, oferece uma interessante compreensão para a difícil questão das consequências do pecado original para a humanidade.

O ser humano existe numa posição paradoxal: ao mesmo tempo em que ele é o ser do Mistério não abarcável, na mesma dinâmica que se realiza diante da infinitude do horizonte da sua transcendência, ele se encontra condicionado, limitado pelo categorial que constitui a sua realidade e que entra como elemento na dinâmica da auto transcendência. Estar situado entre o finito da sua condição humana, histórica e o infinito do horizonte da sua transcendência em inteligência e liberdade é o que constitui o ser humano¹⁸⁷.

A realidade categorial que se coloca como mediação para a experiência de Deus é o mundo da sociedade humana, da história das relações. Por isto mesmo, em seu conhecimento e em sua liberdade, o ser humano já encontra uma história prévia de liberdades que foram se definindo e que ao se realizarem de determinada forma e não de outra possível, estabeleceram os pré-condicionamentos que serão postos ante a liberdade de outros seres humanos, a liberdade de cada um é solidária com a liberdade de todos.

Como o ser humano exerce a sua liberdade sempre diante de Deus e tal capacidade de auto definir-se está sempre em relação a ele, mesmo naquilo que, aparentemente há de mais “profano”, a configuração que o mundo das relações assume, se encontra também numa posição diante do Mistério de Deus, que pode facilitá-la, iluminando a mediação para tal realidade suprema ou dificultá-la, obscurecendo-a¹⁸⁸.

Esta dificuldade não diz respeito de maneira direta à Revelação, ao conteúdo desta. Está se tratando da experiência mais básica, a mais

¹⁸⁶ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 95.

¹⁸⁷ Cf. **Ibid.**, p. 57.

¹⁸⁸ Cf. **Ibid.**, p. 123.

originária de Deus, a que se realiza a partir do dinamismo transcendental do ser humano.

Mas justamente nos dias de hoje, é o que se precisa assegurar, já que tal experiência nos coloca à espera, na expectativa de uma possível Revelação deste Mistério que não nos é estranho, nem distante, mas a realidade com a qual lidamos no dia a dia. A experiência de Deus a nível transcendental o tira de um âmbito meramente exterior à vida humana e coloca Deus como questão inalienável, o que em consequência, possibilita uma nova percepção da Revelação.

O problema é que exercemos a nossa liberdade, construímos a nossa vida num mundo já estruturado sobre a culpa de outros¹⁸⁹. Se o ser humano faz a experiência da sua própria culpa, dos erros que ao longo da sua vida vai cometendo e que trazem consequências para a sua história, é claro que ele compreenda que também os outros seres humanos fazem, e que antes dele, fizeram, tal experiência¹⁹⁰.

Isto se torna mais doloroso na medida em que a história é dinâmica, ou seja, nenhum ser humano pode experimentar o que realmente está fazendo da sua própria existência de maneira definitiva e absolutamente certa. Ainda que haja parâmetros ninguém pode alcançar todas as possíveis consequências das suas ações para a sua própria vida e para a de outros, nem compreender totalmente de onde elas surgiram ou discernir, por completo, a integridade da intenção que as motivou¹⁹¹.

A afirmação cristã sobre o pecado, parte da experiência que se faz da realidade e da experiência da bondade de Deus. Como harmonizar as duas senão postulando que tal experiência do pecado se deve à uma opção, à uma maneira de auto definir-se diante de Deus do próprio ser humano? E, depois, que tal opção se expande e se estrutura no mundo tornando mais difícil a mediação para o Mistério de Deus? Deste modo, a afirmação propriamente cristã (sobre o pecado original) é uma interpretação radical desse estado de coisas, objeto de nossa experiência corrente.

Tal afirmação radical significa que a situação de determinação pela culpa em que exercemos nossa liberdade é universal, permanente e, por isto, mesmo, original¹⁹². A isto que se poderia chamar de pessimismo cristão, corresponde uma atitude lúcida de compreensão da realidade humana que

¹⁸⁹ Cf. **Ibid.**, p. 122.

¹⁹⁰ Cf. **Ibid.**, p. 123.

¹⁹¹ Cf. **Ibid.**, p. 114.

¹⁹² Cf. **Ibid.**

não se deixa seduzir pela perspectiva, surgida de tempos em tempos, sob diferentes matizes, de que seja possível uma humanidade sem mazelas num futuro porvir intra mundano¹⁹³. Ainda que se tenha que lutar por isto, evitando a tentação de refugiar-se no futuro paraíso¹⁹⁴.

3.3.

A Experiência da Graça

O ser humano é o ser do Mistério, tem que se haver com ele em todas as instâncias da sua vida. Este dado da abertura apriorística do ser humano ao Mistério inscrito na existência de todo ser humano, faz com que este esteja sempre à disposição do horizonte último e indisponível da sua transcendência.

O cristianismo afirma que tal Mistério não ficou mudo, nem permaneceu distante, mas se deu, em amor, ao ser humano. A auto comunicação divina realiza a abertura transcendental humana, pois significa a aproximação real daquele para o qual se orienta toda a vida humana no conhecimento e na liberdade.

Rahner entende a auto comunicação divina como um acontecimento, não uma mera comunicação de verdades.

O ponto objetivo marcado na história da humanidade, do aparecimento irrevogável de tal auto comunicação é o que a teologia denomina de “União Hipostática”. Através da chamada “Cristologia Transcendental”, nosso autor estabelece quais são as bases de compreensão deste mistério de tal modo que ele se torne acessível aos seres humanos de hoje.

O segundo modo em que se dá no imediato divino é subjetiva, acontece no interior de cada existência humana: a Graça. Esta, a partir de Jesus Cristo, é uma oferta permanente de Deus que quer que todos os seres humanos se salvem. Rahner afirma que esta Graça não age só nos limites visíveis do cristianismo institucional, mas há a possibilidade real de cada ser humano acolhê-la em sua liberdade, ainda que não a assuma a nível temático, reflexo.

O Mistério santo, fonte e termo da transcendência humana, poderia se constituir apenas em uma realidade acessível só em termos filosóficos, caso tivesse decidido permanecer em silêncio eterno. No entanto, ele quis dar-se aos seres humanos, desejou que estes o conhecessem.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 113.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 114.

Através da Revelação, este Mistério inefável, que chamamos “Deus”, irrompe numa proximidade absoluta¹⁹⁵ na história humana. Não que a revelação torne inválida a compreensão de Deus como Mistério. Ele permanece sendo não abarcável mesmo dando-se a conhecer, continua sendo inesgotável, revela-se “como o absoluto Mistério sagrado em si mesmo”¹⁹⁶.

Só que de Mistério distante, torna-se o Mistério próximo. A Graça da auto comunicação divina não significa, portanto, a supressão do caráter misterioso do horizonte último da transcendência humana. A auto comunicação divina nos permite a proximidade absoluta ao Mistério que permanece inesgotável ao ser humano¹⁹⁷.

Este aproximar-se do Mistério sagrado em relação aos seres humanos não se realiza através de uma quantidade arbitrária de verdades sobre si que Deus dê a conhecer.

Revelação designa um diálogo histórico entre Deus e o ser humano no qual se dá um acontecimento, que é transmitido a todos¹⁹⁸. Este acontecimento é a auto doação divina ao ser humano. Na Revelação não nos é comunicado algo sobre Deus, mas este mesmo se auto comunica a nós no amor divinizante que é ele mesmo¹⁹⁹.

Este acontecimento, a auto comunicação divina no amor, se desenvolve progressivamente rumo à uma plenitude que é incapaz de ser superada e que constitui a sua conclusão²⁰⁰.

Tal acontecimento insuperável, em que o diálogo entre Deus e ser humano atinge a sua plenitude, e que se constitui no termo quantitativo insuperável da Revelação traduz-se no conceito de “salvação”.

Esta, logicamente, tem que dizer respeito a algo fundamental no ser humano, sem o qual, seria uma questão supérflua, não se constituindo em algo inalienável e definitivo como afirma a fé cristã.

¹⁹⁵ Cf. RAHNER, Karl. **Conceito de Mistério na Teologia Católica** in **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 207.

¹⁹⁶ **Ibid.**

¹⁹⁷ Cf. **Ibid.**, p. 186.

¹⁹⁸ Cf. Id. **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 69.

¹⁹⁹ Cf. Id. **Nature and Grace**. Tradução: Dinah Whorton. Nova Iorque: Sheed and Yard, 1964, p. 128

²⁰⁰ Cf. Id. **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 69.

3.3.1.

O Cristocentrismo da Criação

Isto parece colocar um problema com relação à identificação do “evento Cristo” com a salvação. Pode um evento situado em coordenadas espaço temporais constituir-se em algo de imprescindível e definitivo, que traga plenitude ao ser humano?

Para responder a esta questão, antes de tudo é preciso compreender que espaço e tempo, poderíamos também dizer o mundo, o cosmos não é o ambiente neutro onde se desenvolve a salvação. Tampouco a história da humanidade é um emaranhado de acontecimentos realizados por inúmeras e diversas motivações, dentre as quais se encontram as de vertente religiosa.

Toda a realidade está referida à salvação porque toda ela deve ser compreendida em sua gênese e em seu destino mais sublime, a partir da vontade salvífica universal de Deus. É esta a força motriz, a linha mestra que motiva o próprio surgimento da realidade. Rahner mostra isto através do conceito “Cristocentrismo da criação”, há uma intenção salvífica primeira que faz surgir a realidade, que a cria²⁰¹.

Ao criar, Deus produz uma realidade distinta de si mesmo que é o pressuposto necessário para que ele se comunique a esta mesma realidade, auto doando-se a ela no amor²⁰².

Deste modo, o momento da criação não é senão uma etapa prévia para a auto comunicação de Deus, que se realiza plenamente, no momento em que esta mesma criação é assumida por ele como uma realidade sua, na encarnação do Logos²⁰³.

Poder-se-ia objetar com relação a esta unidade estreita de criação e salvação que esta última aconteceu por causa do pecado. Sem entrar em todas as considerações que tal postura implica, dizemos que, de fato, assim o foi, porque esta realidade criada foi atingida pelo pecado. No entanto não se pode redenção, da auto comunicação divina no amor, que para poder se dar ao ser humano e fazê-lo de forma irrevogável, por meio do Verbo, cria²⁰⁴.

Uma contribuição original de Rahner para se compreender esta questão está no artigo “A Cristologia dentro de uma visão evolutiva do mundo”. Nele,

²⁰¹ Cf. MIRANDA, Mario França. **O Mistério de Deus em nossas Vidas**. São Paulo: Loyola. 2º ed. 1999, p 125.

²⁰² Cf. Rahner, Karl. **Missão e Graça**. Petrópolis: Vozes, vol. 1, 1964.p. 57.

²⁰³ Cf. **Ibid.**, p. 61.

²⁰⁴ Cf. **Ibid.**, p. 62.

nosso autor se propõe a refletir como podem o anunciado da encarnação do Verbo e o da evolução dos cosmos serem coordenados numa única percepção da realidade²⁰⁵.

Sem descer a pormenores científicos, que não é a função do teólogo, Rahner entende a dinâmica evolutiva como auto transcendência para o sempre mais, como o devir que se supera constantemente em direção à uma maior plenitude de ser²⁰⁶.

Esta transcendência presente no mundo, na matéria não se define simplesmente, como um aperfeiçoamento do mesmo, mas abarca um tornar-se outro, mais alto, mais potente, mais perfeito que incorpora o que de positivo existia no estágio anterior do ente.

Estando presente na matéria, esta dinâmica que leva o ente a galgar patamares sempre mais complexos de existência se deve à plenitude total do ser, pois a auto transcendência se dá sempre à procura de uma maior plenitude.

Tal plenitude do ser não pode estar no próprio ente, não é possível que seja algo constitutivo da matéria, pois se assim fosse, não haveria transcendência já que a realidade que a motiva já estaria dada com o ente²⁰⁷.

Esta auto transcendência da matéria chega ao espírito. Não que este seja produzido pela matéria como uma conseqüência natural em determinado estágio da evolução. No entanto, na sua abertura para o sempre mais, a matéria encontra a realização desta dinâmica que a impregna na união com o espírito, de tal modo que há uma unidade perfeita, ambos estão sob o influxo da auto transcendência para a plenitude do ser²⁰⁸.

O que a reflexão sobre a dinâmica de transcendência do cosmos traz de novo à relação entre matéria e espírito é a possibilidade de superação de uma visão dualista, de origem grega, mas que não deixou de influenciar o próprio cristianismo. Tal visão propõe uma união moral, fraca, de justaposição entre estas duas instâncias da realidade.

A matéria, Graças à força de atração exercida pela plenitude do ser, encontra-se a si mesma numa realidade que não produziu, o espírito, mas a qual condiz com a dinâmica na qual está inserida.

Deste modo, pode-se considerar uma história uma a da matéria, a da vida e a do ser humano, unidade que logicamente pressupõe diferenças

²⁰⁵ Cf. **Ibid.**

²⁰⁶ Cf. **Ibid.**, p. 95.

²⁰⁷ Cf. **Ibid.**, p. 96.

²⁰⁸ Cf. **Ibid.**, p. 98-100.

essenciais²⁰⁹. Podemos afirmar que “a história natural evolui em direção ao ser humano, continua nele a *sua* história, é conservada e superada nele e chega, por isso, com e na história do espírito do ser humano, à sua própria meta”²¹⁰.

Tal meta da matéria é atingida no espírito não enquanto plenitude totalmente realizada. A transcendência da matéria é incorporada à auto transcendência do espírito humano em direção ao Mistério, faz parte agora da abertura ao horizonte último da transcendência que caracteriza o ser humano.

Por isto um evento que diga respeito ao ser humano em sua abertura para o Mistério inclui toda a realidade material, assim como toda a história, pois ambas se desenvolvem como realidades diversas, mas segundo o mesmo princípio de auto transcendência. A meta do mundo, que se realiza no ser humano, é a auto comunicação que Deus lhe faz na Revelação²¹¹.

O ponto máximo de tal Revelação coincide com a realização plena da abertura transcendental, de tal modo que esta auto transcendência do espírito presente essencialmente em todos os seres humanos atinge a sua meta desejada, mas imprópria por si mesma, na união plena com o Mistério para o qual se encontra sempre aberta. Por isto, este evento tornar-se insuperável para toda a humanidade, pois se constitui na realização superabundante e totalmente gratuita da natureza humana em sua transcendência. A este evento dá-se o nome de “União Hipostática”.

Contextualizando desta maneira a verdade de fé da união hipostática, Rahner faz desaparecer qualquer vestígio mitológico na sua compreensão. Há uma base antropológica para a encarnação do Verbo, esta não é uma possibilidade entre outras tantas acidentais, mas a principal possibilidade do ser humano, pela abertura transcendental que o constitui.

Deste modo a união hipostática não é algo de estranho à nossa realidade humana, é a plena realização desta. Impensável por nós, indevida, mas não menos desejada já que tudo o que somos, em nossa inteligência e vontade, se encontra diante deste Mistério que assumiu o ser humano de forma definitiva. O ser humano é, assim, “possível receptor desta auto comunicação divina e esta capacidade constitui a sua identidade mais profunda”²¹².

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 98

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 100

²¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 108

²¹² MIRANDA, Mario França. **A Igreja numa Sociedade Fragmentada**, São Paulo: Ed. Loyola, 2006, p. 211-235.

A própria criação do ser humano tem como chave de leitura, deste modo, o desígnio salvífico de Deus, o seu desejo de auto comunicar-se. Ao criar, Deus faz surgir o outro, o diferente de si mesmo e ao criar o ser humano, chama à existência uma alteridade aberta à sua Palavra, capaz de acolher a sua auto expressão, o seu Logos por meio da dinâmica transcendental.

A humanidade é a possibilidade de auto-expressão do Logos que se realizou de maneira definitiva na natureza humana de Jesus. É esta a motivação originária, “mais original que a própria criação”²¹³, para o surgimento do ser humano, a auto expressão divina no Logos encarnado. A criação do ser humano é a gramática que fornece os elementos necessários para o Verbo divino se comunicar como suprema manifestação de Deus.

Por isto mesmo é, em Cristo que o ser humano pode se compreender radicalmente já que a cristologia é o início e fim da antropologia²¹⁴, ou “a repetição mais radical e super eminente da antropologia teológica”. Não que uma se reduza à outra, ou a Cristologia seja totalmente dedutível da antropologia, o que anularia o fator inédito e gratuito da Revelação.

A Cristologia transcendental não começa na ignorância total da pessoa de Cristo e extrai da abertura transcendental a imagem perfeita do que ele é enquanto salvador. Ela surge depois e por causa do encontro histórico com Jesus Cristo²¹⁵.

A União Hipostática que ilumina a natureza humana revelando-a ao próprio ser humano já aconteceu na história e é, a partir do fato ocorrido, que Rahner quer desfazer qualquer interpretação mitológica dele. Não é interesse do autor descrever inteiramente o evento Cristo, mas assegurar que ele é crível ao ser humano de todos os tempos.

3.3.2.

A Salvação de Jesus Cristo

Não se pode deduzir de uma metafísica antropológica que esteja à serviço de uma cristologia transcendental o dado concreto da encarnação do Logos. Esta é sempre um milagre inesperado, uma ação gratuita de Deus²¹⁶.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p. 18.

²¹⁴ Id. *O Mistério de Deus em nossas vidas*. São Paulo: Editora Loyola. 2º ed., 1999, p 123.

²¹⁵ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus, 2004, p.61.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 222.

Mas é necessário que tal milagre continue comunicando-se de maneira crível aos seres humanos.

Esta é a tarefa da Cristologia transcendental, mostrar a possibilidade de identificar um ser humano da nossa história com esta oferta de salvação absoluta da parte de Deus, tentar estabelecer seus pontos de referência fundamentais na existência do ser humano.

Isto garante que o Mistério da vida de Jesus não fique esquecido no passado, como o de uma personagem histórica, mas continue tendo valor salvífico para o ser humano hodierno. A Cristologia transcendental não é uma cristologia narrativa, não oferece um retrato bíblico de Jesus, mas constitui-se num método de leitura, num artifício metodológico para que o retrato bíblico de Jesus mantenha sempre a sua atualidade.

Para isto, é necessário que a cristologia *a posteriori* sobre Jesus de Nazaré, todas as afirmações dogmáticas a respeito da sua pessoa, a própria afirmação central da sua divindade estejam alicerçadas sobre uma base anterior. Esta base sobre a qual a verdade dogmática sobre Jesus deve ser construída é uma cristologia *a priori*, existencial, sobre a possibilidade de um Homem-Deus, de um salvador absoluto que seja o marco definitivo no processo de Revelação que Deus mesmo realiza.

Para cumprir esta tarefa, a cristologia transcendental, segundo Rahner, deve passar por estes momentos²¹⁷: O primeiro é a compreensão do ser humano como alguém que, em seus dinamismos mais vitais, encontra-se totalmente referido ao Mistério que abarca e ultrapassa a realidade.

O segundo passo é mostrar o ser humano como aquele que espera corajosamente que este Mistério inefável não seja a penas o horizonte último da realidade, a aspiração sempre presente, mas também sempre distante. Tal esperança confere a audácia ao ser humano de desejar que o horizonte último da sua transcendência se comunique ao homem como plenitude, como satisfação abundante do grito mais alto pelo sentido da existência presente no ser humano. Já esta esperança de um possível aproximar-se do Mistério é suscitada por Deus como uma preparação para a sua auto comunicação²¹⁸.

Esta auto comunicação, afirma o terceiro passo, deve se dar de acordo com o dinamismo transcendental do espírito. Tem que, portanto, se realizar a nível categorial. Isto situa tal iniciativa de Deus na realidade humana ordinária. É na história que se pode colher o cumprimento de tal esperança.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 224.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 224-225.

Na experiência transcendental primordial é no encontro com o categorial que se co-percebe o horizonte transcendental do espírito. Na auto comunicação divina é também no categorial que se realiza tal encontro. Porém este não nos remete ao Mistério enquanto realidade distante, mas tal Mistério se revela a si mesmo, como realidade próxima, mediatizado no tempo e no espaço, expresso de forma categorial, mas sem tornar-se uma delas, um ídolo²¹⁹.

Por isto, o ser humano deve procurar na história o cumprimento do seu desejo, da sua esperança, da promessa de Deus. Isto poderia se dar de uma maneira total, definitiva que seria a realização plena e insuperável desta auto comunicação, o que corresponderia à presença totalmente realizada do “Reino de Deus” neste mundo.

No entanto, esta ainda não é a situação em que vivem os seres humanos. É preciso, portanto, perceber no interior da história, que continua a desenvolver-se, um momento onde tal auto comunicação divina tenha se apresentado de forma insuperável e plena, ainda que não corresponda ao fim da história²²⁰.

Este evento da auto comunicação divina que se realiza no interior da história só pode ser um ser humano. Um sujeito que abrace a morte, renunciando totalmente a seu futuro intra mundano, em plena aceitação e por outro lado, que seja aceito, acolhido por Deus em sua total disponibilidade a ele²²¹.

Esta oferta livre que Deus faz de si mesmo ao ser humano só pode se considerar realizada e definitiva quando corresponde à uma aceitação radical da mesma por parte do ser humano, só assim pode-se falar de salvação²²². E é por isto que a vida deste ser humano que assume a própria morte para se manter fiel a esta Revelação divina, mostrando uma acolhida total desta, pode ter para todo ser humano um significado exemplar, pode ser um “salvador absoluto”²²³. Nele está, portanto, a plena oferta que Deus faz de si mesmo à toda humanidade e a total aceitação desta por parte do ser humano, por isso este evento é irrevogável e definitivo.

²¹⁹ Cf. **ibid.**, p. 225

²²⁰ Cf. **ibid.**, p. 226

²²¹ Rahner mostra como tal acolhimento da morte do salvador absoluto por parte de Deus, manifesta-se historicamente, através da ressurreição. (Cf. **Id. Foundations of Christian Faith**, Tradução: William Dych. Nova Iorque: Crossroad, 2002, p. 279ss)

²²² Cf. **ibid.**

²²³ Rahner, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. Paulus: São Paulo, 2004, p. 226.

Logicamente, se a noção de salvador absoluto pode ser deduzida da Cristologia transcendental a identificação deste com Jesus de Nazaré só pode se realizar mediante o encontro com este, sendo impossível qualquer dedução a priori. Neste sentido, a noção de salvador absoluto serve para nos ajudar a colocar a pergunta sobre de que maneira a afirmação de fé sobre Jesus Cristo como salvador pode ser compreendida de forma autêntica e razoável pelos seres humanos²²⁴.

3.3.3.

A Auto Comunicação Divina na Graça

Rahner entende a união hipostática e a realidade da Graça, incluída a plenitude desta, a visão beatífica, a glória, como momentos distintos, porém unidos de uma única dinâmica divina.

Deus quer revelar-se. De Mistério Santo, sempre implicado na vida humana, mas sob o modo de distância, apenas co-apreendido pelo ser humano, ele quer tornar-se o Mistério radicalmente próximo²²⁵.

Para tal, ele cria o mundo e o ser humano, pois auto comunicar-se exige um distinto. O Ser humano surge, desta forma, como a possibilidade da auto comunicação divina, como abertura para a proximidade do Mistério. E é justamente este aproximar-se de Deus em relação ao ser humano, esta auto comunicação divina no amor que é denominado “Graça”²²⁶.

Sendo a Graça a própria auto comunicação de Deus, no e por amor, à criatura, ela é também a chave de compreensão para entendermos a união hipostática²²⁷. Com efeito, nesta Deus se comunica à natureza humana de Jesus, assumindo-a totalmente, transformando-se naquilo que assumiu²²⁸ e tornando-se a maior proximidade possível do Mistério sagrado.

Assim, a “união hipostática não é um Mistério justaposto ao Mistério da proximidade absoluta de Deus como Mistério sagrado, mas a forma insuperável deste mesmo Mistério”²²⁹. Isto significa afirmar que a livre decisão de auto comunicar-se de Deus à criatura no caso único e exclusivo de Cristo,

²²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 226-227.

²²⁵ Cf. Id. Conceito de Mistério na Teologia católica in **O Dogma Repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p 207.

²²⁶ Cf. Id. **O Homem e a Graça**. São Paulo: Paulinas. 1970, p 52.

²²⁷ Cf. Id. Conceito de Mistério na Teologia católica in **O Dogma Repensado** São Paulo: Paulinas, 1970, p 209.

²²⁸ Cf. *Ibid.*, p 208.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 210.

denomina-se “união hipostática” e no de todos os outros seres humanos, “Graça”²³⁰.

O que é dado à humanidade nas duas realidades, na união hipostática e na Graça, é o mesmo: a proximidade de Deus, sendo que no caso de Jesus, devido à plenitude da oferta e da aceitação é preciso afirmar que não é apenas atuada por Deus, mas é o próprio Deus. Jesus é a oferta da auto comunicação de Deus para nós em toda a suas vida e em nós a Graça pressupõe a aceitação de tal oferta²³¹.

A partir da compreensão de Rahner sobre a criação, como já vimos, o cosmos se apresenta como uma condição de possibilidade para a própria auto comunicação divina, na medida em que ele permite a Deus estabelecer uma relação com um diferente de si mesmo e até mesmo assumi-lo na encarnação de modo definitivo, abre-se uma nova perspectiva na compreensão da relação entre Graça e natureza.

Freqüentemente corre-se o risco de pensar natureza e Graça como duas instâncias justapostas, mas totalmente extrínsecas. Natureza seria aquilo que experimentamos de nós mesmos, da nossa vida que não fosse fruto da Revelação²³².

Este conceito de natureza “pura” (sem qualquer relação com a Graça) teria a função de delimitar bem as fronteiras entre estas duas realidades de tal modo que a gratuidade da Graça não fosse ameaçada. Neste sentido é possível se admitir tal conceito. Por outro lado, ele não favorece a compreensão do dom que Deus faz de si mesmo ao ser humano, como sendo o sentido final da própria criação.

Isto porque neste modelo de relação, natureza e Graça aparecem como dois andares um em cima do outro que se intercomunicam o mínimo possível²³³. A Graça acaba sendo percebida como uma superestrutura em relação à natureza. Neste sentido, a concepção clássica de *potentia obediencialis* é entendida unicamente como uma não-contradição da natureza em relação à auto comunicação divina²³⁴.

Se de fato este fosse o estado real da relação entre natureza e Graça um ser humano poderia muito bem desinteressar-se da Revelação divina como algo que não lhe dissesse respeito essencialmente. Ainda mais se

²³⁰ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. Paulus: São Paulo, 2004, p. 226.

²³¹ Cf. **Ibid.**, p. 227.

²³² Cf. Id. **Nature and Grace**. Tradução: Dinah Whorton. Nova Iorque: Sheed and Yard, 1964, p. 116.

²³³ Cf. **Ibid.**, p. 117.

²³⁴ Cf. Id. **O Homem e a Graça**. São Paulo: Paulinas, 1970, p 40.

levamos em consideração que a experiência da Graça no ser humano, não possui, de acordo com o conceito clássico, uma dimensão necessariamente consciente e é justamente na consciência que o ser humano se experimenta de modo mais pessoal²³⁵.

Mas, se, como afirma Rahner, a criação da natureza, do ser humano, é uma etapa no processo de auto alienação divina que permite a Deus sair de si mesmo para assumir o outro, isto implica que na própria natureza exista uma abertura, entendida como uma real orientação para esta auto comunicação divina. A natureza é o pressuposto para que se realize a Graça, assim, a ordem natural está para a sobrenatural, não de uma maneira justaposta, ou em oposição, mas como a parte está para o todo²³⁶.

Deste modo, podemos conceber natureza e Graça como sendo uma unidade perfeita, ainda que tal unidade encerre elementos realmente distintos entre si. O princípio quase formal que confere a unidade é o desejo de Deus de se auto comunicar, que produz a realidade plural²³⁷.

Por isto o natural, sendo o pressuposto para o sobrenatural, possui uma abertura real para acolher a Graça, somos capazes de acolher uma possível Revelação divina, se Deus quiser realizá-la.

Pode-se chamar tal capacidade, verdadeira abertura do ser humano para Deus, em sua dinâmica transcendental, de potência. Assim, o termo clássico *potentia obedientialis* é muito mais do que uma não contradição da natureza em relação à Graça, é uma verdadeira orientação desta para Deus.

Por isto há de se distinguir bem o caráter gratuito da auto comunicação divina, não o interpretando como sinônimo de extrínseco²³⁸. Não há dado extrínseco nenhum na relação ente natureza e Graça. Se afirmarmos que a natureza é orientada para a proximidade imediata de Deus, que em plenitude chamamos de visão beatífica, e está aberta ao dinamismo que conduz progressivamente à esta plenitude, a Graça, podemos dizer que a auto comunicação divina é a satisfação superabundante e indevida da própria natureza humana²³⁹. E isto de tal modo que sem a Graça da salvação não fica frustrado algo superficial ou acidental no ser humano, mas a própria natureza humana se frustra²⁴⁰.

²³⁵ Cf. Id. **Missão e Graça**. vol. 1. Petrópolis: Editora Vozes 1964, p. 53.

²³⁶ Cf. **Ibid.**, p. 57.

²³⁷ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. Paulus: São Paulo, 2004, p. 138.

²³⁸ Cf. **Ibid.**, p. 145.

²³⁹ Cf. Id. **Missão e Graça**. vol. 1. Petrópolis: Editora Vozes 1964, p. 63

²⁴⁰ Cf. Id., **Escritos de Teologia**. vol. 1 Madrid: Editora Taurus 1961 p. 342

Não se pode inclusive, na existência concreta pós-Cristo, traçar uma delimitação precisa do que pertença exclusivamente à natureza e o que já é atuação da Graça devido à complementaridade da primeira em relação à segunda, pelo fato, já afirmado, que a realização natural do ser humano está na sobrenaturalidade da Graça. Se for possível postular uma “natureza pura” esta existe apenas enquanto um conceito teórico e que se obtém unicamente como um “resto” do que permanece quando subtraímos da existência aquilo que sabemos provir da Graça²⁴¹.

Nos últimos anos da sua existência, motivado por novas questões da Igreja, como o surgimento do movimento carismático, Rahner ao invés de “Graça” passou a usar mais o termo “Espírito Santo”. No artigo “A Experiência do Espírito Santo”²⁴² Depois de admitir que não havia porque não atribuir ao Espírito as “experiências” presentes no movimento carismático, mesmo com todas as ressalvas, nosso autor se pergunta em que sentido se pode dar uma experiência do Espírito que seja comum a todos os cristãos e até mesmo a todos os seres humanos. Ele, então reflete sobre a experiência transcendental, atemática de Deus como realizada no Espírito e deste como uma oferta permanente à liberdade humana, mesmo quando o ser humano não tem disso consciência explícita: “... então a experiência de transcendência é sempre também experiência da Graça... tornada possível pela auto comunicação divina como meta e impulso do movimento para Deus que nós descrevemos como Graça, como o Espírito Santo”²⁴³.

A história da humanidade já se encontra marcada pelo evento definitivo, ainda que não no seu estágio pleno, da livre auto comunicação divina aos seres humanos. Através de Jesus Cristo, nos é dado perceber que Deus já se decidiu, globalmente e em definitivo, a favor de um mundo e de uma natureza redimida, glorificada²⁴⁴.

Em Cristo, fica explícito a vontade salvífica universal de Deus que se traduz em termos de uma oferta da Graça, que se encontra presente “nas profundezas da existência na mais ordinária vida humana”²⁴⁵. Esta auto comunicação divina, a Graça, se faz presente em todas as áreas da vida humana porque é ela o horizonte e, dela provém o dinamismo transcendental do ser humano que assim não se orienta em direção a um Mistério distante,

²⁴¹ Cf. Id., Experience of the Holy Spirit. **Theological Investigations**, vol. 17. New York: Herder and Herder, 1968, p. 194.

²⁴² Cf. **Ibid.**, p. 198

²⁴³ Cf. Id. **Missão e Graça**. vol. 1. Petrópolis: Editora Vozes 1964, p. 68

²⁴⁴ Cf. Id. **Curso Fundamental da Fé**. Paulus: São Paulo, 2004, p. 72

²⁴⁵ Cf. **Ibid.**, p. 129.

mas se abre para acolher o Mistério que por amor se faz próximo. Ainda que não exigido pelo espírito, esta auto comunicação divina na Graça está presente a todo ser humano justamente enquanto este é movido a ela e por ela no conhecimento e no amor²⁴⁶.

Deste modo, a auto comunicação divina na Graça, está presente em forma de oferta, a todos os seres humanos, enquanto estes, pelo seu dinamismo transcendental, são os destinatários desta auto comunicação. Há previamente à decisão de liberdade do ser humano uma presença da Graça na forma de existencial²⁴⁷ que permeia a sua história concreta e a de toda a humanidade, e que se torna a condição de possibilidade para a sua aceitação temática, categorial.

Antes da aceitação subjetiva da salvação por parte da liberdade humana, existe um estado objetivo de salvação que é a concretização da vontade salvífica universal e que é oferecido a cada ser humano em sua história pessoal, servindo de base para a salvação subjetiva.

Com este conceito, Rahner propõe de maneira positiva a questão de um existencial que está presente em toda a vida humana. Tal noção de um existencial universal na vida humana já era conhecida pela Teologia, mas numa perspectiva negativa: a universalidade do estado de pecado. Afirmando uma oferta universal da Graça, Rahner contrapõe à noção de pecado como existencial humano a vontade salvífica universal de Deus.

Não há de se confundir tal existencial, a oferta da Graça para todo ser humano, com a abertura à esta oferta, o dinamismo transcendental presente no ser humano. A abertura transcendental é a possibilidade de acolher a Graça oferecida que, por sua vez é a realização plena e indevida deste dinamismo transcendental.

A universalidade desta oferta também não põe em segundo plano a adesão pessoal da liberdade à Graça. Pelo contrário a vontade salvífica universal de Deus concretizada para cada ser humano em sua história, através do existencial sobrenatural, é um convite à liberdade humana para que a Graça que é dada objetivamente seja acolhida subjetivamente por cada um. Dependendo da acolhida ou não da Graça oferecida, o ser humano se situa numa condição de salvação ou perdição.

²⁴⁶Este termo “existencial” tem origem no pensamento de Heidegger, e designa basicamente, aquilo que está presente na existência humana concreta ainda que não seja dedutível da sua essência.

²⁴⁷ Cf. **Ibid.** p. 142-143.

Com esta caracterização da Graça como um existencial do ser humano que, em última análise, suscita a própria dinâmica transcendental deste, Rahner afirma que há uma oferta universal, um chamado a todos os seres humanos a acolher Deus que quer se fazer próximo. E que tal oferta e mesmo uma aceitação na liberdade a esta oferta, não se restringe ao cristianismo. Ela ocorre também fora da história explícita da salvação presente no Antigo e Novo Testamento²⁴⁸.

Onde quer que o ser humano viva a sua existência real aceitando-a em toda a sua responsabilidade e, inclusive, aceitando-a naquilo que tal existência supera a sua própria possibilidade de ação, de domínio se está sob o influxo do existencial sobrenatural. Quando o ser humano se depara com “a vivência e o desejo concreto de uma verdade eterna e de um amor puro, infinito, a necessidade inevitável de uma decisão livre perante Deus... a concupiscência, a fadiga do trabalho, a morte²⁴⁹, em tudo isto, é possível uma aceitação atemática, porém real da Graça divina.

Por isso, sempre que o ser humano age decidindo sobre a totalidade de si mesmo, ou seja, onde atua a sua liberdade, ele está se colocando a favor ou contra esta oferta da Graça. O existencial sobrenatural, na medida em que é uma oferta à liberdade humana, torna impossível qualquer forma de neutralidade.

Com isso é preciso afirmar que os cristãos não vivem em meio a pessoas que simplesmente estejam afastadas de Deus que sempre se entrega amorosamente ao ser humano, e isto constitui a Graça, porque estejam afastadas oficialmente do cristianismo. Esta auto comunicação divina não se encontra confinada nos limites visíveis da Igreja²⁵⁰.

Isto nos leva a compreender um controvertido conceito, o “cristão anônimo”. Este conceito da teologia de Rahner²⁵¹, diz respeito justamente àquelas pessoas que não tendo tido um contato histórico com a pregação explícita do cristianismo, vivem na Graça de Cristo, possuem a Graça de Deus, não apenas em formas de oferta, no existencial sobrenatural, mas também de aceitação²⁵², ainda que atemática .

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 162.

²⁴⁹ Cf. *Id. Escritos de Teologia* Tradução: Jesus Aguirre. Madrid: Taurus, vol. 2., 1963, p. 343.

²⁵⁰ Cf. *Id. Do you believe in God?* Tradução Richard Satrachan. Toronto: Paulist, 1969, p. 105.

²⁵¹ O próprio autor nomeia alguns daqueles teólogos que se opuseram ao conceito (De Lubac, Von Balthasar,...) afirmando, no entanto, que tal oposição era mais com relação à maneira com que os princípios de tal conceito foram formulados, do que propriamente ao significado do conceito em si.

²⁵² Cf. *Id. Curso Fundamental da Fé*. Paulus: São Paulo, 2004, p. 191

Rahner fundamenta este conceito na doutrina do concílio Vaticano II que afirma que,

Aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade de coração, e se esforçam, sob a ação da Graça, para cumprir na vida a sua vontade, conhecida a través do ditame da consciência, também esses podem alcançar a salvação eterna²⁵³.

Com tal conceito Rahner procura mostrar que todo ser humano que acolhe a sua própria vida com valentia, acolheu a Deus²⁵⁴, mesmo que o negue, ou seja, indiferente à religião categorialmente.

O ser humano, em sua existência concreta é sempre mais do que uma natureza espiritual aberta à Graça, já é alguém iluminado desde dentro, de maneira indevida é verdade, por esta Graça. Toda vez que o ser humano acolhe de maneira verdadeira e total esta luz da Graça, ainda que o faça de forma não consciente, sem explicitá-la, está crendo²⁵⁵. Por isto “o cristianismo não é outra coisa que a afirmação explícita daquilo que o ser humano experimenta em sua existência concreta”²⁵⁶.

Isto abre novas e importantes perspectivas para o esforço missionário da Igreja. Aqueles a quem se dirige o anúncio cristão podem, mesmo sem sabê-lo explicitamente, estar sob o mesmo influxo da Graça, originalmente tematizada, proclamada por Jesus Cristo. Deste modo, os pregadores do evangelho são chamados a discernir na vida concreta das pessoas para quem eles anunciam as vivências que já são sinal da atuação da Graça.

A abertura transcendental da natureza humana permite que se postule de modo mais unitário, ainda que respeitando as diferenças entre os elementos, a relação entre natureza e Graça. Isto faz com que a salvação não seja um evento supérfluo, mas algo que confere a realização da própria natureza humana.

É possível que mesmo que o ser humano não aceite, na sua reflexão, a Deus, ele, numa perspectiva, transcendental, está vivendo sob a oferta universal da Graça, o existencial sobrenatural. É possível, inclusive a este ser humano, aceitar realmente a Graça, pela maneira com que através da sua liberdade, construa a sua vida.

Toda esta abertura de perspectiva no tratado da Graça foi possível devido a consideração rahneriana sobre a experiência transcendental. Esta

²⁵³ LG n. 16.

²⁵⁴ Cf. RAHNER, K. **Sobre la Possibilidad de la Fé Hoy** in **Escritos de Teologia** v. 5 . p 16-17.

²⁵⁵ Cf. **Ibid.**, p 16-17.

²⁵⁶ **Ibid.**

consideração da natureza humana, os elementos categorial e transcendental, é ainda aplicada de maneira muito pertinente em outros campos da teologia.