

2. O Desafio da Modernidade

Introdução

Todo autor reflete a partir de um determinado contexto que lhe é dado previamente e, de certo modo, o desafia. Por isto, para compreendermos realmente um pensamento é necessário perceber com que mundo seu autor se propõe a dialogar e a quais demandas ele desejou responder.

Esta tarefa de contextualização da obra de um autor é importante também porque nos poupa de fazer críticas desnecessárias ao fato de que, talvez, uma ou outra questão pungente em nossos dias não tenha sido contemplada pelo estudioso em questão. É claro que um autor só pode procurar responder aos desafios de sua própria época.

No entanto, este fato não anula a relevância de uma obra situada em um contexto histórico específico. As percepções originais que se formulam em idéias específicas continuam, muitas vezes, a ser válidas para novos desafios em novos contextos.

É o que acontece com o autor que escolhemos: Karl Rahner. Um dos grandes teólogos do século XX, alemão, jesuíta. O contexto com o qual Rahner dialoga é a Modernidade¹.

Esta nova percepção da realidade que estrutura uma teia de relações e valores bastante distintos da que a humanidade havia conhecido anteriormente, é múltipla e complexa em seus aspectos. Mas o que de fato nos interessa abordar é a chamada “virada antropológica” que significa, basicamente, o novo papel central que a subjetividade humana assume neste período².

A primeira postura da Igreja foi de condenação das principais convicções modernas. Muitas idéias estavam impregnadas de Materialismo. Também o conhecimento de Deus passou a ser compreendido como um tipo de saber não exato, não plenamente racional, de acordo com os critérios do método científico moderno.

¹ MONDIN, B. **Os Grandes Teólogos do Século Vinte**. 3 .ed. Tradução: José Fernandes São Paulo: Paulinas. 1979. p. 17. Título original: I grandi teologi del secolo ventesimo.

² SANNA, I. **Teologia come Esperienza di Dio**. Brescia: Queriniana. 1997. p. 97

No entanto, com o tempo se foi compreendendo que tudo isto que englobamos sob a terminologia de Modernidade e que atingia todas as áreas da realidade tornou-se parte inalienável da existência dos seres humanos.

Começa então, da parte de muitos teólogos, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, um esforço de procurar vias de diálogo com o mundo de então. Isto se tornou essencial para a realização da missão específica da Igreja: a de anunciar.

Como anunciar de maneira crível a fé cristã, se, à primeira vista, a razão humana só estaria apta a reconhecer como verdadeiro aquilo que possui uma dimensão material, sensível?

Rahner dialoga com a Modernidade, realizando também em sua teologia uma verdadeira virada antropológica. Ele se interessa pelas condições de possibilidade do conhecimento humano que sirvam como base antropológica para a credibilidade da Revelação em nossos dias³.

Através do método transcendental, da investigação sobre o que possibilita ao ser humano o conhecimento, originado com Kant, mas o qual Rahner utiliza a partir da perspectiva aberta por Marechal, nosso autor compreende que a condição de possibilidade para o conhecimento das realidades sensíveis é justamente aquilo que transcende ao material, o infinito, o ilimitado.

2.1.

Conceituação de Modernidade

Uma das tarefas mais importantes da Teologia consiste em promover o intercâmbio entre os dados da fé e as mais diversas culturas. Este diálogo é fundamental para que a fé, de fato, se torne salvífica para todos os seres humanos, ou seja, ilumine a vida concreta de cada homem e mulher em suas angústias e aspirações. A missão primordial da Igreja é conduzir todos os seres humanos a um encontro salvífico com Jesus Cristo⁴.

Todo ser humano, de cada época e cultura, deve poder se encontrar com Jesus Cristo e aceitá-lo, a ele e à sua proposta do Reino, como algo crível, algo

³ RAHNER, K. **Hearer of the Word**. Tradução: Joseph Donceel. Nova Iorque: Continuum. 1994. p.150-151. Título original: Hörer des Wortes.

⁴ MIRANDA, Mário de França. **Inculturação da Fé**. São Paulo: Loyola. 2001. p74

que também lhe diga respeito. Por isto, é necessário um permanente esforço de inculturação da fé.

Com esta terminologia procura-se compreender os elementos presentes à dinâmica do anúncio missionário do qual a Igreja é portadora. Quando bem realizada, a inculturação da fé compreende três momentos: o encontro com outra cultura, e toda a sua gama de expressões e símbolos; o diálogo desta cultura com o evangelho e a trabalhosa percepção, necessariamente iluminada pelo Espírito, de que valores presentes na cultura em questão podem ser assumidos pela fé cristã e quais precisam ser corrigidos. Finalmente, o momento da síntese, quando a autêntica fé cristã é celebrada e vivida concretamente como parte do próprio horizonte cultural de um povo. Quando isto acontece se enriquece tanto a cultura quanto a própria Igreja⁵.

Sabemos que a Revelação divina já nos chega dentro de um determinado horizonte cultural expresso, por exemplo, nas Sagradas Escrituras⁶. Como a autocomunicação divina se destina à vida concreta dos seres humanos e estes existem dentro de uma certa cultura que lhes permite compreender o mundo, Deus se comunica a este ser humano por meio da cultura.

A eterna, imutável e universal comunicação divina aos seres humanos se realiza por meio de expressões, cosmovisões, práticas de uma cultura específica e, como toda cultura, “regional” e mutante.

Por isto, anunciar, que é a grande missão da Igreja, implica sempre em inculturar, viver em uma cultura específica a verdade da fé de tal modo a possibilitar a experiência salvífica com Jesus Cristo. Até mesmo deixar que a cultura, naquilo que tem de verdadeiro, lance luz sobre elementos da Revelação não devidamente percebidos pelo meio cultural em que anteriormente estava a fé expressa.

É importante não compreender este processo da inculturação da fé como algo necessário somente para culturas diferentes numa mesma época histórica. Cada época tem suas características culturais próprias que desafiam à compreensão da fé.

⁵ Ibid., p. 38

⁶ Ibid., p. 16-17

Este processo da inculturação não é simplesmente uma adaptação exterior, como se a mesma fé pudesse ser vivida simplesmente em uma situação histórica diversa em todos os seus elementos. Fazer com que a fé, enquanto acolhida da autocomunicação divina, seja pertinente e compreensível ao ser humano de todas as épocas significa refletir, expressar e viver esta fé de acordo com o “hoje” de cada época histórica⁷ Deste modo a fé engloba uma essência permanente, fruto da autocomunicação definitiva de Deus, e características históricas mutáveis, parte integrante desta mesma fé⁸.

Ao longo da história, várias vezes se realizou, de maneira eficaz ou não, este processo da inculturação. Basta citar, por exemplo, no início do cristianismo, o desafio que representou a evangelização dos povos que se encontravam sob a cultura helênica. A fé cristã que nasceu em berço semítico, é provocada a se expressar e a ser vivida em outra cultura, numa inculturação bastante eficaz e que já é perceptível nos próprios textos do Novo Testamento.

Podemos afirmar que Rahner situa-se em um outro momento importante onde a Igreja sentia necessidade de tornar compreensível a fé para um mundo que já não era aquele para o qual ela havia desenvolvido o seu discurso. Era necessário que a Teologia começasse a dialogar com a Modernidade. Diálogo esse que viria a ser assumido pela Igreja oficialmente no Concílio Vaticano II.

A Modernidade não deve ser entendida como um simples momento histórico. Caracteriza-se por um novo horizonte de compreensão na qual os seres humanos vivem e devem praticar a sua fé⁹. Como ampla mudança cultural que afeta em larga escala o Ocidente, há muitos aspectos incluídos no que se chama de “Modernidade”. Ressaltaremos apenas aqueles que nos ajudam a compreender porque e em que sentido se tornou necessário uma inculturação da fé neste novo contexto.

Uma das grandes características para se compreender as mudanças da época moderna é a chamada “virada antropológica”¹⁰. Até então, o conhecimento estava fundamentado, ou nos considerados sábios, ou no próprio Deus, através das

⁷ RAHNER, K. **Belief Today**. P. 47-48

⁸ *Ibid.*, p. 53

⁹ LIBANIO, J.B. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**. 4 ed. São Paulo: Loyola. 2000. p. 113

¹⁰ SANNA, I. **Teologia come Esperienza de Dio**. p. 91

Sagradas Escrituras e da Igreja. Era um mundo sustentado pela autoridade das tradições que em última instância provinham do próprio Deus.

Até que com Descartes se inaugura uma nova base para o conhecimento: *cogito ergo sum*. Doravante, o critério para que algo fosse considerado verdadeiro passa a ser o próprio ser humano. A razão humana torna-se a medida de todas as coisas¹¹.

2.1.1.

O Antropocentrismo moderno: Exaltação da razão instrumental

E não só isto, mas uma razão que foi reduzida em suas dimensões, a razão kantiana. Na época de Kant, havia duas grandes correntes filosóficas que divergiam quanto ao fato da origem do conhecimento no ser humano. Os empiristas afirmavam que tudo nos vinha através do conhecimento sensível, sendo a razão uma *tabula rasa*, como uma folha de papel em branco na qual se registravam as experiências sensíveis.

Já os racionalistas desconfiavam do conhecimento sensível que para eles era enganoso. As idéias já existiriam inatas na razão humana de tal modo que o conhecer significaria relembrar as idéias.

Kant promove a síntese destas duas correntes. Para este autor, os dados sensíveis que impressionam o intelecto humano são captados pela inteligência em determinadas categorias, que se constituiriam em condições a priori do conhecimento. Desta forma, a teoria do conhecimento de Kant compreende tanto uma estrutura a priori do intelecto humano quanto a importância do dado sensível que funciona como o conteúdo que “preenche a forma” do intelecto, desta interação resulta o conhecimento.

A partir daí, o conhecimento tido como veraz, confiável, necessariamente possuiria uma dimensão sensível. Disto resulta a eleição da razão instrumental, do método científico como a grande garantia de acesso à verdade que será aplicada a todas as áreas de conhecimento. Com isso, a Metafísica e a possibilidade de um discurso racional sobre Deus entram em crise.

¹¹ RUBIO, A. **Unidade na Pluralidade**. São Paulo: Paulus. 2001. p 33-34

Tudo isto representa um desafio para a fé. Porém, durante muito tempo a Igreja não compreendeu e nem ofereceu respostas de maneira efetiva a um mundo que se tornava cada vez mais secularizado, que se emancipava de qualquer explicação religiosa e entendia o cosmos e o próprio homem como regido por leis objetivas as quais seria possível decifrar e controlar por meio da ciência. A Igreja continuou com um discurso próprio para uma cultura medieval que estava já sendo substituída por outra. O mundo, doravante, não era mais uma realidade a ser contemplada, de onde era possível auferir as provas da existência de Deus. A interpretação da realidade pelo ser humano havia perdido seu caráter religioso, o cosmos transformara-se na grande matéria-prima e campo de investigação do mundo moderno.

2.1.2

O desafio lançado à fé

Esta discrepância entre a cultura que molda a mentalidade da humanidade na Modernidade e a forma da Igreja entender e expressar a sua fé colocava em perigo a aceitação desta¹². Isto porque, a partir da Modernidade, a situação social que confirmava em todos os estratos da vida a fé cristã, que começou com a cristianização do Império Romano e atingiu o seu ápice na Idade Média, deixa de existir¹³.

Nesta nova situação, a capacidade de obter sentido para os desafios concretos da vida, a partir da fé exige muito mais do que na situação anterior em que se encontrava o cristão¹⁴.

Um diálogo mais intenso entre Modernidade e Cristianismo, começa a ser realizado no século XX, por alguns teólogos que percebem ser insustentável para a proclamação da fé cristã a atitude no mínimo desconfiada e no máximo condenatória que a Igreja havia assumido até então frente às transformações culturais.

Esta tentativa de repensar a fé de forma que a tornasse acessível ao mundo moderno tem, além do próprio Rahner, outros importantes teólogos tais como:

¹² RAHNER, K. **Belief Today**. P. 63

¹³ Id. **Foundations of Christian Faith**. Tradução: William Dych. Nova Iorque: Crossroad 2002. p. 5. Título Original: Grundkurs des Glaubens

¹⁴ Id. **Belief Today**. p. 71

Romano Guardini, Yves Congar, Teilhard de Chardin, Tillich, Bonhoeffer, entre outros .

Neste momento, aconteceu também na Teologia uma “virada antropológica”. Diante da subjetividade moderna, só a partir da existência humana que se pode falar de Deus.

Esta fundamentação antropológica já estava presente, por exemplo, em São Tomás e mesmo em Santo Agostinho, vide a sua analogia psicológica da Trindade. Mas realmente como momento teológico surge a partir da necessidade de se dialogar com um mundo que pensa agora de forma antropocêntrica¹⁵.

Sem esta mudança na maneira de fazer teologia se tornaria impossível despertar nas pessoas um interesse existencial pela vida que nos é comunicada com a Graça de Deus¹⁶.

2.2.

Karl Rahner

2.2.1

Contexto histórico e influências

Karl Rahner nasceu em Freiburg, Alemanha, em 1904. Em 1922 entrou no noviciado da Ordem dos Jesuítas onde já havia ingressado seu irmão Hugo¹⁷. Após sua formação básica, seus superiores o destinam ao ensino da História da Filosofia. Durante seus estudos frequentou junto com outros jesuítas as aulas ministradas por Heidegger¹⁸.

A influência de Heidegger sobre Rahner é bastante discutida. Certo é que alguns conceitos como “existencial”, a elevada consideração da historicidade do ser humano e o problema do ser parecem admitir tal influência, ainda que Rahner tenha trabalhado tais conceitos não numa perspectiva filosófica, mas teológica¹⁹.

¹⁵ SANNA, I. **Teologia come Esperienza de Dio**. p. 91

¹⁶ RAHNER, K. **Nature anda Grace**. Tradução: Dinah Whorton. Nova Iorque: Sheed and Yard. 1964 p. 141. Título Original: Natur und Gnade

¹⁷ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: Experiência de Dios em su vida y em su pensamiento. Tradução: Xabier Pikaza. Maliaño: Sal Terrae. 2004. p 33-34. Título Original: Karl Rahner. Gotteserfahrung in leben und denken.

¹⁸ SESBOUË, B. **Karl Rahner**: Itinerário teológico. Tradução: Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola. 2004. p 17-18. Título Original: Karl Rahner

¹⁹ SANNA, I. **Teologia come Esperienza de Dio**. p. 67

O próprio Rahner admitiu que muito mais do que em termos de conceitos, Heidegger lhe influenciou formalmente, no rigor da pesquisa e na confrontação da teologia clássica com a problemática moderna²⁰.

Em sua tese de Filosofia, que posteriormente seria publicada com o título *Geist in Welt* (O Espírito no Mundo), Rahner investiga a metafísica do conhecimento em Santo Tomás de Aquino, mas não à maneira dos comentadores clássicos. Ele fez uma verdadeira releitura, partindo dos escritos do próprio Tomás de Aquino e aproximando-o das questões suscitadas pela Filosofia Moderna com Kant. Um importante instrumental para isto foi a obra do jesuíta belga, Joseph Marechal.

A influência de Marechal sobre Rahner se deve ao fato que este jesuíta ter por meio de suas obras, especialmente o volume cinco da obra “Le point de départ de la métaphisique”²¹ dialogado com Kant, propondo as categorias transcendentais que possibilitam o conhecimento em uma outra perspectiva.

Marechal entende o ser humano em seu dinamismo transcendental como desejo, abertura para a visão beatífica de Deus. Esta abertura para Deus constitui-se na condição que possibilita o conhecimento de todas as realidades finitas. Esta abertura do ser humano para Deus, portanto, não é algo exterior, secundário e inverificável, mas é a chave para se compreender a natureza intelectual do homem. É Graças a este dinamismo transcendental que se pode obter o conhecimento das coisas concretas²².

A tese em Filosofia de Rahner foi rejeitada pelo seu orientador justamente porque “abria espaço demais para a Filosofia moderna”²³.

Uma série de circunstâncias fez com que Rahner iniciasse em Innsbruck, na Áustria, em 1936, o doutorado em Teologia com a tese: “O pensamento patristico sobre o coração transpassado do salvador como fonte da Igreja”. Logo depois começa a lecionar na mesma universidade, onde seria professor até 1964, levando-se em consideração a interrupção por causa da segunda guerra mundial. A partir desta data Rahner é nomeado como professor em Munique para a cátedra

²⁰ RAHNER, K. **Confessare la Fede nel Tempo Dell’attesa**. Cinisello Balsamo: Editira Paoline. 1986. p. 31

²¹ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner: Experiência de Dios em su vida y em su pensamiento**. p 41-42

²² RAHNER, K. **Nature and Grace**. p. 119-120

²³ SESBOUË, B. **Karl Rahner: Itinerário teológico**. p 18

antes ocupada por Romano Guardini. Durante este período dá aulas ainda em Münster²⁴.

Rahner participou do Concílio Vaticano II. Inicialmente como “teólogo privado” a convite do cardeal König, arcebispo de Viena. Posteriormente foi nomeado “perito” da Comissão Teológica do Concílio, por João XXIII. Em 1969 passa a fazer parte da Comissão Teológica Internacional, até que se demite desta em 1973²⁵.

Desde então, nosso autor passou a viver no *BerchmansKolleg*, o instituto universitário de filosofia dos jesuítas alemães. Em 1982 voltou a Innsbruck onde faleceu em 1984²⁶.

2.2.2.

Obras e o método transcendental

Com relação à sua bibliografia podemos afirmar que Rahner foi um teólogo inquieto que se interessou pelas grandes questões da sua época e quis ajudar aos seres humanos seus contemporâneos a compreender melhor o cristianismo. Este extremo interesse pela multiplicidade de pontos teológicos estudados influencia até mesmo a maneira que Rahner escreve. Ele é autor de muitos artigos, monografias e poucos livros propriamente.

Rahner não se restringiu apenas a escrever obras de teologia, há inúmeros escritos espirituais e pastorais de sua autoria. Se bem que no seu caso, não se deva distinguir tão cartesianamente estas áreas, pois as três em diferentes proporções e sentidos estão presentes ao longo de toda obra literária de Rahner²⁷.

Isto se compreende porque toda a teologia rahneriana sofre grande influência da experiência mística jesuíta, através dos “Exercícios Espirituais” de Santo Inácio de Loyola²⁸.

Rahner afirma a possibilidade de se fazer uma experiência imediata de Deus. Mas tal experiência não se realiza num campo místico fora da realidade. A

²⁴ Ibid., p 25

²⁵ Ibid., p 23-25

²⁶ Ibid., p 26

²⁷ Ibid., p 54-56

²⁸ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: Experiência de Dios em su vida y em su pensamiento. p. 39

sensibilidade, a realidade, o mundo entram como momentos internos, constitutivos dessa experiência²⁹.

Rahner se questiona, por meio do método transcendental de sua Teologia, sobre as condições de possibilidade do ser humano para acolher a Deus na autocomunicação que este faz de si mesmo³⁰.

O seu livro de espiritualidade *Worte ins Schweigen*, traduzido para o Português como “Apelos ao Deus do silêncio”³¹, desenvolve dez meditações em forma de oração onde já se percebem as intuições fundamentais da sua teologia, ainda que não desenvolvidas de forma sistemática.

Por exemplo, em obras teológicas, como no Curso Fundamental da Fé, Rahner chama a atenção para se respeitar o caráter originário da experiência de Deus no ser humano que se apresenta em forma de infinitude, do Mistério que brota da própria realidade a partir da consideração da natureza transcendental do ser humano. Por isto não se deve nomear tão prontamente este Mistério “Deus”, sob o risco de reduzi-lo a um objeto ao lado de outros neste mundo³².

Esta mesma percepção já está presente em “Apelos ao Deus do silêncio”:

“Existem nomes que eu não vos devesse dar? Mas que teria eu dito, mesmo depois de vos ter chamado com todos estes nomes? Que teria afirmado, quando, detendo-me nos confins da vossa imensidade, tivesse lançado para os horizontes distantes e inacessíveis do vosso ser todas as minhas palavras, todas as denominações colhidas na pobreza e pequenez da minha natureza? Nunca chegaria a dar-vos um nome à altura do que sois”³³.

Depois da sua tese de Filosofia *Geist in Welt* (O Espírito no Mundo), uma outra obra de grande importância do nosso autor foi *Hörer des Wortes* (Ouvinte da Palavra). Ainda que seja uma obra eminentemente filosófica, esta se encontra em estreita conexão com a Teologia, exercendo a função de fundamento antropológico para a Revelação³⁴.

Rahner identifica em todo ser humano, pela sua própria estrutura e dinâmica, o ouvinte de uma possível palavra divina. Isto corresponde ao desafio lançado à fé pela Modernidade: O cristianismo não é algo que não corresponda à razão humana, que não diga nada ao ser humano moderno, que então deveria

²⁹ Ibid., p. 46

³⁰ SESBOUË, B. **Karl Rahner**: Itinerário teológico. p 43

³¹ RAHNER, K. **Apelos ao Deus do silêncio**. Tradução: Dias da Costa. 2. ed. São Paulo: Edições Paulistas. Título Original: *Worte ins Schweigens*

³² Id. **Foundations of Christian Faith**. p. 46-51

³³ Id. **Apelos ao Deus do Silêncio**. p. 10

³⁴ Id. **Hearer of the Word**. Tradução: Joseph Donceel. Nova Iorque: Continuum. 1994. p. 4-5. Título original: *Hörer des Wortes*

ouvir da ciência uma palavra que antes pertencia à esfera religiosa. O ser humano se encontra sempre nos dados mais imediatos da sua vida, quando se ocupa das realidades mais “profanas” (as aspas se justificam diante da teologia de Rahner) fazendo a experiência do Mistério ao qual num segundo nível de reflexão denomina-se “Deus”³⁵.

Além do *Horër des Wortes* tem importância fundamental para o nosso estudo, a grande obra síntese do seu pensamento, que Rahner publicou em 1976: o *Grundkurs des Glaubens* (Curso Fundamental da Fé).

Nosso autor compreende que por causa do grande pluralismo da sociedade, das diversas fontes de sentido que se apresentam aos seres humanos seus contemporâneos e, logicamente, do descrédito da fé como opção razoável no mundo moderno, antes de uma “doutrinação” de conteúdos da fé, é preciso oferecer uma introdução à idéia de cristianismo, justamente a que o livro se propõe³⁶.

Perpassado pelo método transcendental, a obra pretende situar os diversos tratados teológicos num “primeiro nível de reflexão”³⁷. Rahner pretende estabelecer em que sentido as afirmações de fé podem ser acolhidas pela razão humana. Isto não significa que estas sejam dedutíveis da razão, o que anularia o caráter sobrenatural desta. O que o nosso teólogo pretende é mostrar que o ser humano está aberto à Revelação pela sua própria estrutura e dinâmica existencial e pode acolhê-la como algo inusitado, gratuito, mas não estranho ou indiferente.

Esta sem dúvida é uma das grandes contribuições de Rahner à Teologia: oferecer uma compreensão ortodoxa da fé cristã a partir de todos os recursos que lhe foram outorgados pelo pensamento contemporâneo³⁸. Ele é um dos grandes responsáveis pela, assim chamada, virada antropológica na teologia. O discurso sobre Deus, não pode, a partir da Modernidade, se basear em uma natureza externa, no cosmos, mas deve estar fundamentado na experiência humana. No conhecimento que o ser humano tem de si e dos outros³⁹.

³⁵ Id. **Hearer of the Word**. p. 53

³⁶ Id. **Foundations of Christian Faith**. Prefácio

³⁷ Ibid. Prefácio

³⁸ SESBOUÉ, B. Karl Rahner y los “Cristianos Anônimos” in **Selecciones de Teologia**. Barcelona. V. 25 n. 49 p 204 Jul/Set 1986.

³⁹ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: Experiência de Dios em su vida y em su pensamiento. P. 178

Por isto, Rahner deu grande importância em sua teologia à Filosofia. Não que tenha utilizado um sistema filosófico em particular, nem uma escola determinada. A Filosofia torna-se fundamental para a Teologia enquanto é entendida como o conhecimento que vincula a autocompreensão que o ser humano tem de si mesmo⁴⁰.

A perspectiva filosófica escolhida por Rahner que passa a fazer parte integrante do seu pensamento teológico é justamente aquela que, com Kant, excluiu a fé do status de realidade plausível racionalmente: a filosofia transcendental. Rahner também investiga o fundamento que torna possível o conhecimento do sujeito, porém, seguindo o caminho aberto por Marechal, vai além da perspectiva kantiana e elabora uma verdadeira Teologia transcendental.

De fato, é preciso atentar para as categorias racionais a priori que possibilitam ao ser humano conhecer, como afirmava Kant. No entanto, Rahner chega ao fundamento e dinamismo que permite a existência destas categorias e conseqüente mente ao próprio dinamismo do conhecimento.

Conhecemos os entes como distintos uns dos outros, porque percebemos suas delimitações. E percebemos todo o ente como limitado, porque há no ser humano uma dimensão que vai além destes limites, constituindo-se numa abertura ao ser ilimitado que proporciona a intelecção dos entes limitados, o Mistério inabarcável⁴¹.

Deste modo, ao se voltar para a natureza transcendental do conhecimento humano, Rahner percebe uma unidade fundamental, ainda que abranja uma diferenciação real, entre realidades que, muitas vezes eram interpretadas como separadas, no máximo justapostas: o natural e o sobrenatural⁴².

A dimensão sobrenatural não é encontrada quando se escapa das realidades categoriais, numa “fuga do mundo”, mas justamente a partir da experiência do que possibilita o conhecimento humano dessas realidades categoriais. A compreensão do ser humano como alguém referido a este mundo concreto é a chave que leva a transcendê-lo e descobrir-se diante do Mistério absoluto. É lançando-se sobre o

⁴⁰ Ibid. p. 179

⁴¹ Ibid. p. 185; 193

⁴² RAHNER, K. *Nature and Grace*. p. 117

mundo, na história, que o homem se descobre como o sujeito da transcendência porque sempre referido a um horizonte ainda maior, infinito⁴³.

Esta autocompreensão do ser humano como alguém aberto ao horizonte ilimitado e à uma possível autocomunicação deste ser absoluto constitui-se num momento prévio ainda que integrante da Teologia.

Por isto, a Filosofia se faz fundamental na Teologia contemporânea, como Filosofia da Religião. É preciso, porém, compreender como qualifica o nosso autor esta ciência. Filosofia da Religião não é a mesma coisa que a Teologia em um outro nível, ou uma ciência que construa uma ordem hipotética que prevaleceria se não houvesse a teologia⁴⁴. A função da verdadeira Filosofia da Religião prepara para a Teologia na medida em que na sua pesquisa científica estabelece como se dá no ser humano uma verdadeira potência obediencial, em que sentido o ser humano é aberto para acolher a Revelação⁴⁵.

Todo este processo começa do mesmo ponto de partida da Filosofia moderna. A questão primeira é sobre o conhecimento, mas, ao se perguntar sobre o que se conhece, interroga-se necessariamente por quem conhece. É do estudo do ser humano como sujeito que Rahner postula a relação deste com Deus⁴⁶.

O próprio Rahner afirma que esta autocompreensão moderna do ser humano é, agora, o pressuposto inalienável sobre o qual se deve fazer Teologia. Toda esta percepção de ser humano presente na Filosofia a partir de Descartes e Kant, passando pelo idealismo alemão até o existencialismo contemporâneo ao nosso autor, pode parecer profundamente anti-cristão e em muitos matizes, de fato é. Mas não se pode esquecer que é esta compreensão que molda definitivamente a vida dos seres humanos a quem se dirige o anúncio da Igreja. E há até mesmo pontos de intercessão entre o pensamento moderno e a fé cristã, por exemplo, o fato de o homem ser considerado não como um mero elemento a mais no cosmos, mas ter uma posição única em toda a realidade⁴⁷.

A diferença está em que, no pensamento moderno esta subjetividade é interpretada como sendo algo fechado. A experiência transcendental está voltada

⁴³ MCDERMOTT, J. The Christologies of Karl Rahner – II. **Gregorianum**, v.67, n.2, p. 299. 1986

⁴⁴ RAHNER, K. **Hearer of the Word**. p. 150

⁴⁵ Ibid. P. 150-151

⁴⁶ VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**: Experiência de Dios em su vida y em su pensamiento. p. 177

⁴⁷ RAHNER, K. **Mysterium Salutis. II/ 2**: A História Salvífica antes de Cristo. Petrópolis: Vozes. p. 14

para as realidades categoriais tidas como as únicas capazes de serem conhecidas pelo ser humano com plena certeza.

A conseqüência disto é o Agnosticismo e Ateísmo, professado em larga escala e, durante muito tempo, assumido como postura oficial de países então socialistas. E isto não apenas por “culpa” do pensamento moderno ou da “maledicência humana”⁴⁸, mas também pela maneira com que a Teologia se relacionou com esta verdadeira mudança de paradigmas que representou a Modernidade.

Se, de fato, o cristianismo é portador de um anúncio salvífico, é preciso que este encontre eco na vida concreta dos homens e mulheres a quem ele se dirige. O sentido das proposições teológicas deve harmonizar-se com a autocompreensão que o ser humano tem a partir da sua experiência. Quando não se estabelece este nexos, a Teologia e a própria fé cristã são interpretadas como um mito⁴⁹.

Por isto, é absolutamente necessário acreditar da maneira mais própria aos nossos dias; ter uma fé responsável para com os questionamentos presentes na vida humana contemporânea, o que exige que a fé esteja ancorada em nosso tempo, no clima espiritual da nossa era:

“Nossa fé, também, deve vir deste mundo. Se nós somos, de verdade, homens de hoje, se na nossa fé nós não fugimos de nós mesmos... então nossa fé poderá enfrentar a nossa situação no mundo de hoje. Esta situação deve afetar a forma da nossa fé, penetrá-la, purificá-la e testá-la, fazê-la forte e modesta, pronta para enfrentar esta situação uma vez e mais uma vez”⁵⁰.

Conclusão

Todo o esforço teológico de Rahner está em mostrar o cristianismo como um caminho autêntico aos seres humanos seus contemporâneos. Por isto, ele repensa a autêntica fé da Igreja a partir da mesma base sobre a qual se ergue o pensamento moderno, tão contestatório desta mesma fé: A subjetividade humana.

De que maneira a autocompreensão do ser humano se une, enquanto pressuposto e fundamentação existencial para a Revelação, deve ser estabelecido

⁴⁸ Id. *Nature and Grace*. p. 59

⁴⁹ Id. *Mysterium Salutis*. p.12

⁵⁰ RAHNER, K. *Belief Today*. P. 60

pela Filosofia da Religião, presente sempre, pelo menos enquanto problemática de fundo nas obras do nosso autor.