



Interações: Cultura e Comunidade

ISSN: 1809-8479

interacoes.pucminas@gmail.com

Pontifícia Universidade Católica de Minas

Gerais

Brasil

SÉRGIO CARRARA, PAULO; RONEY DE FREITAS MACHADO, JOSÉ
ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL: UMA LEITURA DE KARL RAHNER
Interações: Cultura e Comunidade, vol. 12, núm. 22, agosto-diciembre, 2017, pp. 369-392
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Minas Gerais, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313054587010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL: UMA LEITURA DE KARL RAHNER

TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY: A READING OF KARL RAHNER

PAULO SÉRGIO CARRARA^{*}
JOSÉ RONEY DE FREITAS MACHADO^{**}

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar de maneira sumária algumas noções concernentes à antropologia transcendental de Karl Rahner. Para tanto, realizou-se uma abordagem panorâmica a fim de: primeiramente, elucidar a compreensão de Rahner acerca da transcendentalidade; em seguida, verificar como o teólogo articula tal percepção com os conceitos de *autocomunicação de Deus*, *existencial sobrenatural*, *graça e liberdade*; por fim, elencar alguns pontos relevantes acerca de sua cristologia, bem como de sua prédica sobre o cristianismo anônimo.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia transcendental. Ser humano. Graça de Deus. Karl Rahner.

ABSTRACT

This article intends to present some notions concerning the transcendental anthropology of Karl Rahner. In order to do so, a panoramic approach was carried out: first, elucidate Rahner's understanding of transcendentality; then to verify how the theologian articulates this vision to the concepts of self-communication of God, supernatural existential, grace and freedom; and finally, to list some relevant points about his Christology, as well as his discourse about anonymous Christianity.

KEYWORDS: Transcendental Anthropology. Human being. God's grace. Karl Rahner.

INTRODUÇÃO

Em uma época na qual o discurso teológico tradicional se mostrava insuficiente para dizer relevantemente a fé e dialogar com o mundo hodierno, Karl Rahner se serviu de matrizes filosóficas modernas e contemporâneas para esboçar um novo modo de fazer teologia. A esse novo tipo de abordagem teológica ele denominou transcendental, e o fizera em um sentido bastante específico, o que marcou a originalidade de seu pensamento. (OLIVEIRA, 2005, p. 21-22).

Rahner estava convencido de que a fé não decorre da imposição arbitrária de uma lista de verdades reveladas, mas sim do assentimento livre de quem, porventura, vê-se capaz de admitir tais verdades, sem violência à sua consciência, a partir de uma experiência concreta do “Mistério Santo” ao qual se encontra referido. Por isso, embora Rahner sustente que a oferta da autocomunicação de Deus se dirija indistintamente a todo homem, ele perscruta quais são as reais condições de possibilidade que permitem a esse homem o acolhimento da automanifestação divina em sua vida.

^{*} Doutor em Teologia pela FAJE. Professor nessa mesma Faculdade e no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte. Membro do Grupo de pesquisa *Estudos em Cristologia* da FAJE. País de origem: Brasil. E-mail: pecarraracsr@gmail.com.

^{**} Bacharel em Filosofia e Teologia pela Faculdade dos Religiosos de Filosofia e Teologia Santo Tomás de Aquino – ISTA. País de origem: Brasil. E-mail: ney1726@gmail.com.

Em sua investigação, Rahner deduz a ocorrência de tal “receptividade” a partir do pressuposto de que o homem é o único ente, dentre todos os entes, que não possui uma identificação plena com o seu próprio ser, razão pela qual a existência se lhe torna problemática e se lhe traduz em uma pergunta pelo sentido. Para o teólogo, essa pergunta é providencial, pois onde há interrogação, supõe-se haver abertura para uma eventual resposta, neste caso, para uma imprevisível revelação histórica de Deus. Essa abertura seria, pois, a dimensão transcendental do ser humano. A partir dessa asserção, Rahner vai desenvolver ideias-chave que lhe permitirão refletir mais amplamente as noções fundamentais da fé, bem como fazer suas inferências teológicas e cristológicas mais contundentes.

CONHECIMENTO DE DEUS PELO VIÉS DA ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL

Tendo por convicção que a força motriz que estimula a reflexão teológica é o desejo de se criar espaço acessível à fé, a partir da autocompreensão que o ser humano tem de si mesmo e da sua compreensão de totalidade do ser nas diversas situações históricas de sua vida (OLIVEIRA, 2005, p. 11), Karl Rahner elaborou sua teologia apoiado em outras bases hermenêuticas que não as do aristotelismo-tomista¹. Todavia, ele se serviu delas para contrapô-las à sua tese, até por concordar com a premissa de Tomás de Aquino, segundo a qual o conhecimento metafísico tem no conhecimento de Deus o seu fim último (OLIVEIRA, 2005, p. 25). Com efeito, sua preocupação era a de não repetir o antigo de forma antiga, já que os tempos e os seres humanos mudam de modo ininterrupto ao longo da história, e isso em palavra e pensamento.

Rahner queria se fazer entender em seu contexto epocal, razão pela qual procurou falar às pessoas interessadas, aos intelectuais que não faziam parte dos círculos de teólogos, em uma linguagem que fosse para eles moderna e inteligível, que trouxesse as marcas da filosofia existencialista.

Na época em que Rahner desenvolveu sua reflexão, a questão da pergunta transcendental pela via da razão pura – desenvolvida por Kant² – havia sido “superada” pelo existencialismo³. Aqui, a pergunta transcendental focada no sujeito lógico, pelos méritos de Martin Heidegger, tornou-se uma pergunta ontológica, que, como tal, pressupunha a existência de uma subjetividade pré-apreensiva que se

¹ O termo aristotelismo-tomista designa a síntese realizada por Santo Tomás de Aquino entre a filosofia de Aristóteles e a teologia cristã, em vista de se unificar fé e razão (RUSS, 2015, p. 93 – 94).

² O foco de Kant não está no objeto, mas em como o sujeito vê e entende o objeto a partir de suas estruturas lógicas (KANT, 1989, p. 53).

³ “O existencialismo é um movimento de pensamento que concebe a especulação filosófica como uma análise minuciosa da experiência humana cotidiana, em todos os seus aspectos teóricos e práticos, individuais e sociais, instintivos e intencionais, mas, acima de tudo, dos aspectos irracionais da vida humana.” (MONDIN, 1980, p. 174).

encontrava por “detrás da razão”, por assim dizer: “O que caracteriza o homem como ente é que ele é ontológico, isto é, a compreensão do ser. Em virtude disso, não é necessário apelar para uma transcendentalidade pura como fundamento de seu conhecer.” (OLIVEIRA, 1984, p. 55-56).

Assim, tal qual Heidegger empreendeu a inversão “antropológico-hermenêutica” que introduzira o “sujeito ontológico” como “o aí da revelação do sentido do Ser” – “*Dasein*” –, Rahner pretendia inverter a lógica da reflexão teológica, situando o seu ponto de partida não na “causa não causada” – no Deus da metafísica clássica – mas no sujeito, que em sua condição de ser-aí, (presença), é, para si mesmo e para a realidade que o circunda, uma pergunta infinita (SCHRIFTEN *apud* VORGRIMLER, 2006, p. 11).

Importa esclarecer que, neste ponto, não se trata de colocar o homem no lugar de Deus, mas sim de tematizar Deus a partir do homem, bem como o homem à luz da revelação. Portanto, em vista dessa reciprocidade, Rahner argumenta que “não devemos considerar o problema do homem nem a resposta a este problema como área diferente, material e localmente, dos outros domínios de expressão teológica” (RAHNER, 1969, p. 13); ao mesmo tempo em que defende que “a teologia dogmática deve tornar-se, hoje, uma antropologia teológica” (RAHNER, 1969, p. 13). Em sua elaboração teológica, Karl Rahner percorreu o mesmo itinerário que Kant e Heidegger, tanto que adotou como método de sua teorética a filosofia transcendental, referindo-se à sua teologia como também sendo transcendental ⁴.

Todavia, ainda que o conceito possa ser compreendido como na teoria do conhecimento – enquanto condição de possibilidade ⁵ –, bem como na direção daquilo que intencionou a fenomenologia heideggeriana, ao ser tematizado por Rahner, esse mesmo conceito configura um pensamento relativamente estranho à filosofia transcendental da modernidade. O teólogo o problematiza supondo como aceitas a revelação e a fé, isto é, ele o faz desde a crença na facticidade histórica de tal evento salvífico, bem como na probabilidade dessa mesma eventicidade, *a priori*, dizer respeito ao ser humano em sua existência última (TABORDA, 2005, p. 95-98). Por essa razão, o transcendental rahneriano evoca duas dimensões existenciais fundantes que, ao mesmo tempo em que sintetizam, extrapolam as referidas posições filosóficas, a saber: a horizontalidade – referente às capacidades cognitivas que o homem possui para o conhecimento do mundo empírico –, e a verticalidade – alusiva

⁴ “Teologia transcendental é aquela teologia que assume em si a filosofia transcendental, e o faz mostrando que a constituição transcendental do sujeito está sempre elevada de fato, de modo sobrenatural, de tal maneira que ela (essa constituição transcendental do sujeito) pode ser entendida como revelação transcendental” (KNOEPFFLER *apud* VORGRIMLER, 2006, p. 221).

⁵ “Kant usou a palavra transcendental pelo menos em três sentidos: em primeiro lugar, trata-se das condições a priori do conhecimento humano” (OLIVEIRA, 1984, p. 63).

às condições *a priori* que antecedem e ultrapassam as estruturas do entendimento, o ser-aí e a realidade categorial.

Na terminologia de Rahner, o termo “transcendental” possui não somente um sentido horizontal, senão também e principalmente um sentido vertical, referindo-se a uma realidade que, para o homem, é simplesmente inefável, por, não sendo deste mundo, ultrapassar qualquer realidade categorial (WEGEL, 1981, p. 39-40).

Portanto, se Heidegger lança mão da pergunta pelo sentido do Ser, Rahner pergunta pela condição de possibilidade para que tal pergunta seja formulada. Se Heidegger toma o ser lançado no mundo como princípio de sua analítica da existência, a questão para Rahner é como conceber um conhecimento que seja existencial, anteceda o ser lançado no mundo e, ao mesmo tempo, seja suficiente para se traduzir numa pergunta: “a metafísica enquanto reflexão transcendental é a pergunta pelas condições de possibilidade da pergunta. Como é possível a pergunta pelo Ser, esta é a questão central da metafísica segundo K. Rahner.” (WEGEL, 1981, p. 100).

Ao esboçar sua ontologia, Rahner busca o que há de mais “profundamente antes” acerca do Ser. Ele vislumbra o “donde” – de onde parte a condição da pergunta, a pergunta de fato e o princípio para uma possível resposta – e o “aonde” – a quem ou a que é dirigida a pergunta e para onde se projeta (transcende) o ser humano ao perguntar (TABORDA, 2005, p. 100- 103). Não obstante, esse “donde” e esse “aonde” constituem tanto a pergunta quanto a resposta – porque o Ser é o ponto de partida e de chegada. (RAHNER, 1973, p. 61).

O sujeito rahneriano carrega uma pergunta que é tanto metafísico-transcendental quanto ontológico-existencial, isto é, diz respeito ao “si” diante do Ser, bem como ao ser diante de si, e ambos constituindo uma unidade originária. Sobre isso, afirma Rahner (1973):

Dado que este ponto de partida de toda pergunta metafísica se concebe, *a priori*, como uma característica inata do ser humano, é fácil entrever, sem maiores problemas, que toda pergunta metafísica pelo ser em geral é ao mesmo tempo uma pergunta pelo ser desse ente que necessariamente formula tal pergunta; é uma pergunta sobre o homem. (RAHNER, 1973, p. 57- 58).

Em verdade, ao interrogar o Ser em sua finitude, enquanto um ente passível de ser captado pela sensibilidade e elaborado racionalmente segundo o seu conteúdo, a pretensão do sujeito cognoscente é a de singularizá-lo e setORIZÁ-lo em subdivisões particulares, predicando-as com o maior número de categorias possível (RAHNER, 1973, p. 58). Não obstante, ao fazê-lo, ele acaba ultrapassando o mundo empírico de sua experiência e reivindicando para si o ilimitado, pois tais predicacões só fazem

revelar que “o horizonte infinito do perguntar é experimentado como um horizonte que se distancia cada vez mais na medida em que o homem adquire mais respostas” (WEGER, 1981, p. 65). Em outros termos, a meta do dinamismo do entendimento humano não é um objeto como os demais objetos de sua apreensão, ele está para além da finitude e se “desvela” no ato mesmo do cognoscente constatar o limite da realidade que o circunda, já que “conhecer o limite como limite já é ultrapassar o limite” (TABORDA, 2005, p. 104).

Portanto, no entendimento de Rahner, o Ser pelo qual o homem pergunta não se refere ao “já” objetivo, mas àquela alteridade que extrapola o seu ato de posicionar objetos, àquele que coaduna a infinitude de todas as suas experiências, o Absoluto, por assim dizer (RAHNER, 1973, p. 92-93). Isso porque, apesar de se constituir em um sistema finito, enquanto abertura fundamental, o existente se mostra um ser de horizonte infinito, logo, não consente nada de finito ou empírico como o limite último de sua possibilidade de conhecer e experienciar (WEGER, 1981, p. 65). No *Curso Fundamental da Fé*, o teólogo exprime tal noção da seguinte maneira:

Apesar da finitude de seu sistema, o homem está sempre situado perante si mesmo como um todo. Ele pode questionar tudo. Em sua abertura a tudo, tudo o que se pode expressar pode transformar-se pelo menos em pergunta para ele. Ao afirmar a possibilidade do horizonte meramente *finito* de questionamento, essa possibilidade já se vê ultrapassada e o homem se manifesta como ser de horizonte *infinito*. (RAHNER, 1989, p. 46).

Desse modo, ao mesmo tempo em que Karl Rahner se distancia da razão analítica de Tomás de Aquino – na qual o conhecimento se dá mediante o processo intelectual de abstração dos objetos sensíveis – ele salvaguarda a unidade metafísica introduzindo o sujeito como pergunta, como quem possui a condição ontológica de possibilidade da pergunta, porque, dispondo de uma estrutura transcendental, possui uma pré-apreensão (pré-captação) do Ser em geral: “Enquanto a pergunta pelo Ser está implícita em todo pensar e agir, está também implícita a pré-captação do Ser em sua ilimitação. Essa pré-captação pertence, portanto, à constituição fundamental do ser humano” (TABORDA, 2005, p.104).

Portanto, ao se perguntar que é o ser dos entes, já se expressa um conhecimento prévio do ser em geral. Com efeito, não se pode de modo algum perguntar pelo que não se conhece em absoluto e sob nenhum respeito. [...] Ser e conhecer formam uma unidade primordial com o ser, isto é, do ser dos entes faz parte a referência cognoscente a si mesmo.” (RAHNER, 1973, p. 75-85).

O teólogo conclui que, por meio da experiência transcendental, o ser humano está sempre tencionado para a totalidade incompreensível da realidade, aberto ao seu fundamento, donde temos o ser diante do “Mistério Absoluto” (RAHNER, 1989, p.

69). Segundo Rahner, esse “Mistério” é o que, em linguagem humana, chamamos de Deus, e essa palavra possui estatuto ontológico.

Ora, a Palavra Deus existe na língua em que e de que vivemos e assumimos responsavelmente nossa existência. [...] Esta palavra existe, faz parte de maneira especial e única de nosso mundo linguístico e, assim sendo, de nosso mundo em geral. Ela mesma é uma realidade, e uma realidade inevitável para nós. (RAHNER, 1989, p. 66- 67).

Karl Rahner jamais pretendeu apresentar provas transcendentais acerca da existência de Deus, posto que, na cognoscibilidade de tal Mistério “a apreensão e a incompreensibilidade crescem na mesma proporção” (TABORDA, 2005, p. 65). Sua intenção era a de refletir as possibilidades da experiência humana de Deus. Ele queria mostrar que, se é possível que Deus aconteça na experiência cotidiana, isso não se dá enquanto um dado objetivo, a partir do qual se possa conceituar arbitrariamente o Sagrado. Ao contrário, tal evento se dá no gesto irrefletido de se pôr à escuta de uma eventual palavra de revelação ou de um absoluto silêncio de Deus (RAHNER, 1973, p. 29-31), no vislumbre de um “aonde” que sempre é projetado para além de si mesmo; projeção essa que só se é possível em virtude desse mesmo “aonde” se ter dado previamente enquanto um saber anônimo e silencioso (RAHNER, 1989, p. 72; 80).

Noutra formulação, não se experimenta ou se conhece Deus por via da razão lógica, mas é intuído atematicamente no instante mesmo em que não se aceita os limites impostos pelo real, isto é, quando o seu desejo pulsa e pede o preenchimento daquele vazio e desamparo que lhe incompleta, ou quando se sofre com a angústia e com a experiência de morte. Intui-se Deus também ao se deleitar com aquela dose a mais de satisfação que se experimenta quando se sonha, convive, ama, planeja, supera-se e assim por diante (WEGER, 1981, p. 43-55).

Em todas essas situações, indistintamente, o ser humano reporta-se a um além de si, porque tende a perspirar instâncias para além de seu horizonte ôntico e histórico, ansiar por verdades que não cabem em sua cognição ou decorrem de quaisquer tipos de experiência adquirida; aspirar algo que sequer ele pode nomear satisfatoriamente mediante os seus jogos linguísticos: “O homem está sempre aberto para uma plenitude maior, para felicidade mais sublime.” (WEGER, 1981, p. 59).

Esse Mistério Insondável, ao se autocomunicar com o homem, dá-se a conhecer no limite mesmo da possibilidade humana ⁶, à medida que se é possível perguntar pelo Ser que não se é, pelo Ser que é o Outro: “E o que pergunta, todavia, não pode “ser” o “Ser” pelo qual se pergunta, pois, ao contrário – segundo esta mesma lógica –

⁶ A autocomunicação de Deus é tão importante para a experiência cristã que a própria criação do ser humano é vista nessa perspectiva. Ao criar o ser humano, Deus quer revelar-se a ele na intimidade de seu ser, portanto, este ser criado se torna a possibilidade de Deus de se autocomunicar no amor, pois é criado como ser de autotranscendência (RAHNER, 1974, p. 6 - 9).

deveria estar em incontestável identidade com esse mesmo Ser pelo qual se pergunta. (RAHNER, 1973, p. 70). A busca pela “alteridade ontológica” – pelo Outro que se auto-expressa e se auto-atualiza a partir da auto-procura de si no símbolo, no “ser-aí”, no ente por meio do qual é simbolizado ⁷ –, seja dita, é a busca pelo sentido, pelo essencial, pelo fundamento; ao passo que, se o fundamento é o próprio Ser, então, ao se visar o sentido, visa-se o Ser em geral, aspira-se à totalidade.

Em seu ato de pensar, o homem não pode se deter a isso ou aquilo. [...] Ele pergunta pelos últimos fundamentos, pelo fundamento único de toda a realidade, e – dado que conhece a cada indivíduo como algo que é, e a partir desse conhecimento, já é sempre conduzido perante a si mesmo – ele pergunta pelo ser de todo ente, pelo ser de tudo aquilo que é. Portanto, ele faz metafísica. (RAHNER, 1973, p. 54).

Tal busca, por sua vez, é realizável porque o referido Mistério, que se autocomunica silenciosamente nos silêncios mais profundos da existência, de algum modo, muniu o ser humano com predisposições transcendentais inatas que “condicionam” o seu modo de ser e de conhecer. Para Rahner, essa seria, pois, a estrutura existencial fundante de todo ente humano, um universal, e, porque universal, transcendental (VORGRIMLER, 2006, p. 223-231).

A AUTOCOMUNICAÇÃO DIVINA E O FUNDAMENTO TRANSCENDENTAL DA LIBERDADE

Enquanto abertura que nunca pode ser preenchida totalmente, a transcendentalidade não é para Rahner uma estrutura ontológica estática, mas dinâmica. Tal concepção fez que ele tematizasse o ser humano como espírito em movimento, essência que transcende a história, espírito finito imbuído de uma estrutura, *a priori*, infinita, que de experiência em experiência, ultrapassa todo o seu entendimento e compreensão acerca do mundo fenomênico, rumo ao além de todo fim e de todo nome, ao Deus que é “sobrenatural” (RAHNER, 1973, p. 79), (VORGRIMLER, 2006, p. 226). Neste ponto, delineia-se o conceito de *existencial sobrenatural*, que como se poderá observar, está intimamente ligado à compreensão da autocomunicação de Deus e da *graça*.

Prosseguindo com o raciocínio, Rahner argui que a *graça* é um dom oferecido ao ser humano como uma determinação existencial. Tal determinação, por sua vez, o

⁷ Rahner postula uma distinção entre símbolo vicário (aquele que substitui arbitrariamente uma realidade ausente) e *Realsymbol* (símbolo-realidade, modo mais elevado e originário da representação de uma realidade por outra, porque conduz para dentro dessa realidade simbolizada, sem jamais esgotá-la). O teólogo desenvolve uma ontologia geral do símbolo, a partir da qual conclui que “o ente é em si mesmo simbólico”, porque necessariamente se expressa. Rahner lança mão dessa teoria na sua teologia e cristologia para falar tanto do Verbo como o símbolo do Pai, quanto do transbordar divino no mundo criatural por meio do *Logos* encarnado, o símbolo absoluto de Deus (auto-expressão de Deus em si, para si e para todos). Taborda explica que “a relação entre mistério e símbolo, embora não completamente explicitada por Rahner, constitui, no entanto, se não a chave de leitura, pelo menos uma das chaves de leitura mais importantes de sua teologia” (TABORDA, 2005, p. 61 - 71).

afetaria inevitavelmente em todo o seu ser, independentemente de sua aceitação subjetiva, ou mesmo antes que tivesse condições de acessar sua liberdade para fazer escolhas. O teólogo apresenta essa oferta da *graça* como *existencial sobrenatural* e a articula com a ideia de *autocomunicação de Deus*.

A tese que afirma que o homem como sujeito é evento da autocomunicação de Deus é [...] afirmação que diz respeito a todos os homens, afirmação que expressa um existencial de toda e cada pessoa humana. Este existencial não se torna merecido ou devido e, nesta acepção, “natural”, pelo fato de estar dado a todos os homens como elemento permanente de sua existência concreta e pelo fato de estar previamente dado à sua liberdade, à sua autocompreensão e à sua experiência. [...] somente o que é dado a todos é que realiza radicalmente a natureza propriamente dita da graça. [...] esta maneira de entender apenas percebe o conceito do sobrenatural que supera essencialmente o natural. O sobrenatural não deixa, portanto, de ser sobrenatural se, pelo menos na forma de oferta à liberdade do homem, é dado a todo ente dotado de ilimitada transcendência como realidade que supera essencialmente o “natural”. [...] o existencial da absoluta imediatez do homem para com Deus mediante a autocomunicação divina [existencial sobrenatural] como permanentemente ofertada à liberdade pode existir na forma de pura e simples oferta antecedente ou na forma, quer do acolhimento, quer da rejeição. (RAHNER, 1989, p. 159).

Sendo assim, na qualidade de vivente em um âmbito de experiência concreta que é a história, desde sempre o homem se encontra sob o dinamismo da oferta da *autocomunicação de Deus*, que se lhe doa gratuitamente, estabelecendo com ele uma relação no “já” histórico e no “ainda não” escatológico, sendo, nele e com ele, temporalidade, ainda que anonimamente, destinando-o a um fim sobrenatural que é a si próprio como Mistério Absoluto.

Em outros termos, o *existencial sobrenatural* é a condição do homem que, existente, já se encontra orientado para uma meta que é supranatural, para o Mistério que o ultrapassa. Tal vestígio se lhe afigura a *graça* no ato mesmo de existir; o espírito no ato mesmo de ser abertura, e a dignidade no ato mesmo de ser sujeito e pessoa, ou seja, possuir uma marca identitária anterior à própria cultura, ser pessoa em relação a Deus (RAHNER, 1989, p. 173-175).

Naturalmente, muitos poderiam questionar se, mediante tantos condicionamentos transcendentais, haveria de fato a possibilidade de, na liberdade, o ser humano dizer “não” a Deus. Dado o paradoxo que tal indagação levanta, bem como a eventualidade de a *liberdade* ser um elemento característico do que se denominou transcendental, Rahner se ocupou da questão, propondo solução para o problema.

Para se esboçar a reflexão rahneriana a respeito da liberdade, tome-se como ponto de partida o argumento segundo o qual o ser humano não pode negar a “aprioricidade” de sua existência. Assim, pense-se o ser humano como aquele “eu” que não pode se desvencilhar de sua condição de existente, porque uma “vontade primeira” desejou que ele existisse tal qual ele existe, pensasse tal qual ele pensa,

experimentasse tal qual ele experimenta o prazer, a dor, a alegria, a tristeza, a vida e a morte, como que o condicionando mediante uma lei prévia que regula sua percepção, seu modo de conhecer e experienciar (RAHNER, 1989, p.31). Mas, por que essa “vontade primeira” assim o fez? Em última análise, porque o quis, porque é livre, o que significa que se está diante de um movimento criador que se dá na mais pura vontade, liberdade e contingência.

Com efeito, a contingência deste estado finito posto já disse enquanto tal mutabilidade, e, por conseguinte, já está sempre por si mesma sob a dependência de uma nova e possível decisão soberana e livre do absoluto. Dado que a contingência em conjunto depende da livre vontade de Deus, não decide nunca de antemão e de forma inequívoca a direção das livres ações de Deus”. (RAHNER, 1973, p. 129).

Acerca disso, poucos falaram com tanta maestria e originalidade quanto o teólogo Duns Scotus, também chamado Doutor Sutil:

Scotus é conhecido, entre outras coisas, por acentuar em sua reflexão teológica a absoluta liberdade de Deus em sua ação *ad extra*. Com base em tal pressuposto, o Doutor Sutil constrói sua reflexão teológica sobre o binômio: liberdade de Deus e contingência do mundo [...]. A afirmação da liberdade em Deus é tão importante no complexo do pensamento teológico do Doutor Sutil, a ponto de ele considerar a experiência da contingência como ponto de partida de sua prova metafísica da existência de Deus qual transcendente e criador. (TAVARES, 2008, p. 113).

Ora, pois, aquele que é liberdade absoluta, sob o risco de se contradizer a si mesmo, teria que encontrar uma forma de “determinar” a essência do ser criado, sem, contudo, circunscrevê-lo, prendê-lo a uma natureza intrínseca. Em outros termos, a criação deveria, pois, culminar em um ser cuja dependência radical e genuína liberdade do existente crescessem na mesma proporção. O caminho encontrado por Deus foi o de criar doando de si, de maneira tal que, tudo aquilo que ele é, pudesse ser refletido no ser criado (RAHNER, 1989, p. 100; 145). Aqui, ser “imagem e semelhança” de Deus equivale a ter, dentro dos limites de nossa humanidade, aquilo que Deus mesmo é em sua plenitude: liberdade.

O que propriamente significa o que seja algo diverso de Deus, e contudo, dele proceder radicalmente e no mais profundo de si, o que significa dizer que essa procedência radical precisamente funda a autonomia de tudo isso, só se pode fazer experiência quando uma pessoa espiritual criada faz a experiência de sua própria liberdade como realidade proveniente de Deus e referida a Deus. (RAHNER, 1989, p. 101).

Para Rahner, essa é a liberdade primordial da qual o ser humano goza, aquela na qual o sujeito está entregue a si próprio, uma liberdade ontológica, anterior àquela que se põe diante de objetos ou situações dentre as quais se cabe escolher o que melhor lhe apetece – liberdade categorial. Negar Deus nesse nível seria impraticável,

senão, contraditório, pois a transcendência é o que há de mais fundacional no sujeito (RAHNER, 1973, p. 118-119; 142-145). Em razão disso, Rahner sugere que, ainda que se tenha que considerar o “não” como possibilidade, já se tem, de antemão, o “sim” a Deus. Essa afirmativa, por sua vez, testifica-se no próprio ato de se ser, mediante a graça e pela ação do espírito, uma abertura fundamental para o mundo e para o Mistério do Ser-outro, uma pergunta cuja resposta se encontra no horizonte da transcendência: “Em sua transcendência o ser humano afirma, pois, necessariamente um bem (e neste sentido não é livre, pois essa afirmação necessária é a condição de possibilidade da abertura necessária do espírito para o bem)” (TABORDA, 2005 p. 109). Em vista disso, não se pode falar de existência sem considerar a liberdade primordial, e vice-versa, bem como de responsabilidade sem compreendê-la como consequência direta dessa mesma liberdade originária (RAHNER, 1989, p. 52-53; 124-125).

Doravante, Rahner reitera que a dependência ontológica que o ser humano tem de Deus não lhe tolhe a capacidade de agir e deliberar livremente acerca das coisas. De certo, a liberdade transcendental continuaria tendo a primazia em sua reflexão, todavia sem levá-lo à ingerência de negligenciar que, se por um lado, o existente vive em um mundo criado por Deus, por outro, a ordem do criado não é Deus, mas espaço dado à criatura para que ela exerça a sua atividade criadora; por vezes, independentemente de seu criador: “Por isso é justo considerar o mundo não como uma “natureza sagrada”, mas como o material disponível para a atividade criadora do homem” (RAHNER, 1989, p. 102).

Dessa maneira, consentindo a possibilidade da “contradição” enquanto exigência interna de uma autêntica liberdade, Karl Rahner entende que o ser humano pode dizer “não” a Deus, e esse “não” seria expressão de um “manifestar-se” da liberdade transcendental numa decisão objetiva: “a transcendência para Deus do ser humano concreto contém sempre, como momento interno, uma decisão livre” (TABORDA, 2005, p. 109). O teólogo não poderia desconsiderar essa dimensão igualmente essencial da liberdade humana, sob pena de operar uma desumanização do homem, uma “des-historização” que inviabilizaria qualquer antropologia, ou mesmo o dado fundamental do cristianismo.

A liberdade é sempre mediada pela realidade concreta do espaço e tempo, pela corporalidade e pela história do homem. Uma liberdade que não pudesse surgir no mundo certamente não seria liberdade que nos fosse de algum interesse. Nem seria liberdade como o cristianismo a entende (RAHNER, 1989, p. 51- 52).

A questão que se impõe é a seguinte: como considerar o “sim” e o “não” sem incorrer em prejuízo para o livre-arbítrio humano e para a antropologia transcendental? A solução rahneriana para o impasse foi a de considerar que o “não”

está contido no “sim” como algo intrínseco ao horizonte transcendental, porém ambos possuem significados diferentes. Se o “sim” é a facticidade do Ser, o “não” se apresenta como possibilidade realizável, mas que ao negar, ainda o faz afirmando o “sim” que é sua condição de possibilidade (o “sim” é ontológico, existencial) (RAHNER, 1989, p. 128). Em *Oyente de la palabra* (1973), Rahner apresenta como o “não” afirma o “sim” em perspectiva existencial:

O homem também é livre a respeito das condições de possibilidade de sua abertura para com o bem absoluto quando – e na medida em que – em um conhecimento reflexo, converte as mesmas em objetos do conhecimento. Assim, por exemplo, é compreensível a possibilidade de suicídio e de ódio a Deus, se bem que o homem, nesses casos, também se afirma implicitamente a si mesmo e afirma o bem absoluto como condições de possibilidade de tais atitudes de repúdio frente a sua própria existência e frente ao bem absoluto. (RAHNER, 1973, p. 146).

Parece claro para Rahner que o efetivo “não” a Deus não se exprime em uma aversiva direta ao sagrado, mas, possivelmente, faz-se enunciar naquelas fronteiras intrapessoais onde o ser humano, por vezes movido pelas suas misérias, pelo cansaço, pela desesperança, pelo desespero, ou mesmo pela arrogância, pela ganância, pela maldade e pela ilusão do “eu”, acaba por proferir um não à própria existência: “como ser de liberdade, o homem pode, portanto, negar-se a si mesmo de tal maneira que com toda verdade diga “não” ao próprio Deus” (RAHNER, 1989, p. 127). Em última instância, o “não” a Deus diz respeito ao mistério da iniquidade, ou seja, ao problema do mal, à possibilidade do pecado como existencial permanente. Por essa razão, Rahner conclui que: “o ‘não’ é uma possibilidade da liberdade, mas se trata de possibilidade da liberdade que ao mesmo tempo sempre representa algo de falho, descarrilhado, malogrado, algo que, por assim dizer, é autodestrutivo e autocontraditório” (RAHNER, 1989, p. 128-131).

De qualquer modo, nem mesmo o “não” mais inequívoco pode mudar a verdade de que – com base na antropologia transcendental – o ser humano encontra-se orientado para o além de si. Ele pode dizer “não” a Deus enquanto fundamento religioso, mas não pode dizer “não” ao “Mistério” que o envolve e se lhe autocomunica como um “sim” desde o Ser no qual ele e a realidade “ôntica” que o envolve habitam, porque tudo o que é, reside no Ser.

Segundo a fé cristã, a predita autocomunicação de Deus atinge o seu ápice no evento histórico da encarnação do Verbo. Na pessoa de Jesus (homem-Deus), operar-se-ia o definitivo encontro entre a natureza humana e a plenitude divina, entre o imanente e o transcendente; dar-se-ia a possibilidade mais profunda da autorrevelação do homem e a axiomática auto-expressão de Deus.

A “ENCONTRABILIDADE” DE DEUS NA PESSOA DE JESUS

Ao enfatizar que o homem é a pergunta para a qual não há uma resposta, ou, ao menos, uma única resposta, Rahner lançou as bases fundamentais de sua antropologia teológica. Para o teólogo, essa “não resposta”, que de modo algum pode ser confundida com uma falha no conhecimento, é o que melhor explicita a essência do homem; ela é, pois, a “expressão” mais adequada de sua “pobreza” ontológica, de sua abertura fundamental.

Afirmar que o homem possui uma abertura é, pois, admitir que suas aspirações sempre o projetem para além da experiência finita, propondo-lhe novos cenários nos quais o fim se torna sempre um novo começo. Esse terreno de infinitas possibilidades é o que Rahner chama de transcendentalidade ilimitada (WEGER, 1981, p. 44-45). Nesse sentido, o homem é ser de transcendência exatamente porque “em tudo o que faz, diz, pensa, deseja, demonstra sua constante tentativa de superar-se a si mesmo” (MONDIN, 1980, p. 65).

Ao lançar mão do termo “transcendental” e aplicá-lo ao seu modo especulativo de fazer teologia, Rahner pretendeu demonstrar quais são as condições *a priori* de possibilidade que permitem ao ser humano autotranscender-se em todas as perspectivas possíveis (WEGER, 1981, p. 39- 40). Ademais, o teólogo intentou asseverar que, este movimento, por não encontrar um sentido conveniente no terreno das probabilidades humanas, pressupõe, como fundamento último, Deus (MONDIN, 1980, p. 68).

Desde essa convicção é que se desdobram e se encadeiam os demais conceitos problematizados por Rahner, tais como os de *graça*, *autocomunicação de Deus*, *liberdade* e, principalmente, “*existencial sobrenatural*”, noção segundo a qual “a vontade salvífica de Deus é, enquanto oferta, uma realidade no homem, anterior a qualquer conhecimento e ato de liberdade pessoal, ou seja, trata-se de uma dimensão ontológica” (WEGER, 1981, p. 115). Não obstante, tendo como suposto que o existencial sobrenatural seja realmente um fato real, e que ele baste para assegurar a salvação, convir-se-ia questionar se Deus poderia ter operado a salvação do homem sem necessariamente ter que se tornar homem. Em outros termos, seria possível pôr em xeque o nexo entre a salvação e encarnação, bem como entre cruz e ressurreição? (WEGER, 1981, p. 124).

Na condição de teólogo cristão, Rahner estava ciente das dificuldades que refutações dessa natureza poderiam trazer. Afinal, o cristianismo tem como axioma que “o único mediador e caminho da salvação é Cristo” (LG 38). Noutra formulação, “o conteúdo profundo da verdade, seja a respeito de Deus seja a respeito da salvação do homem se nos manifesta por meio dessa revelação em Cristo que é ao mesmo tempo mediador e plenitude de toda revelação” (DV 162).

Por essa razão, o teólogo se debruçou sobre a tarefa de explicitar em que consiste a significação especial do evento histórico único da salvação em Jesus Cristo. Rahner (1989) inicia tal reflexão considerando que a revelação de Deus ao homem possui um duplo aspecto: transcendental e categorial. O transcendental seria, pois, a transcendência humana elevada à ordem sobrenatural, como sendo um existencial sobrenatural do homem, aquela condição *a priori* que o permite reconhecer a revelação como revelação. O categorial, por sua vez, refere-se à mediação histórica da salvação, à exigência de que a experiência transcendental sobrenatural se objetive, realize-se concretamente na história. A partir disso, pode-se dizer que “essa presença anterior de Deus, a determinação gratuitamente elevada do homem, a revelação transcendental é, antes, ela própria, sempre mediada categoricamente no mundo” (RAHNER, 1989, p. 210).

Embora se trate de duas dimensões de uma única realidade, Rahner realiza tal distinção exatamente para mostrar que, ainda que a transcendência do homem se dirija para algo que, neste mundo, não se tem e não se encontra – por isso, se lhe apresenta como promessa de algo maior – a dinâmica transcendental deseja uma garantia no espaço e no tempo de que ela não fique sem conteúdo. Ela quer a segurança de que a vida, com todos os seus esforços, preocupações e sofrimentos, não seja desprovida de sentido e valor (WEGER, 1981, p. 145-146). Em última análise, o teólogo reputa que a revelação de Deus, por definição, não pode ficar escondida na transcendentalidade humana, mas deve, de algum modo, objetivar-se historicamente, uma vez que “o verdadeiro encontro com Deus se dá na história” (WEGER, 1981, p. 147).

Portanto, se Deus se dá a conhecer espaço-temporalmente no interior da história, então é razoável, senão um direito, ou mesmo uma obrigação que o homem perscrute a história concreta para ver se, de fato, descobre nela uma resposta decisiva de Deus para as suas inquietações existenciais. Aqui, encontra-se o fulcro da cristologia de Rahner, pois ele está convencido de que aquelas perguntas fundamentais que exprimem o que há de mais próprio na experiência da existência humana encontraram uma síntese misteriosa em Jesus de Nazaré, ou seja, ele seria a resposta mais definitiva à pergunta e à abertura que o homem é.

A história da revelação acha seu clímax mais absoluto quando a autocomunicação de Deus pela união hipostática na encarnação de Deus na realidade espiritual criada em Jesus atinge seu ponto alto insuperável para ele, e em consequência, para nós. E isso ocorre na encarnação do logos (RAHNER, 1989, p. 212).

CRISTOLOGIA TRANSCENDENTAL E A DEMITOLOGIZAÇÃO DO LOGOS ENCARNADO

A partir da noção de que Jesus é o vértice da autocomunicação de Deus, o teólogo desenvolve uma abordagem cristológica que, tal qual a sua teologia, recebe o nome de transcendental, pois se interroga pelas possibilidades apriorísticas no homem para que a mensagem de Jesus possa afetá-lo existencialmente (RAHNER, 1989, p. 249). Nesse sentido, a tarefa primordial da cristologia transcendental ⁸ é a de mostrar que o homem, de alguma forma, está referenciado a Jesus Cristo, não necessariamente de maneira temática ou reflexa, mas enquanto ente que, por possuir uma abertura para a autocomunicação de Deus, dispõe em si mesmo da “*Ideia Christi*”. Aqui, o pressuposto é o de que o ser humano conserva em sua mente a conjectura de um portador de salvação absoluto, a representação arquetípica de um “herói”, por assim dizer, que represente na história uma realização que ele mesmo não é nem consegue ser (WEGER, 1981, p. 158-160). Tal “*Ideia Christi*”, em última instância, aduziria a uma espécie de “procura”, “averiguação”, a um movimento provocado pelo desejo do homem de encontrar um fundamento irrevogável para a sua esperança. Rahner denomina esse movimento de “cristologia em busca” ou “cristologia procurante”. Segundo ele, essa busca pode culminar no encontro com Jesus de Nazaré e no reconhecimento de sua pessoa como sendo a definitividade da história. Mas, num primeiro momento, alude tão somente a uma “cristologia anônima”, à busca por algo que há de vir (RAHNER, 1989, p. 348).

Ao admoestar que, sobre a pessoa de Jesus, deve-se buscar uma compreensão que tenha o seu ponto de partida na história, o intento de Rahner é o de eliminar qualquer suspeita mitológica que a doutrina do homem-Deus possa vir a provocar. Isso porque o teólogo, ainda que reconheça a legitimidade dos antigos ensinamentos da cristologia e da soteriologia, ressalva que a doutrina tradicional descendente – que parte da afirmação de que Jesus é de antemão a palavra encarnada de Deus, que desceu até o homem – pode suscitar interpretações equivocadas acerca do evento Cristo (RAHNER, 1989, p. 342- 344). Por essa razão, Rahner insiste em uma cristologia a partir de baixo, ou seja, “uma cristologia que, partindo do homem e da sua autocompreensão, procura alcançar uma compreensão da encarnação de Deus” (WEGER, 1981, p. 160).

A fórmula mais breve da fé tem, pois, de mediar para o ser humano contemporâneo, na diversidade das culturas e situações, a realidade de Deus, de tal forma que, ao ouvir falar de Deus e de Jesus Cristo, não tenha a impressão de que o cristão está falando no vazio, usando palavras sem sentido ou, por exemplo, no caso da encarnação, falando de

⁸ Partindo do pressuposto segundo o qual a característica essencial do homem consiste na abertura ao infinito, a cristologia transcendental vê na encarnação a suprema realização da natureza humana, já que o Verbo de Deus, sem deixar de ser o que sempre foi, assume uma natureza humana concreta, se torna o sujeito de sua subsistência, se humaniza no sentido rigoroso da expressão. No homem-Deus Jesus Cristo, o humano e o divino se encontram, se unem de maneira acabada. Noutra formulação, a abertura do finito humano ao Mistério infinito recebe deste a resposta, o dom radical (MELO, 1996, p. 91).

mitos não mais credíveis para quem já passou pela *Aufklärung*” (TABORDA, 2005, p. 80).

Nesse campo de significação, o teólogo propõe que a ideia de um portador absoluto da salvação não seja tomada, em primeira instância, como uma categoria metafísica, que encontra a sua essência em Jesus, um Deus encarnado, cuja humanidade nada mais seria que uma roupagem da qual Deus se serve para autoexpressar-se salvificamente no mundo.

A encarnação não pode ser expressa simplesmente em termos de duas realidades estranhas que se encontram e se unem [...]. Nesse caso, sinal e sinalizado seriam propriamente estranhos entre si e o sinal seria arbitrário, ou seja, a natureza humana seria um meio unido substancialmente ao que quer expressar, mas não seria a expressão mesma de quem se quer expressar (TABORDA, 2005, p. 71).

A proposta de Rahner é completamente inversa, ou seja, para o teólogo se deve partir da evidencia de que o *Logos* encarnado é verdadeiramente homem, parcela da terra, momento no devir biológico deste mundo, um momento da história natural humana (RAHNER, 1989, p. 235). Portanto, só se poderá apreender o real significado de encarnação, e tirar as devidas consequências soteriológicas desta se, previamente, estiver claro que a referida palavra de Deus que se faz homem, fá-lo no sentido pleno do termo: faz-se homem em um sujeito singular, histórico, finito (RAHNER, 1989, p. 237). Por conseguinte, deve-se também ter em vista que o *Logos* de Deus, em sua humanidade, não é algo preexistente, mas condição de possibilidade para que Deus possa se expressar a si mesmo e em si mesmo para nós em um outro diverso dele ⁹, isto é, em um homem.

Quando, pois, o *Logos* se faz homem, essa sua humanidade não é algo que preexista, mas o que se torna e surge em sua essência e existência, se e à medida que o *Logos* se exterioriza. Este homem é precisamente enquanto homem a auto-expressão de Deus como a expressão de si e fora de si, pois Deus expressa-se a si precisamente quando se exterioriza (RAHNER, 1989, p. 267).

Sendo assim, depreende-se da teologia de Rahner que a realidade de Jesus não é somente posta por Deus, mas ela é o próprio Deus que se oferta em uma realidade humana. Tão logo, para que seja absolutamente oferta do próprio Deus, ela é a dependência absoluta de uma realidade humana de Deus ¹⁰. Aqui, imanência e transcendência se encontram de tal maneira que “o finito já não constitui nenhuma

⁹ Ao criar, Deus faz surgir uma realidade distinta dele próprio. Esta realidade é o pressuposto para a autocomunicação divina, isto é, uma etapa prévia para a encarnação do Verbo, que, uma vez encarnado, assume essa realidade (RAHNER, 1974, p. 271).

¹⁰ A autocomunicação divina significa que a realidade comunicada ao ser humano é realmente Deus em seu próprio Ser, por isso, e dessa forma, é comunicação que tem em mira conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor (RAHNER, 1970, p. 181).

contradição para com o infinito, mas é o que o próprio infinito se tornou, o lugar onde ele se expressa como pergunta a que ele próprio responde” (RAHNER, 1989, p. 271).

JESUS, O PORTADOR ABSOLUTO DA SALVAÇÃO

Rahner (1989) concebe Jesus como a expressão mais tangível da vontade salvífica de Deus em relação ao homem, ou seja, como o portador absoluto da salvação. Sobre isso o teólogo alemão oferece inúmeros argumentos. Todavia, bastar-se-á a apresentação de um – referente à autocompreensão de Jesus acerca de sua morte – para dele extrair-se as consequências que darão respaldo à afirmativa de que Jesus é “deveras” o mediador salvífico da humanidade.

O Jesus pré-pascal caminhou livremente ao encontro de sua morte e a considerou (pelo que se refere à sua consciência explícita), pelo menos o destino de um profeta, destino que julgou que não desqualificava a sua mensagem, e, em consequência, também não o desqualificava (ainda que ele o percebesse de maneira incompreensivelmente nova e imprevista). [...] Jesus mantém na morte sua pretensão singular e única de uma identidade fundamental de sua mensagem com a sua pessoa na esperança de que nessa morte Deus o haveria de confirmar em sua pretensão (RAHNER, 1989, p. 302-303).

O texto é claro quando afirma que Jesus caminhou livremente para a morte. Esse dado confirma a autonomia que Jesus demonstra frente à sua existência fática. Além disso, tal ocorrência evoca a dimensão de liberdade a partir da qual, apesar de todos os condicionamentos, Jesus foi capaz de decidir sobre o seu destino e pronunciar a palavra última sobre si, dando o sentido e o significado de sua morte: oferta de amor em solidariedade ilimitada com o ser humano, entrega ao Pai em fidelidade e confiança.

Não obstante, também é verdade que, na morte contingente de Jesus de Nazaré na Cruz, manifesta-se a total impotência humana. O Homem-Deus confia que, diante de tal gesto, o “Pai” lhe será favorável; sua confiança, não obstante, não é sinônimo de certeza. Ele espera que Deus não vá decepcioná-lo, mas, a rigor, não tem garantias de que as coisas vão acontecer como ele pretende que aconteça.

Na morte, o homem Jesus de Nazaré entrega-se sem reservas ao Pai. Na morte, já não tem senão a confiança no Pai. Na morte, também, Jesus não pode pôr-se salvo, reafirmar a sua reivindicação: só pode aceitar obedientemente a sua morte, na esperança que seu Pai confirme a sua reivindicação (WEGER, 1981, p. 175).

Nesse sentido, a história e o destino de Jesus permanecem uma pergunta à qual somente Deus é capaz de responder de maneira definitiva, insuperável e irreversível;

sob o risco de a atividade do homem Jesus e de sua “reivindicação”¹¹ redundarem em total fracasso. Essa resposta, por sua vez, teria sido dada com a Ressurreição¹², evento histórico singular, desde o qual se acredita haver irrompido o novo tempo da história, que entra em seu estágio irrevogável, continuando o seu curso rumo à consumação. Não obstante, esse mesmo prorromper, como oferta gratuita de salvação, deixa em aberto o futuro de cada indivíduo, donde se pode falar de uma autodoação histórico-comunicativa, de uma ocorrência salvífica dialógica, que, enquanto tal, pressupõe aceitação livre da parte dos sujeitos a quem ela interpela (WEGER, 1981, p. 164-166; 175).

Com isso, Rahner não apenas afirma que Jesus é o portador absoluto da salvação pelo fato de ela ter se realizado plenamente em sua pessoa, mas também porque, no homem Jesus, Deus aceitou a impotência de morrer, o que fizera desde a encarnação, momento em que assume a finita condição de criatura como sendo a sua própria realidade, portanto, não podendo nunca mais deixar de ser homem. A dialética, por sua vez, encontra sua síntese na Ressurreição, fenômeno que testifica a total participação ontológica sobrenatural do homem – divinizado pela humanidade glorificada de Jesus – no mistério do Ser de Deus.

Persuadido de que a Ressurreição não é algo que se impõe, ou seja, não é algo em que obrigatoriamente se deva crer, Rahner procurou salvaguardar tanto a liberdade divina – a partir da qual Deus a realizou – quanto a liberdade humana, desde a qual o homem pode ou não concebê-la como um evento crível. Por isso, resultou tão importante para o teólogo verificar se existe, de fato, algo no homem que faça com que a Ressurreição possa ser entendida como realização e oferta de sua própria expectativa. Nesta direção, Rahner acredita ter encontrado tal disposição interna na própria experiência de “esperança” na qual o ser humano se encontra originalmente imerso. Tal experiência, ao lançar o homem no terreno da busca por algo inapelável e concludente acerca de sua existência, permite-lhe aceitar que a Ressurreição não se lhe apresente como algo tão alheio quanto poderia parecer à primeira vista.

Portanto, “essa cristologia em busca pressupõe a existência de um tipo de ser humano que levanta de maneira honrada a pergunta por sua própria salvação”

¹¹ “Jesus não se considerou apenas como um a mais entre os muitos profetas, que em princípio constituem uma série inconclusa, sempre aberta para o futuro. Entendeu-se antes como o profeta *escatológico*, como o portador absoluto e definitivo da salvação, ainda que a pergunta exata sobre o que significa ou o que não significa dizer que ele é o portador definitivo da salvação requeira reflexões ulteriores para que se esclareça melhor” (RAHNER, 1989, p. 292).

¹² Rahner não considera a Ressurreição um fato bruto, desassociado do horizonte da tradição histórica; por isso, alega que, se Jesus ressuscitou numa corporeidade não descritível (senão por metáforas), e essa Ressurreição é o fato objetivo que propicia a experiência subjetiva feita na fé pelos discípulos (WEGER, 1981, p. 167-168), então, sem maiores pretensões de demonstrar em que consiste a predita objetividade da Ressurreição, podemos serenamente dizer: “Jesus ressuscita na fé dos seus discípulos” (RAHNER, 1989, p. 317).

(VORGRIMLER, 2006, p. 312), ou seja, alguém que indaga sobre o sentido último de seu existir. Como essa pergunta clama por uma resposta dentro de uma compreensão global da existência, o que vale para a Ressurreição, vale também para outras vias, a partir das quais, segundo o teólogo, o homem se confronta consigo mesmo, estendendo pontes que lhe possibilitam estabelecer uma relação com Jesus e expressar, ainda que irrefletidamente, aquilo que a fé cristã confessa sobre ele. Rahner pensa existirem três acessos por meio dos quais a figura de Jesus se torna relevante para o homem de hoje, a saber: “o amor ao próximo”, “a experiência de morte” e “a esperança no futuro absoluto”.

“O amor ao próximo” testemunha que Jesus é aquele homem que, através de toda a sua vida e do caráter definitivo de seu destino, legitima o fato de que um ser humano, apesar de todas as suas estreitezas e fragilidades, pode amar a outro de modo incondicional. “A experiência de morte” é a máxima expressão de um amor que se doa, aceita a finitude e espera que a morte não seja a vitória da vazia nulidade do ser humano, mas sim a vitória do caráter absoluto do amor. Por fim, “a esperança no futuro absoluto”, mediante a ressurreição de Jesus, atesta que a história dos seres humanos entrou numa fase em que alcançou a possibilidade de se precipitar no futuro absoluto do vazio de Deus. “Trata-se de uma história definitivamente consumada, de uma história do mundo enquanto totalidade que não pode mais fracassar” (VORGRIMLER, 2006, p. 312-315).

Nesse sentido, o que Rahner entende por salvação consistiria em sermos capazes de realizar aquilo que importa decisivamente em nossa vida: amar os semelhantes, aceitar confiantemente a morte e conservar a esperança (WEGER, 1981, p. 176). Se, porventura, o ser humano for capaz de atender a esses três apelos, e pôr para si a tarefa histórica de realizá-los, independentemente de conhecer ou aceitar a revelação verbal de Deus em Jesus Cristo, ele já fez a experiência da salvação. Assim ele a terá feito desde a sua dimensão “existencial sobrenatural”, desde aquela graça gratuita que, aprioristicamente, habita o mais recôndito de seu ser. A partir dessa convicção fundamental é que o teólogo alemão vai introduzir em sua reflexão teológica o conceito de cristianismo anônimo.

O CRISTIANISMO ANÔNIMO E O RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE NÃO CRISTÃ

Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, a motivação para que Rahner desenvolvesse sua tese sobre os cristãos anônimos não foi o desejo de introduzir os não crentes ou os membros das religiões não cristãs no cristianismo. Tal reflexão nasce do descontentamento do teólogo para com sentenças clássicas, tais quais: “a salvação vem só da Igreja” e “fora da Igreja não existe salvação” – *Extra Ecclesiam nulla salus*. Essas assertivas, desde os primórdios, tiveram valor axiomático, por se

tratarem de expressões dogmáticas (WORGRIMLER, 2006, p. 273). Com a tese do cristianismo anônimo, o teólogo alemão pretende reinterpretar radicalmente o antigo axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, superando seu exclusivismo e intransigência pela afirmação segundo a qual fora da Igreja Católica Apostólica Romana pode e deve haver salvação.

Como predito, a base sobre a qual Rahner constrói sua reflexão acerca do cristão anônimo é a noção de “existencial sobrenatural”. Supondo haver uma estrutura cognitiva humana “ingenitamente” preparada para a percepção subjetiva do transcendente, o teólogo estabelece uma diferenciação entre aqueles que sabem em que consiste a natureza dessa abertura ao transcendente e aqueles que não sabem. Os primeiros, aqueles que tomam consciência de tal dimensão sobrenatural e a declaram a partir da fé cristã, seriam, pois, os cristãos explícitos, enquanto que os segundos, aqueles que não possuem tal consciência, ou melhor, não compartilham de tal convicção religiosa, seriam os cristãos implícitos ou anônimos.

Do ponto de vista antropológico, Rahner não distingue entre essas duas categorias de cristãos, por isso, a distinção se dá somente no campo cognitivo, ou seja, entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem. Todavia, há, sim, uma distinção. Sobre o cristianismo anônimo, Rahner (1989) afirma o seguinte:

Quem, portanto, ainda que esteja longe de toda revelação expressa em fórmulas, assume sua existência e, com isto, sua humanidade em silenciosa paciência (ou melhor, na fé, esperança e caridade), acolhe-a na verdade como o mistério que se oculta no Mistério do Amor eterno e no seio da morte carrega a vida; tal pessoa diz, ainda que não o saiba, um sim a Cristo. [...] Quem aceita inteiramente o seu ser homem (e, como é claro, também o do outro), acolheu o Filho do homem, porque neste Deus acolheu o homem (RAHNER, 1989, p. 272).

Com o intuito de esclarecer possíveis ambiguidades acerca dos dois tipos de cristianismo citados, outros argumentos são elencados pelo teólogo.

Existe um cristianismo anônimo e implícito. No decorrer de nossas reflexões já tivemos várias vezes oportunidade de frisar que uma relação de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação – e, assim sendo, também com Jesus Cristo – existe e deve existir na pessoa, que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com o Deus da autocomunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar. Ao lado desse cristianismo anônimo, existe o cristianismo pleno, consciente de si mesmo na audição crente da Palavra do evangelho, na profissão de fé da Igreja, nos sacramentos e no exercício expresso da vida cristã, que se sabe em referência a Jesus de Nazaré (RAHNER, 1989, p. 360-361).

Portanto, o cristão anônimo é aquele (a) que, iluminado por dentro pela luz da graça, ainda que sem explicitá-la, ainda que sem tematizá-la ou ter ciência de sua origem sobrenatural, acolhe a si mesmo na inabarcabilidade de seu destino (SCHRIFTEN *apud* VORGRIMLER, 2006, p. 280). É aquele (a) que, na liberdade, age segundo as determinações de sua própria consciência, consentindo irrefletidamente a Cristo em uma decisão moral, mesmo que tal decisão não tenha sido tomada em um sentido religioso e teísta.

A teoria do cristianismo anônimo suscitou vários debates no campo da teologia. Grandes teólogos, dentre os quais, Henri De Lubac, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx e Yves Congar, teceram suas críticas à tese de Rahner (POZZO, 2007, p. 377-378). No contexto do atual diálogo inter-religioso, surgem novas críticas (DUQUOC, 2008, p. 168). Dada a impossibilidade de apresentar em detalhes todas as objeções feitas à teoria do cristianismo anônimo, elencam-se quatro pontos levantados pelos críticos do conceito e problematizados pelo teólogo Schwerdtfeger em sua pesquisa sobre o tema.

O primeiro ponto parte do pressuposto de que o conceito de “cristão anônimo” constitui em si mesmo uma contradição, pois o fato de ser cristão implica, sempre, uma confissão. O segundo aponta que essa teoria implicava uma imposição sobre os não cristãos e desprezava sua vontade expressa. O terceiro ponto se baseia no fato de a proposta de Rahner carecer de fundamento bíblico. O quarto e último ponto postula que o conceito de cristão anônimo faz com que a fé expressa apareça como supérflua, de tal forma que a ação missionária se torna desnecessária, uma vez que o anúncio explícito de Cristo perde seu sentido, caso haja, de fato, um cristianismo anônimo (SCHWERDTFEGER *apud* WORGRIMLER, 2006, p. 277-278).

Schwerdtfeger se preocupou em refutar as críticas supracitadas a fim de evitar que por ignorância, ou mesmo por malícia, interprete-se de maneira indevida a tese rahneriana. Assim, no que se refere à primeira contestação, ele adverte que Rahner não quis manter o conceito de cristianismo anônimo a qualquer preço, mas o escolheu como a fórmula mais breve para chamar a atenção dos leitores. Quanto à segunda, Schwerdtfeger reputa que a fórmula “cristãos anônimos”, ao contrário de pretender impor aos não cristãos o cristianismo, apenas queria mostrar, a partir do interior da Igreja e da teologia, a forma em que a salvação de Deus em Jesus Cristo poderia se dar fora da Igreja. À terceira crítica, o teólogo replica que as Sagradas Escrituras, mais precisamente em Mt 25, 31-46, oferecem base de apoio para o cristianismo anônimo, pois apresentam como pressuposto para a salvação eterna o amor prático ao próximo e não uma confissão explícita de fé. Assim, a teoria de Rahner não supõe uma verdadeira contradição no que diz respeito à mensagem bíblica. Por fim, acerca da quarta crítica, Schwerdtfeger demonstra que a possibilidade

da salvação gratuita dos não cristãos, ao invés de desqualificar o cristianismo explícito e a ação missionária, oferece um novo ponto de apoio para a pregação cristã (SCHWERDTFEGER *apud* WORGRIMLER, 2006, p. 277-278). Em seu esforço por suplantar o exclusivismo cristão e apresentar um cristianismo mais aberto, a posição de Rahner se revelou inclusivista ao atribuir valor positivo às outras religiões, reconhecendo nelas a presença implícita de Cristo (TEIXEIRA, 1995, p. 44-47). Nos últimos anos, tal perspectiva foi colocada em xeque por estudiosos que vêem no inclusivismo a continuação mais branda do antigo imperialismo teológico, que preconiza a superioridade do cristianismo sobre as demais religiões (HICK, 2000, p. 198-199).

Muitos teólogos têm se ocupado da problemática em busca de novas propostas teológicas, que ultrapassem tanto o inclusivismo quanto o exclusivismo, renunciando à visão segundo a qual todas as religiões giram em torno do cristianismo (TEIXEIRA, 1955, p. 58). A questão, por sua vez, não está resolvida, mas aberta à reflexão crítica. Para a teologia cristã, no entanto, Jesus Cristo permanece mediador constitutivo da salvação que se estende, como oferta de graça, a todos os seres humanos. Os cristãos afirmam que a economia da salvação se inicia no Pai e encontra o seu centro nos mistérios da vida, morte e ressurreição de Cristo. Graças à ação do Espírito seus efeitos abarcam os confins da terra. O Espírito é o dom do Pai e de Jesus Cristo ressuscitado para que chegue a todos a salvação (LADARIA, 2009, p. 104). A intuição de Rahner permanece, em seus meandros, válida, embora a teologia tenha avançado nas suas reflexões e considere inadequado o termo “cristãos anônimos” para o atual contexto de pluralismo religioso.

Urge considerar que, em última análise, Rahner considera o transcendental um existencial presente em cada ser humano. Neste ponto, ou os homens se esforçam por considerarem-se iguais perante sua condição humana e por se respeitarem mutuamente, apesar de suas singularidades, ou se corre o risco de cair no “narcisismo das pequenas diferenças” que levam a hostilizar a “outridade”, desprezando-a como ameaça à pretensão de posse absoluta da verdade. Nessa perspectiva, nem mesmo a proposta da teologia pluralista das religiões teria sustentação sólida se não fosse capaz de estabelecer bases comuns a partir das quais dialogar com aqueles que se dizem ateus.

Por isso parece tão importante evidenciar a dimensão antropológica da perspectiva inclusivista de Rahner, pois é nesse *locus* que se encontram o cerne e a originalidade de seu pensamento e de sua inconfundível hermenêutica teológica. Nesse sentido, não é arbitrário conceber que, ao tematizar o cristianismo anônimo e implícito, Rahner também acaba por anunciar um humanismo explícito, cujo

fundamento é a ética do amor que se desdobra em alteridade, condescendência e solidariedade. Ética que emerge como estilista existencial em várias tradições religiosas e nas recentes “espiritualidades ateias” (COMTE-SPONVILLE, 2006) apontando para a humanização do ser humano como ápice da experiência religiosa autêntica.

CONCLUSÃO

É evidente que, uma vez que se encontre em um contexto epocal completamente diferente, no qual a afirmação e o crescimento do pluralismo religioso, a reinvidicação crescente em favor da liberdade religiosa e a defesa do direito ao exercício das convicções diversificadas se fazem notar, é incabível pretender que a teologia rahneriana ofereça respostas a todas as perguntas emergentes. Afinal, qualquer reflexão teológica possui limitações, pontos frágeis que exigem da posteridade maior empenho no que se refere à hermenêutica.

Contudo, não há como desconsiderar o papel pioneiro e inovador de Karl Rahner, bem como sua ousadia e coragem em apontar e afirmar a positividade da alteridade “não cristã”, mesmo enfrentando duras oposições por parte dos entusiastas do tradicional exclusivismo católico-romano. Sem dúvida nenhuma, sua proposta representou um grande contributo ao processo dialogal de abertura ecumênica e inter-religiosa. Faustino Teixeira corrobora o que aqui se afirma: “Mesmo reconhecendo todos estes questionamentos, não há como negar que a reflexão de Rahner foi muito importante para uso interno na própria Igreja, para desbloquear corações e mentes para o valor da alteridade” (TEIXEIRA, 1955, p. 56).

As questões relacionadas à fé nunca foram para Karl Rahner questões puramente teóricas, acadêmicas ou doutrinárias. Tais questões o atingiam existencialmente, e seus escritos bem refletem o envolvimento de sua pessoa nos diversos temas que abordava. Aqui, talvez, esteja o segredo da enorme repercussão de sua teologia: ela exprime a postura existencial de seu autor, e isso, geralmente, toca profundamente as pessoas e as ilumina em sua experiência cristã de Deus.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: **constituições, decretos e declarações**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1968. 743 p.

COMTE-SPONVILLE, André. ***L'Esprit de l'athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu***. Paris: Albin Michel, 2006.

DUQUOC, Christian. **O único Cristo**: a sinfonia adiada. São Paulo: Paulinas, 2008.

- ENCICLOPÉDIA Delta Larousse. Rio de Janeiro: Ed. Delta S.A., 1962. 15 v.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HICK, John. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- LADARIA, Luis Ferrer. **Teología del pecado original y de la gracia**. Madri: BAC, 2001.
- LADARIA, Luis Francisco. **Gesù Cristo salvezza di tutti**. Bologna: EDB, 2009.
- MONDIN, Batista. **Introdução à Filosofia**: problemas, sistemas, autores e obras. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Filosofia Transcendental e Religião**: ensaio sobre filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Teologia e Modernidade em Karl Rahner. In: OLIVEIRA, Pedro R. F. de; TABORDA, Francisco. **Karl Rahner 100 Anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005, p. 11–25.
- TABORDA, Francisco. Mistério – Símbolo – Mistério: ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In: OLIVEIRA, Pedro R. F. de; TABORDA, Francisco. **Karl Rahner 100 Anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005, p. 55–84.
- TABORDA, Francisco. Ouvinte da Palavra – Introdução a sua leitura. In: OLIVEIRA, Pedro R. F. de; TABORDA, Francisco. **Karl Rahner 100 Anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual. São Paulo: Loyola, 2005, p. 85–118.
- POZZO, Ezequiel Dal. Investigando o conceito de “Cristianismo Anônimo” em K. Rahner. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 37, n. 157, 2007.
- RAHNER, Karl. **O homem e a graça**. São Paulo: Paulinas, 1960.
- RAHNER, Karl. **Teologia e antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969.
- RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RAHNER, Karl. **Oyente de la Palabra**: fundamentos para una filosofía de la religión. Barcelona: Herder, 1973.
- RUSS, Jaqueline. **Filosofia**: os autores, as obras. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SHULER, Arnaldo. **Dicionário enciclopédico de teologia**. Canoas: ULBRA. 2002.
- TAVARES, Sinivaldo. **Duns Scotus e o nosso tempo**: relações recíprocas. Bragança Paulista: São Francisco, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das Religiões**: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

VORGRIMLER, Herbert. **Karl Rahner**: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

WEGEL, Karl Heinz. **Karl Rahner**: uma introdução ao seu pensamento teológico. São Paulo: Loyola, 1981.

Recebido em 11/07/2017
Aprovado em 14/11/2017