

Jussara Filgueiras Dias Santos Linhares

**“O HOMEM É O EVENTO DE UMA
AUTOCOMUNICAÇÃO DE DEUS ABSOLUTA, LIVRE,
GRATUITA E QUE PERDOA”**

UMA ABORDAGEM DO NÚCLEO DA EXISTÊNCIA
CRISTÃ NOS FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA DO PRIMEIRO
RAHNER

Tese de doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano José Vázquez Moro

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2012

Jussara Filgueiras Dias Santos Linhares

**“O HOMEM É O EVENTO DE UMA
AUTOCOMUNICAÇÃO DE DEUS ABSOLUTA, LIVRE,
GRATUITA E QUE PERDOA”**

**UMA ABORDAGEM DO NÚCLEO DA EXISTÊNCIA
CRISTÃ NOS FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA DO PRIMEIRO
RAHNER**

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Área de Concentração: Interpretação da Tradição Cristã no Horizonte Atual

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano José Vázquez Moro

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2012

Linhares, Jussara Filgueiras Dias Santos

L755h O homem é o evento de uma autocomunicação de Deus absoluta, livre, gratuita e que perdoa: uma abordagem do núcleo da existência cristã nos fundamentos da teologia do primeiro Rahner / Jussara Filgueiras Dias Santos Linhares. - Belo Horizonte, 2012.

313 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Tese (doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia. 2. Existência cristã. 3. Autocomunicação de Deus. 4. Secularização. 5. Rahner, Karl. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 23

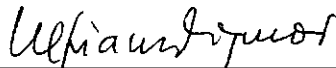
JUSSARA FILGUEIRAS DIAS SANTOS LINHARES

“O HOMEM É O EVENTO DE UMA AUTOCOMUNICAÇÃO DE DEUS ABSOLUTA, LIVRE, GRATUITA E QUE PERDOA” UMA ABORDAGEM DO NÚCLEO DA EXISTÊNCIA CRISTÃ NOS FUNDAMENTOS DA TEOLOGIA DO PRIMEIRO RAHNER

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutora em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 17 de outubro de 2012.

COMISSÃO EXAMINADORA:




Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE (Orientador)



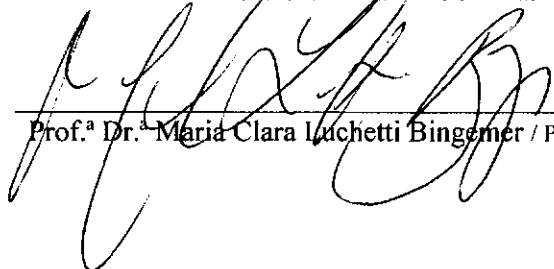
Prof. Dr. Juan Antonio Ruiz de Gopegui Santoyo / FAJE



Prof. Dr. João Batista Libanio / FAJE



Prof. Dr. Cleto Caliman / PUC-Minas



Prof.^a Dr.^a Maria Clara Luchetti Bingemer / PUC/Rio

A Maria Lygia Filgueiras Dias e Camille Côrtes Fernandes Linhares.

A quem dedico este estudo e minha vida.

Agradecimento

A Ciro Santos Linhares (*in æternum*).

A nossos queridos filhos Alexandre e Paula, Ricardo e Luciana.

Aos meus irmãos Renata, Angela e Marco.

Aos sobrinhos Antonio e Paulo.

A Zilma e Alberto, por partilharmos as famílias. A José Vieira Leite, pela fé !

Ao dr. Frederico Bechuate, amigo, médico e afilhado,
pela atenta e carinhosa assistência.

À Helena e Paulinho, Cleyce e Clarice,
dentre os muitos mineiros que me acolheram nesse Belo Horizonte.

Aos mestres desta caminhada, nas pessoas de Ulpiano Vázquez Moro, orientador de
todas as horas, e Juan Antonio Ruiz Gopegui Santoyo, minha inspiração de fé.

À FAJE, por todos os seus professores, funcionários e alunos.

A Inácio de Loyola, e a seus filhos que,
da Puc-Rio e de Itaici, me apontam o caminho do Pai.

Ao Amor de Cristo, que nos uniu.

Na primavera de 2012, O Ano da Fé.

“Para o cristão, a existência cristã é em última análise a totalidade de sua existência.

E essa totalidade abre-se para os obscuros abismos do deserto daquele
que chamamos Deus.

A pessoa, quando empreende algo dessa natureza, coloca-se perante
os grandes pensadores, os santos,
e finalmente Jesus Cristo.

Os abismos da existência se abrem à sua frente.

E vem a saber que não pensou o bastante,
que não amou o bastante, que não sofreu o bastante.”

Karl Rahner

RESUMO

A presente pesquisa tem por desafio a comunicação do Cristianismo aos nossos contemporâneos, bombardeados de informação de naturezas tão diversas que nosso objetivo também deve ser identificar o que efetivamente se constitui no núcleo da existência cristã. Encontramos a resposta a este desafio expressa na síntese: “o homem é o evento de uma autocomunicação de Deus absoluta, livre e que perdoa”. Esta síntese é tema da teologia rahneriana desde o Primeiro Período (1922-1963) de sua gigantesca produção autoral, o que para muitos significa que o tema da autocomunicação de Deus se constitui no centro e no fundamento de toda teologia de Karl Rahner. Nesse sentido, a tese atravessa os vários discursos teológicos utilizados por Rahner - espiritual, prático e antropológico -, na intenção de melhor apontar a experiência de Deus que o homem faz no mundo e no tempo em que vivemos, já que “a existência cristã aborda a totalidade da vida deste homem”. Apesar de Rahner haver falecido já há 28 anos, consideramos sua obra ainda “atual” em face de ele haver praticado uma teologia vivida na preocupação com o homem em seu dia-a-dia e no amor a Deus que, ao autocomunicar-se, doa de si à sua criatura. Assim, o tema da autocomunicação de Deus permitiu tirar lições da rica Tradição cristã, por seu passado de XX séculos e apontar um caminho para hoje, assim como rumos para a Igreja do Futuro, que se quer no mundo onde os homens, afinal, convivem e acolhem a autocomunicação de Deus, que é Deus.

HOMEM CONTEMPORÂNEO - SECULARIZAÇÃO - AUTOCOMUNICAÇÃO DE DEUS – EXISTÊNCIA CRISTÃ – EVENTO JESUS CRISTO – COMUNICAÇÃO – CONHECIMENTO DE DEUS.

ABSTRACT

This research faces the challenge of communicating Christianity to our contemporaries, so heavily bombed by different kinds and means of information that our goal must also restrict such communication to the innermost center of the Christian understanding of existence. We found the answer to this challenge expressed in a Karl Rahner’s synthesis: “Man is the event of an absolute, free and forgiving self-communication of God”. This synthesis is analysed, through all his theology, since the First Period (1922-1963) of its huge production, what, for many other theologians, means that the theme of God’s self-communication constitutes the center and the foundation of all Rahner’s theology. In this sense, the thesis goes through the various theological discourses used by Rahner – spiritual, practical and anthropological – in order to make his words able to explain the experience of God that man does in the world and during the time of our lives, since such Christian existence covers the entire life of man. Although Rahner died 28 years ago, his work can still be considered “actual” as he practiced a living theology concerned both with man, in his everyday life, and the love of God. Thus, the theme of God’s self-communication in Rahner allow us to take lessons from the rich Christian Tradition, from its XX centuries passed, leaving us ready to face today’s and tomorrow’s new challenges.

MAN OF TODAY – SECULARIZATION – CHRISTIAN EXISTENCE – EVENT JESUS CHRIST – COMMUNICATION – KNOWLEDGE OF GOD – GOD’S SELF-COMMUNICATION.

ABREVIACÕES

- CAA Contemplação para Alcançar o Amor, in EE
- CFF Curso Fundamental da Fé
- DH Denzinger-Hünemann: compêndio dos símbolos, definições e declarações da fé e da moral
- EE Exercícios Espirituais, de santo Inácio de Loyola
- FAJE Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (BH)
- KR Karl Rahner
- MS *Mysterium Salutis*
- PF Princípio e Fundamento, in EE
- QD *Quaestiones Disputatae*
- SM *Sacramentum Mundi*
- STh *Schriften zur Theologie* I-XVI. Einsiedeln: Benzinger, 1954-1970; Zurich: Benzinger, 1972-1984. 1954 (I), 1955 (II), 1956 (III), 1960 (IV), 1962 (V), 1965 (VI), 1966 (VII), 1967 (VIII), 1970 (IX), 1972 (X), 1973 (XI), 1975 (XII), 1978 (XIII), 1980 (XIV), 1983 (XV), 1984 (XVI).
- SW *Sämtliche Werke*. Publicado pela Fundação Karl-Rahner, sob a liderança do cardeal Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Albert Raffelt, R. Andreas Batlogg e Herbert Vorgrimler. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002-. 1995 (19), 1996 (2), 1997 (4), 1998 (8), 1999 (3, 26), 2001 (15), 2001 (17/1 e 2, 27), 2003 (10, 18), 2004 (9), 2005 (11, 12, 16), 2006 (13, 14, 23), 2007 (6/1, 29, 31), 2008 (22/2, 25), 2009 (6/2, 30), 2010 (20, 28), 2011 (24/1 e 2), lançamentos previstos para 2012 (agosto: 22/1: *Dogmática após o Concílio: Para o fundamento da teologia, a teologia e a cristologia*; setembro: 7: *O Cristão que ora*; novembro: 1: *Fundamentos*; 21: *O concílio Vaticano II: Contribuições ao Concílio e sua interpretação*), lançamento previsto para junho de 2015 (32: Registros, bibliografia e adendos); sem previsão de lançamento (5: Doutrina da Graça).
- ThI *Theological Investigations*. 1954 (I: **God, Christ, Mary and Grace**. Baltimore: Helicon Press, 1961), 1963 (II: **Man in the church**. Baltimore: Helicon Press), 1967 (III: **Theology of the Spiritual life**: New York: Crossroad, 1982), 1966 (IV: **More recent Writings**), 1966 (V: **Later Writings**), 1969 (VI: **Concerning Vatican Council II**), 1971 (VII: **Further Theology of Spiritual Life 1**) 1971 (VIII: **Further Theology of the Spiritual Life 2**), 1972 (IX: *writings of 1965-1967*, Londres: Darton, Longman & Todd), 1977 (X: *writings of 1965-1967*, New York: Crossroad), 1974 (XI: **Confrontations 1**) 1974 (XII: **Confrontations 2**), 1983 (**Theology, Anthropology, Christology**), 1976 (XIV: **Ecclesiology, Questions in the Church, The Church in the Works**), 1990 (XV: **Penance in the Early Church**), 1979 (XVI: **Expererience of the Spirit: Source of Theology**, 1981 (XVII: **Jesus, man and the church**. New York: Crossroad, 1981, 1983 (XVIII: **God and revelation**. New York: Crossroad), 1983 (XIX: Faith and Ministry), 1986 (XX: **Concern for the church**. New York: Crossroad), 1988 (XXI: **Science and Christian Faith**, 1991 (XXII: **humane society and the church of tomorrow**. New York: Crossroad), 1992 (XXIII: **final writings**. New York: Crossroad).
- ZKTh Zeitschrift für Katholische Theologie.

SUMÁRIO

RESUMO.....	6
ABREVIACÕES.....	7
SUMÁRIO.....	8
INTRODUÇÃO.....	11
PRIMEIRA PARTE: A DESAFIANTE <i>COMUNICAÇÃO</i> DO CRISTIANISMO.....	18
CAPÍTULO 1: A QUESTÃO E A METODOLOGIA DA TESE.....	20
<i>1 – A questão teológica da tese: a autocomunicação de Deus.....</i>	<i>22</i>
1.1 - A preocupação histórica com a <i>comunicação</i> do Cristianismo.....	23
1.2 – As considerações de hoje para comunicar o Cristianismo.....	24
1.3 – O desejo da Teologia é sempre <i>comunicar</i> o núcleo da existência cristã.....	28
<i>2 – A busca de uma metodologia para expor a tese.....</i>	<i>30</i>
2.1 – Os estudos realizados.....	30
2.2 – A periodização da obra do autor.....	31
2.3 – A tese encontra o seu fundamento no Primeiro Rahner (1924-1963).....	40
CAPÍTULO 2 – O PRIMEIRO RAHNER.....	43
<i>1 – Elementos biográficos e situacionais da vida de Rahner.....</i>	<i>46</i>
1.1 – de 1922-1939.....	47
1.2 – de 1940-1947.....	51
1.3 – de 1948-1963.....	51
<i>2 – Elementos bibliográficos, a expressão temática e numérica da obra de Rahner....</i>	<i>59</i>
2.1 – de 1924-1939.....	59
2.2 – de 1940-1947.....	60
2.3 – de 1948-1963.....	61
CAPÍTULO 3: RAHNER E SEU MÉTODO PARA <i>COMUNICAR</i> O CRISTIANISMO.....	63
<i>1 - A reflexão teológica em quatro experiências.....</i>	<i>68</i>
1.1 - Primeira experiência: a modéstia e a natureza analógica da afirmação teológica.....	68
1.2 - Segunda experiência: a autocomunicação de Deus.....	71
1.3 - Terceira experiência: a teologia de Rahner e o existencialismo de Inácio.....	73
1.4 - Quarta experiência: a “incongruência” da teologia com as ciências.....	75
<i>2 - A valorização de quatro aspectos apontados por Rahner.....</i>	<i>77</i>
2.1 – Primeiro aspecto: a Teologia e a fé, um problema de método.....	77
2.2 – Segundo aspecto: a Teologia especulativa.....	78
2.3 – Terceiro aspecto: o gênero literário “de hoje”.....	80
2.4 – Quarto aspecto: o cuidado com a linguagem na teologia de Rahner.....	83

SEGUNDA PARTE: A SEDUTORA AUTOCOMUNICAÇÃO DE DEUS.....	85
CAPÍTULO 4 – O DISCURSO ESPIRITUAL	90
1 – <i>A aproximação do orante cristão.....</i>	93
1.1 – À liberdade absoluta do Pai.....	103
1.2 – Ao per-dão indulgente do Filho	111
1.3 – Ao dom do Espírito Santo	117
2 – <i>A entrega do místico cristão.....</i>	131
2.1 – Na patrística grega, Os cinco sentidos em Orígenes (185-253)	135
2.2 – Na escolástica medieval, Os cinco sentidos em Boaventura (1221-1274).....	143
3 – <i>Os Exercícios Espirituais de santo Inácio adiante da Teologia.....</i>	150
3.1 – Uma Dogmática dos EE num caderno vazio	156
3.2 – Os EE como propiciadores da busca e do encontro com a vontade de Deus.....	158
3.3 – A Contemplação que busca alcançar a vontade do Amor	162
CAPÍTULO 5 – O DISCURSO PRÁTICO E ANTROPOLÓGICO.....	167
1 – <i>Os três “livros completos” de Rahner e a autocomunicação de Deus.....</i>	172
1.1 – O CFF, em retrospectiva.....	172
1.2 – O Espírito no mundo.....	176
1.3 – O Ouvinte da palavra	188
2 – <i>A Antropologia Teológica.....</i>	194
2.1 – A incompreensibilidade do homem sem Deus	196
2.2 – A unidade entre o homem e Deus.....	198
2.3 – A Antropologia Teológica e o Tomismo: uma perspectiva transcendental	202
3 – <i>A Natureza e Graça da autocomunicação de Deus.....</i>	207
3.1 - Graça e liberdade: a história de uma tensão.....	211
3.2 - Os problemas de uma unidade histórica inacabada.....	217
3.3 - A autocomunicação trinitária de Deus.....	220
TERCEIRA PARTE: O EVENTO DA AUTOCOMUNICAÇÃO NO MUNDO.....	226
CAPÍTULO 6 – A TRADIÇÃO, DA REVELAÇÃO AO DOGMA.....	228
1 – <i>A atualidade da Revelação.....</i>	229
1.1 - O homem e a nomeação de Deus.....	230
1.2 – O homem que escuta a Palavra	231
2 – <i>A real identidade cristã.....</i>	238
2.1 – A identidade cristã entre a autonomia e a dependência do homem	239
2.2 – A síntese da identidade cristã no Símbolo da Fé e nas Fórmulas breves de Rahner	242
3 – <i>O dogma.....</i>	250
3.1 - A verdade e o erro: tradição e dogmas	254
3.2 - A tradição e “evolução” do dogma.....	254
3.3 - A evolução do dogma e a realidade da Palavra.....	256

CAPÍTULO 7 – O FUTURO POR CRISTO, EM CRISTO E COM CRISTO	261
1 – <i>A Igreja para o mundo é também a Igreja aberta ao futuro</i>	265
1.1 – A Igreja Católica, una com todas as confissões do Cristianismo	267
1.2 – A Igreja Romana, no mundo: una e diversamente plural	268
1.3 – A Igreja Apostólica, sempre !	272
2 – <i>Kark Rahner, e vós, quem dizeis que Eu Sou ?</i>	274
2.1 – O que foi ressuscitado pelo Pai	275
2.2 - O portador universal da salvação	279
2.3 - O Evento da autocomunicação de Deus: absoluta, livre, gratuita e perdoante.....	283
CAPÍTULO 8: CONCLUSÃO GERAL	287
BIBLIOGRAFIA.....	295
1 - Textos de Rahner em artigos, livros ou partes de livros.....	295
2 - Literatura Secundária de Rahner	308
3 – Literatura Complementar.....	312

INTRODUÇÃO

O tema da tese é o núcleo da existência cristã. No cristianismo, a busca deste núcleo se justifica em face de a existência cristã abranger a totalidade da vida do homem. Encontramos este tema realçado por toda a obra do teólogo Karl Rahner (1904-1984) que, ao apontar o núcleo da existência cristã, definiu o próprio homem e a sua relação com Deus.

Rahner cunhou, numa síntese, o núcleo da existência cristã: “O homem é o evento de uma autocomunicação de Deus”.

Para mim, verdade e centro exclusivo do cristianismo é a autêntica autocomunicação de Deus à criação na mais profunda realidade e glória de Deus. Isto é professar a mais improvável verdade, a de que Deus, em seu próprio ser com infinita realidade e glória, com santidade, liberdade e amor pode efetivamente e sem qualquer recuo, adentrar na criaturidade de nossa existência. O que mais o cristianismo oferece ou exige de nós é por comparação apenas provisional ou de importância secundária¹.

Esta é a hipótese a ser verificada na tese, já que a doutoranda a considera própria para atender os reclamos do homem na pretensão de uma verdadeira existência cristã, mais das vezes em confronto com o mundo que se nos apresenta.

A observação mais imediata aponta que a síntese de Rahner - de que o homem é evento da autocomunicação de Deus - estabelece uma insubstituível relação entre o homem e Deus. Aquém dessa relação, está a necessidade de se identificar que homem é esse, com quem e como se relaciona, em qual contexto habita, em que meio cultural respira, porque a este homem caberá acolher a autocomunicação de Deus e, assim, levar adiante a missão que nós cristãos recebemos de Jesus Cristo.

Há, pois, nesta síntese de Rahner, duas relações: a do homem em seu mundo e com seus pares, e a do homem com Deus, o que pode ser dito como uma relação que consiste no acolhimento da *autocomunicação* que Deus faz de si ao homem, e a desafiante *comunicação* desta relação aos homens de todos os tempos.

¹ RAHNER, *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 301-302.

Dois esclarecimentos merecem ser inseridos na Introdução. O primeiro é quanto ao fato de Karl Rahner haver falecido já há quase três décadas, o que desencorajaria o estudo deste autor numa tese que pretende contribuir com as preocupações da comunicação do cristianismo hoje e no futuro. O segundo, é quanto ao fato de Rahner sofrer injustas críticas à sua produção teológica, como é sabido e até notório em círculos italo-cêntricos.

A doutoranda estuda o autor há mais de uma década, numa rica experiência de um discipulado exercido por meio de suas pesquisas na obra de Rahner. O primeiro resultado deste discipulado foi submetido sob a forma da dissertação do mestrado, defendida na FAJE (2008), e intitulada: *A Liberdade como misterioso evento salvífico da autocomunicação de Deus: uma abordagem da teologia de Karl Rahner*.

Portanto, a experiência deste discipulado em Rahner vem propiciando elementos convincentes à doutoranda de que se pode, de um lado, considerá-lo e à sua obra como de absoluta pertinência com a vanguarda de seu tempo, preocupado que sempre se mostrou com os problemas do dia-a-dia e com uma teologia que responda as angústias do homem moderno. De outro lado, com relação às críticas, observamos que elas partem de uma premissa que não se sustenta na observação sistemática da obra de Rahner, ou seja, de que nosso autor teria se alinhado, após o Concílio Vaticano II, a pensadores que apregoavam uma ruptura com as tradições da Igreja. Esta tese aponta o respeito e a importância dados por Rahner à Tradição da Igreja, que tanto e tão bem ele conheceu, assim como o esforço encetado por ele para que o Concílio desse os frutos prometidos e ainda hoje tão desejados, decorridos 50 anos deste momento central para a vida da Igreja.

Tal corrente de pensadores, encontra no livro de Giovanni Cavalcoli, intitulado *Karl Rahner: o concílio traído*, uma síntese da questão, conforme a sinopse deste livro é exemplo².

O teólogo jesuíta Karl Rahner (1900-1984), perito do Concílio Vaticano II, no período pós-conciliar imediato adquiriu a reputação de um dos maiores teólogos católicos e intérpretes do Concílio. Só que, no entanto, outros eminentes teólogos, como Fabro, Lakebrink,

2 CAVALCOLI, KR: *il concilio tradito*. Ver URL http://www.amazon.it/Karl-Rahner-concilio-tradito-Saggistica/dp/8864090118/ref=sr_1_5?s=books&ie=UTF8&qid=1343482364&sr=1-5. Acesso em 28.07.2012.

Cardeal Parente, Von Balthasar e o Cardeal Ratzinger sinalizaram as armadilhas sérias no sistema rahneriano, a falsidade de sua interpretação modernista do Concílio, que não se conforma com a da Igreja pós-conciliar, numa interpretação não de continuidade, mas de ruptura, que forneceu um pretexto para reações ultra-traditionalistas. A partir de relatórios desses teólogos, inicialmente ignorados, um movimento teológico está crescendo internacionalmente, fiel à Igreja e ao Papa, que se comprometeu a corrigir os pontos de vista rahnerianos, cujas consequências têm se mostrado prejudiciais à moralidade, na medida do que relataram alguns moralistas, incluindo Dom Dario Composta. Este movimento visa contribuir para a verdadeira interpretação do Concílio, sem desconsiderar os méritos do teólogo alemão.

Basta afastar um aspecto da teologia de Rahner do conjunto de seu pensamento, que pode ser simplesmente considerado “falso”. Esta é a razão pela qual a tese configurou-se como agora se apresenta, sem temer dar tantas voltas quanto a sistematização de Rahner exigiu de si, como modo de preservar a admirável coerência de seu pensamento.

O resumo do pensamento de um pensador implica o risco de empobrecê-lo, ou pior, de distorcê-lo. Nas palavras do Cardeal Lehmann, no caso de Rahner, a justiça para com a sua produção exige somar

a compreensão da radical imediaticidade de Deus, originalidade especulativa, questões pastorais, sensibilidade à importância da tradição teológica - é preciso ser capaz de dizer tudo isto e muitas outras coisas, “ao mesmo tempo”, a fim de articular a origem e a clareza da teologia de Rahner³.

Rahner nos legou uma teologia que conhece a História como poucos contemporâneos seus. Por isso, do ponto de vista da história das ideias e da política da Igreja, Rahner não teve escolha, a não ser entrar nesse *milieu*, o que lhe exigiu coragem. O testemunho acima, trazido nas palavras de Lehmann, é uma constante nas declarações de seus outros tantos companheiros, não bastasse o registro imortalizado em sua própria obra, por si, o maior exemplo de sua humildade diante do trato das coisas de Deus.

Assim, dadas estas linhas gerais da pesquisa, introduzimos a arquitetura da tese, que se divide em três partes:

1^a – A desafiante comunicação do cristianismo;

³ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *KR: the Content of Faith*, p. 11.

2^a – A sedutora comunicação de Deus; e

3^a – O evento da autocomunicação de Deus no mundo.

A Primeira Parte assume Rahner como o autor estudado na tese, salientando que ele dedicou sua vida e a obra de sua vida à busca insistente de melhor *comunicar* o Cristianismo. Por outro lado, o entusiasmo da doutoranda por esta inesgotável tarefa advém da própria natureza do Cristianismo que vem atravessando XX séculos no elan de levar a fé “aos confins do mundo”.

Trazer a questão da *comunicação* do Cristianismo aos nossos dias implica uma inquietação resultante da consciência hodierna de que a mensagem cristã – por tanto tempo transmitida por doutrinação – já não é mais aceita como óbvia e, mais das vezes, será questionada em nossas culturas altamente secularizadas.

Partimos de dois momentos de reflexão teológica:

- o primeiro, de identificação do “homem” a que nos dirigimos e do seu “mundo vivencial”, sendo certo que ele se encontra afogado num dilúvio incessante de palavras;
- o segundo momento, de identificação da mensagem nuclear do Cristianismo, ou seja, como o homem de hoje pode perceber existencialmente Jesus Cristo, sem se perder em palavras que não sejam efetivas mediadoras da Palavra de Deus.

A doutoranda encontra o cerne desta reflexão teológica – a mensagem que o Cristianismo tem a *comunicar* ao homem de todas as épocas –, nas palavras de Karl Rahner, que intitulam a tese: “o homem é o evento de uma autocomunicação de Deus absoluta, livre, gratuita e perdoante”.

Assim, a Primeira Parte da tese enfrenta “A desafiante comunicação do cristianismo” em três Capítulos onde se apresentam:

Capítulo 1 – A questão teológica e a metodologia capaz de expor a tese, considerando que o estudo da bibliografia catalogada gerou uma periodização genética da obra de Rahner, que dividimos em três períodos: pré-Vaticano, o Concílio e o pós-

Concílio. Por fim, identificamos o fundamento antropológico como o elo a unir toda a sua teologia, já desde o Primeiro Rahner.

Capítulo 2 – O Primeiro Rahner (1924-1963) é apresentado no estudo de sua biografia, que vem acompanhada do desenrolar da sua bibliografia, posto que ele atravessa a sua produção teológica por um século altamente conturbado por duas grandes guerras mundiais, mas também rico em questionamentos e respostas ao cristianismo; e

Capítulo 3 – O Capítulo antecipa as características do método de Rahner para comunicar o cristianismo. Não se trata de uma síntese do autor sobre o Método teológico, mas da exposição de pontos e experiências que ele mesmo valorizou com o propósito de clarear a mensagem a ser transmitida em sua obra e, bem assim, no cristianismo.

Se na Primeira Parte nos dedicamos ao desafio da tematização da experiência cristã para hoje e para o amanhã, na Segunda Parte passamos a expor “A sedutora autocomunicação de Deus”. Trata-se do fruto da pesquisa, ou seja da exposição e da análise da hipótese a ser lentamente verificada na tese, onde nos valem da experiência cristã de ontem, ou em nosso vocabulário, da Tradição cristã, para chegar à moderna Teologia de Rahner, utilizando as formas discursivas mais utilizadas por nosso autor: o discurso espiritual e o discurso prático-antropológico.

Capítulo 4 – O discurso espiritual busca a riqueza da expressão que o homem persegue, quer por suas orações, quer pela experiência dos grandes místicos que também se dedicaram a este “conhecimento” de Deus e é nesta linha que a experiência dos EE de Inácio de Loyola se apresenta, ao final do Capítulo.

No primeiro momento (4.1), retornamos ao título da tese: “o homem é o evento de uma autocomunicação de Deus absoluta, livre, gratuita e perdoante”, e nos aproximamos de Rahner como um orante cristão, porque o estudo de seu discurso espiritual aponta um encadeamento textual dirigido não somente ao Deus cristão como Pai, Filho e Espírito Santo, mas que também desvela o Pai em sua liberdade absoluta, no perdão indulgente do Filho e no dom do Espírito Santo.

No segundo momento (4.2), passamos da aproximação do cristão que se expressa na oração, à entrega do místico. Por não se tratar de uma entrega vazia, posto que o fim do cristão é sempre a plenitude de Deus, analisamos estudos de Rahner sobre o conhecimento de Deus, dedicados aos “Cinco Sentidos Espirituais”, desde a Patrística, em Orígenes, até Boaventura, já na Idade Média.

No terceiro momento (4.3), o estudo não se aprofunda nos EE de Inácio, mas no que eles propiciam à experiência do homem que quer conhecer a Deus e mais, quer conhecer a vontade de Deus para a sua própria vida.

Capítulo 5 – O discurso prático e antropológico se fundem, como Rahner dirá, e é apresentado em três aspectos. O primeiro, expõe o que se conhece como as “obras completas” de Rahner, ou seja, o CFF, o *Espírito no Mundo* e o *Ouvinte da Palavra*. O segundo passa ao tema da antropologia teológica, para apontar a incompreensibilidade do homem sem Deus, a unidade entre o homem e Deus e a relação entre esta antropologia e o tomismo, numa perspectiva transcendental. Por fim, o capítulo expõe a tensão entre a “Natureza e a Graça da Autocomunicação de Deus”.

Exposta a hipótese da tese na Segunda Parte, passamos à Terceira Parte, buscando apresentar o que de essencial tiramos do Evento da Autocomunicação no Mundo, o que se dá em dois Capítulos que antecedem a Conclusão Geral da tese.

Capítulo 6 – O capítulo parte da difícil tematização da Revelação e caminha até a sua fixação como Dogma. O nosso propósito é apontar a atualidade da Revelação, de onde decorre a “real identidade cristã” e a luta por esta tematização por meio da Tradição da Igreja - ou seja no dogma -, enfrentando as questões subjacentes ao mundo de hoje, quando à verdade, erro dentro do conceito do que Rahner vai chamar de a “evolução do dogma”.

Capítulo 7 – O capítulo final, tira lições de Rahner para o futuro que se quer, no que respeita a existência cristã, tal como herdamos da doxologia, “por Cristo, em Cristo e com Cristo”. O tema é analisado em face da Igreja que o Concílio quis para o mundo, ou seja, também aberta ao futuro, com suas marcas: Católica, de modo uno com as demais confissões do cristianismo; Romana, una e diversamente plural; e Apostólica, sempre! Este capítulo encerra o tema da tese, com uma pergunta formulada à “teologia de Rahner”, com a qual a doutoranda ousa responder à questão

messiânica: Karl Rahner, “e vós, quem dizeis que Eu Sou?” A pesquisa propicia uma resposta rahneriana, alcançada ao longo da pesquisa da tese, em três etapas:

- 1^a – O que foi ressuscitado pelo Pai;
- 2^a – O portador universal da salvação; e
- 3^a – O Evento da autocomunicação de Deus: absoluta, livre, gratuita e perdoante.

PRIMEIRA PARTE: A DESAFIANTE *COMUNICAÇÃO* DO CRISTIANISMO

“EE 231 - O amor consiste na *comunicação* de duas partes, isto é, em dar e comunicar o amante ao amado o que tem ou daquilo que tem ou pode. E assim do outro lado, o amado ao amante. De tal maneira que se um tem ciência, dá àquele que não a tem; se tem honras, riquezas, e, assim, um ao outro¹”.

A Primeira Parte expõe o problema da tese e esclarece o porquê, ou seja, em que sentido, comunicar o cristianismo se constitui em um desafio à Teologia, o que se fará em três Capítulos:

- Capítulo 1: A questão e a metodologia da tese;
- Capítulo 2: O Primeiro Rahner; e
- Capítulo 3: A avaliação de Rahner do método para comunicar o Cristianismo.

O Capítulo 1 compreende dois estudos:

- primeiro, a questão teológica da tese: a autocomunicação de Deus; e
- segundo, a metodologia capaz de apresentar a questão teológica da tese, na obra de Karl Rahner.

O Capítulo 1 tem origem em um estudo apurado da catalogação das obras de Rahner, o que gerou a periodização de sua produção teológica, dividida em três períodos. Ao final desse estudo, a doutoranda conclui que o Primeiro Período de Rahner é concentrador das obras que fundamentam a questão teológica da tese.

Dito de outro modo, foi no Primeiro Rahner (1924-1963) que a doutoranda encontrou o cerne da teologia do que o Cristianismo tem a comunicar ao homem de todas as épocas, ou, nas palavras do autor: que o homem é o evento da autocomunicação de Deus.

¹ VÁZQUEZ MORO, *A contemplação para alcançar o amor*, p. 52.

O Capítulo 2 apresenta dados *biográficos* e *bibliográficos* da vida e da obra do Primeiro Rahner - conforme a periodização adotada, que tem por marco divisor na obra rahneriana o Concílio Ecumênico Vaticano II.

O Capítulo 3 desenvolve-se a partir de uma famosa palestra de Rahner², quando ele apresenta, em retrospectiva, a sua obra e as quatro experiências cruciais para a reflexão teológica. Esta palestra foi proferida em 11 de fevereiro e, no mês seguinte, Rahner aniversariou e celebrou a data com seus amigos e alunos (05.03), na véspera de adoecer e ser levado ao hospital, onde veio a falecer na noite de 30 de março de 1984.

Durante a celebração, havida de corpo presente na Igreja dos Jesuítas em Innsbruck, foi lida a 1Cor: “Como o nosso conhecimento é imperfeito, nossa profecia é imperfeita, mas quando o perfeito vier, o imperfeito passará”.

Meinold Krauss testemunha que, ouvindo estas palavras, instintivamente se lembrou das palavras de Rahner escritas quase como um epílogo espiritual poucos meses antes:

Eu disse muito e falei de muitas coisas. E ainda eu me esqueci muito e deixei muito sem ser dito que você e outros gostariam de ouvir de mim. Eu não quero listar de novo os temas que eu poderia ter dito algo a respeito como sobre os que de fato eu falei. Mas o final em ambos os casos é o silêncio no qual o eterno louvor de Deus acontece³.

A doutoranda tomou para si o profundo significado das palavras de Rahner e pautou o seu trabalho na busca de esclarecer os pontos que a tese alcançava, sem a pretensão de exauri-los, posto que tal missão se mostra impossível quer diante da natureza escatológica do cristianismo, quer diante da impossibilidade absoluta de tematização da realidade.

É dentro desta limitação, que o Capítulo 3 não resume tudo o que Rahner escreveu sobre o método⁴, mas pretende apontar, além das quatro experiências, quatro aspectos do método que bem sintetizam o cerne desta tese:

² RAHNER, *op. cit.*, p. 297-310.

³ KRAUSS, KR; *I Remember*, 16.

⁴ *Sämtliche Werke*, band 30-A, p. 3-208. Próximas referências pela abreviação SW.

CAPÍTULO 1: A QUESTÃO E A METODOLOGIA DA TESE

O Capítulo 1 lança a questão teológica e a metodologia capaz de desenrolar o tema proposto na tese, em dois Subcapítulos:

- o Primeiro, apresenta a questão da tese, a autocomunicação de Deus, apontando a importância da *comunicação* como um todo para a vida do Cristianismo e destacando as condições que esta *comunicação* deve observar para que seja eficaz nos dias presentes.
- o Segundo, apresenta a periodização elaborada pela doutoranda, que propiciou a visualização dos temas enfrentados por Rahner no curso de sua longa vida laboral. Para isto adotou-se o Concílio Ecumênico Vaticano II como o marco definidor e divisor dos períodos da obra deste grande teólogo, para os efeitos desta tese. Ao final do Subcapítulo, os estudos apontam o Primeiro Período, ou o Primeiro Rahner, como o momento da concentração dos fundamentos teológicos, espirituais e práticos que se constituem na base de compreensão da autocomunicação de Deus, na grandiosa obra de Rahner.

É importante esclarecer que a tese não busca analisar o Concílio Vaticano II. O que se aponta no Primeiro Período da periodização é o mundo de mudanças que culminaram fazendo deste evento um momento propício para uma nova reflexão de Rahner, dentro e fora da Igreja.

Por outro lado, não se faz uma análise das sombras e das luzes Conciliares, mas da evolução do tema da autocomunicação como nuclear à teologia de Karl Rahner e ao cristianismo.

No mesmo sentido, não se tratará a era pós-Conciliar como uma análise histórica do evento e suas inevitáveis consequências, desdobramentos quer em seus avanços, quer em seus

retrocessos⁵. Buscamos analisar as consequências do Evento da autocomunicação de Deus em nossas vidas, bem assim como na vida da Igreja, e sempre na teologia de Karl Rahner.

⁵ Esta tese será defendida no ano de 2012, declarado o Ano da Fé, por convocação do papa Bento XVI, na Carta Apostólica *Porta Fidei*, de 11 out 2011. O Ano da Fé terá início em 11 out de 2012, data do quinquagésimo aniversário da abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II, terminando em 24 nov 2012. Durante este período, os eventos programados vão gerar a mais ampla análise já produzida pela Igreja e fora dela sobre o Concílio Ecumênico Vaticano II que, ao completar 50 anos, merecerá este estudo, razão pela qual a doutoranda se abstém na tese de promover tal análise, por considerá-la precipitada em face da amplitude de tal evento.

1 – A questão teológica da tese: a autocomunicação de Deus

Este Subcapítulo marca o entrelaçamento de temas e a complexidade da realidade do cristianismo. Devemos acompanhar a trama que envolve Deus, o homem e a realidade criada para não incorreremos numa “temível simplificação”, conforme a advertência de Rahner:

Quem leva em consideração apenas uma parte, dentro de um estado de coisas complexo, pode falar de um modo “claro”. Sua clareza, contudo, é tão-só a de um temível *simplificateur* (simplificador). Quando o objeto não permite que a sua realidade seja simplificada, é inevitável certa complicação na linguagem⁶.

Rahner recomenda que os seus leitores penetrem lentamente na trama de suas reflexões. Apesar de ele reconhecer a lentidão e as dificuldades deste caminho, ele insiste que este é o caminho que nos leva a tirar consequências de sua teologia para iluminar tanto a nossa experiência de Deus quanto a nossa vivência cristã. Penetrar nesta trama de reflexões significa entender a nossa relação com Deus, o significado que podemos atribuir ao mundo, à história e ao tempo.

Com esse objetivo em mente, a questão da tese não busca apenas o conceito teológico de autocomunicação de Deus, mas a experiência que permite ao homem, numa abrupta ruptura de si, trilhar o caminho de Deus, o que se confunde com o amor ao próximo.

Trata-se de partir da experiência da autocomunicação para apresentar o ser humano como filho da fé cristã, eis que criado por Deus Pai, redimido por seu Filho eterno e santificado pelo dom do Espírito Santo.

Em uma frase, o tema da tese é o mistério da autocomunicação do Deus trino ao ser humano, autocomunicação esta que o cristão recebe por absoluta Graça, para viver em confronto com um mundo do qual o cristão se distingue por pensamentos e ações, num tal exercício que perdura a totalidade de sua existência assim vivida em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

⁶ RAHNER, *In Publik-Forum*, fev 1979, nº 4, 13. *Apud* H. VORGRIMLER. *KR: experiencia de Dios*, p. 23.

1.1 - A preocupação histórica com a *comunicação* do Cristianismo

A importância histórica de *comunicar* (missão primeira de todo o cristão) e o cuidado com a *boa comunicação* do Cristianismo sempre estiveram entre as maiores preocupações dos cristãos de todas as épocas.

Não se trata de dizer algo diferente do que já se disse. O ponto que queremos realçar é o que a experiência ensina: sempre houve e sempre haverá um modo de melhor dizer exatamente o mesmo. O "Denzinger" é testemunha documental da história deste esforço de aprimoramento da expressão dos conceitos cristãos.

Considerando a profundidade e a incompreensibilidade do mistério a que o cristianismo se refere, bem como a variedade imensa de pessoas a que ele dirige seu apelo, é claro que não podemos dizer algo sobre o conceito de cristianismo a todos ao mesmo tempo⁷.

Em seu *Curso fundamental da fé*, Rahner diz que o problema da *comunicação* costuma oscilar entre dois extremos, como num pêndulo: ou bem ficamos apenas na leitura do Catecismo da Igreja Católica, ou impomos aos nossos leitores uma viagem que atravessa diversas áreas do conhecimento, além da leitura do Catecismo. Rahner passa, então, a defender "uma forma de poder justificar com honradez intelectual a fé cristã", já que não mais devemos nos enganar com os frutos da mera doutrinação:

Este livro (o CFF) parte da convicção de que entre a simples fé de catecismo, por um lado, e por outro, a passagem por todas as ciências mencionadas, existe uma forma de justificar com honradez intelectual a fé cristã para o cristão que queremos como leitor ... além de meramente remetê-lo ao catecismo da Igreja com o convite a que creia o que aí se ensina e assim salve sua alma⁸ (sic.).

Se fizermos uma reflexão em retrospectiva, desde o Iluminismo nós cristãos deveríamos estar considerando novas maneiras de dizer a fé, para além da doutrinação. Ocorre que o último século, mais precisamente as últimas sete décadas, ressaltaram a perda da obriedade da fé que vivíamos, em um tempo que "como que nos carregava, e (esta situação) hoje não existe mais":

Há trinta ou quarenta anos (1930-1940), quando eu mesmo estudava teologia, o estudante de teologia era uma pessoa para quem o

⁷ RAHNER, *Curso Fundamental da Fé*, p. 5. Próximas referências pela abreviação CFF.

⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 6.

cristianismo, a fé, sua vida religiosa, a oração, e a firme intenção de servir em uma atitude totalmente presbiterial bem normal eram coisas óbvias. Podia ter, durante anos de estudo, certos problemas teológicos. Na teologia ele refletia talvez de modo bem profundo, buscando exatidão e penetração em cada questão teológica.

Mas tudo isso acontecia com base na aceitação do cristianismo como óbvio, e que existia por meio de educação religiosa também tida como óbvia e em meio ambiente cristão que também se tinha como óbvio.

Nossa fé estava essencialmente condicionada em parte por situação sociológica bem determinada que naquele tempo como que nos carregava, e que hoje não existe mais⁹.

1.2 – As considerações de hoje para comunicar o Cristianismo

Para os nossos contemporâneos, toda avaliação do panorama vigente deve partir da *aproximação* das relações e das crenças humanas, a um nível que nos era desconhecido e que, por isso mesmo, extrapola o universo cristão ao ponto de tal *aproximação* mais parecer um *enfrentamento* de relações do que um efetivo *estreitamento*, que pudesse contribuir para o engrandecimento das relações humanas.

Mesmo sabedora do quanto ainda são tenras as análises da nova situação, já podemos tomar como um dado da realidade o fato de que os homens de todos os continentes e culturas se avizinham, senão de modo efetivo, por múltiplas migrações em busca de melhores oportunidades, ao menos virtualmente, onde, hoje, nos tornamos con-viventes com os homens de todas as raças e crenças, em todas as nações¹⁰.

Além disso, a nova oferta de *comunicação*¹¹ criou um mercado de inesgotável *informação*, o que facilmente fez confundir *informação* com *conhecimento*, já que o homem poderia “tudo” saber e ler em tempo real, em grotesco contraste com um tempo ainda nosso vizinho, em que se sonhava con-ter “todo” o *conhecimento* humano nas páginas de uma

⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰ A doutoranda considera o poder das redes sociais, que derrubam “muros” e Estados, como até então não conceberíamos. Chamamos Primaveras árabes, à onda surgida no Oriente Médio e no Norte da África e que, de 2010 em diante têm levantado revoluções que hoje já estão consagradas como o “inverno árabe”. Os protestos se organizam em redes sociais, comunicando e sensibilizando populações, com respaldo da comunidade internacional que reage com força diante de tentativas de repressão e censura à Internet. Este tipo de mídia se revelou desbravador de movimentos sócio-político-econômicos, como os que eclodiram em todo o mundo com o “Occupy Wall Street” e que, em mínimos dias, alcançam todos os continentes.

¹¹ A doutoranda se refere, em especial, à possibilidade de pesquisas no Google e na Enciclopédia livre Wikipedia.

enciclopédia¹². Tal sonho apenas prosperou no imaginário da época e a enciclopédia, tal como concebida no século XIX, tratava de uma iniciativa que se propunha a reconstruir o saber a partir de sua origem e em sua unidade, o que não lhe possibilitaria “conter todo” o conhecimento, mas ser uma mera introdução a “tudo”.

No caso específico da teologia, para Rahner,

à medida que a enciclopédia fez isso, conduziu-se ao absurdo, pois então perdeu todo contato real com o seu conteúdo. Basicamente era ela apresentada apenas como espécie de introdução a tudo o que se passava na teologia, como visão global e introdução para principiantes. Mas, no fundo, uma enciclopédia deste tipo é supérflua, pois fala de maneira muito geral e não vinculante¹³.

Rahner previra um outro fenômeno que cresceu descrédito ao chamado saber enciclopédico, ou seja, o alto grau de especialização das ciências, que na verdade se tornaram tecno-ciências, fazendo com que este grau explosivo de especificidade e aplicabilidade imediata fizesse de nós pessoas necessariamente *rudes* em algumas áreas do *conhecimento*, pela impossibilidade óbvia de todos conhecerem algo sobre tudo.

Louve-se dentre as “infinitas” ofertas de informação hodiernamente disponíveis, o fato de elas estarem, a seu modo, disponibilizando *informação* a todo e qualquer homem que por ela se interesse, numa acessibilidade ao saber totalmente nova.

Some-se a esse quadro a rotina do homem hipermoderno¹⁴, rotina esta que resultou numa incessante correria apenas para sobre-viver, especialmente se considerarmos a crueldade da competitividade do quadro laboral dominante. Dada a estonteante variedade de meios de comunicação - que subjuga o homem à oferta de *conhecimento*, este homem que vive correndo, mais das vezes, pára e se sente efetivamente paralisado por não poder acompanhar a velocidade com que as “novidades” vão e vêm.

¹² Há uma década, milhares de famílias tiravam seu sustento na venda da tradicional Enciclopédia Britânica. Hoje, o “conhecimento” apresentado na famosa enciclopédia já não está mais contido no papel, mas num dinâmico *site*, onde se pode saber sobre quase todas as novas áreas do conhecimento e, inclusive estudar, ter aulas no sistema tutorial, 24/7 ou seja, 24 horas, 7 dias na semana, a um custo de US\$ 1.93 por semana. Cf. www.britannica.com. Acesso em 13 de setembro de 2011. Em abril de 2012, a Enciclopédia anunciou que somente sairá na forma digital. Acabou o impresso. E, com ele, viraram raridades quaisquer coleções da então Enciclopédia.

¹³ RAHNER, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴ LIPOVETSKY, *Os tempos hipermodernos*, p. 51.

Estes comentários, por si, já bastariam para trazer ao Cristianismo questões decorrentes de novos valores que estão sendo assumidos por este homem que se ocupa com a *informação*, que nem sempre chega a agregar verdadeiro *conhecimento*, tornando o planeta quase que inteiramente partícipe do que Charles Taylor define como *Uma era secular*¹⁵, onde o transcendente parece ter-se esvaído da experiência humana, que agora se atrela 24 h por dia à encantadora promessa de *comunicar* e entreter “eternamente”.

Era a Vossa palavra, éreis Vós que queria encontrar. Talvez as minhas ideias sobre Vós possam servir aos outros, àqueles que as acham profundas. Pessoalmente sinto-me horrorizado com esta “profundidade” que é apenas banalidade humana. Por conseguinte, uma “vida interior”, em que nos encontramos simplesmente nós próprios, torna o nosso coração mais vazio do que todas as distrações e fugas para o turbilhão do mundo¹⁶.

Rahner, ao olhar para dentro do Cristianismo, em especial para dentro da Igreja Católica no século passado, percebeu que o Cristianismo necessitava melhorar internamente a sua *comunicação* se é que pretendemos para a nossa fé um lugar no inevitável diálogo aberto com o mundo das culturas, das artes, das políticas e das tecno-ciências.

Este diálogo se dá num cenário de prevacente multiculturalismo, em que a própria experiência cristã deverá ser estimulada e difundida no interior da nossa Igreja, de modo a que se possa afirmar e reforçar a beleza do Cristianismo e da tradição da Igreja Católica por meio de uma Nova Evangelização capaz de propiciar ao homem a percepção e o sabor da fé, num esforço para além da mera doutrinação, que hoje resulta apenas um empobrecimento da grandeza e profundidade do mistério de nossas vidas.

Mas também queremos refletir sobre este fato de nosso cristianismo, buscando justificá-lo perante as exigências da nossa consciência de verdade e assim dando “razão de nossa esperança” (1Pd 3, 15)¹⁷.

Com esse entorno cada vez mais secularizado, a comunicação do cristianismo deve encarar esse novo homem plural, com quem temos que estreitar nossas relações, mas sempre de modo a poder inspirar a fé cristã, espelhados na cruz que nos persigna.

¹⁵ TAYLOR, *Uma era secular*, p. 13-16.

¹⁶ RAHNER, *Apelos*, p. 34.

¹⁷ RAHNER, CFF, p. 13.

Esta situação traz para a Teologia o fator humano, e Rahner admite que a teologia tem um papel neste novo modo de dialogar a fé que não escapará da interdisciplinaridade, em vista de sua contribuição para a história das ideias, para as ciências naturais e sociais¹⁸.

Este comentário da doutoranda aponta para de onde exsurge a antropologia em Karl Rahner, uma antropologia que busca a valorização das teologias modernas, que se apresentam igualmente de forma plural, dirigindo seu foco

não mais ao polo ontológico ou objetivo da fé (doutrina), mas sim ao seu polo antropológico, ou seja, à sua dimensão humana, pessoal, subjetiva, imanente, vivencial, experiencial ou prática¹⁹.

Considerando também a historicidade da Teologia - que inevitavelmente sofre as mudanças do mundo -, as últimas décadas assistiram uma inédita e veloz transformação. O jesuíta Carlos Palácio chamou esta situação de "deslocamentos da teologia". O importante para nós neste comentário é perceber que esta transformação é normal e suas mudanças não atingem o Cristianismo ao ponto de desnaturá-lo.

Mudaram seus interesses e preocupações, sua perspectiva, seus métodos e seu "lugar", do ponto de vista tanto eclesial como sócio-cultural. Mas nesses deslocamentos da teologia vêm à tona – como a ponta de um iceberg – outras metamorfoses, o segundo aspecto, designado por mutações do cristianismo... Nesse sentido, os deslocamentos da teologia falam das mutações do cristianismo, não de outro cristianismo²⁰.

Diante desses deslocamentos, a teologia necessita lidar com a Revelação (autocomunicação) de modo reflexivo para ser entendida pela mente humana, o que exige uma compreensão de ser e do homem, o que exige uma filosofia, conforme adverte Metz.

A revelação se torna teologia quando a filosofia é metodologicamente chamada dentro de sua pureza. A mediação teológica da revelação sempre ocorre por meio da filosofia, a filosofia e a teologia constituem um todo na apropriação receptiva-reflexiva da palavra da revelação²¹.

¹⁸ RAHNER, *Theology as Engaged*, ThI 13.05, p. 90-93.

¹⁹ BOFF, *Teoria do método teológico*, p. 634.

²⁰ PALACIO, *Deslocamentos da teologia*, p. 9-10 (Grifamos).

²¹ METZ, *apud* DONCEEL, *Philosophy of KR*, p. 6.

Dada esta necessidade de trazer para a Teologia uma nova gama de *conhecimentos* de outras áreas, Karl Rahner acabou sendo considerado *eclético*, segundo alguns críticos, pela Teologia e a Filosofia que praticou.

Diante disso, ele perguntou: “onde no mundo há uma teologia e uma filosofia sistemáticas que não possam ser suspeitas de ecleticismo”²² – uma vez que a filosofia e a teologia são claramente derivadas de várias fontes e fundamentos?

Como fazer teologia hoje a não ser no mais amplo confronto e em diálogo com a enorme variedade de ciências antropológicas contemporâneas? Como pode a teologia – a que quer ouvir todos os lados e aprender de várias fontes – evitar a acusação de ecletismo? A razão é o caráter pluralístico original das fontes do nosso conhecimento, o que faz difícil qualquer tentativa de uma reflexão abrangente e adequada sobre a coerência de nossas afirmações. Assim, um teólogo só pode requerer aos seus comentadores opositores ou apoiantes que eles se cheguem à sua teologia com boa vontade e que considerem o ponto de partida deste teólogo, suas orientações básicas, e a formulação de questões como mais significantes do que os “resultados” que, em tudo considerado, jamais podem ser conclusivos²³.

1.3 – O desejo da Teologia é sempre *comunicar* o núcleo da existência cristã

Ao raiar do segundo milênio de história e de tradição no Cristianismo, na linha do que se argumentou até agora, eis que a doutoranda se pergunta: se é como disse João²⁴ - que no mundo não caberiam todos os livros se puséssemos por escrito tudo que o Cristo fez em sua vida pública -, *o que diríamos nós*, hoje, aos homens de nosso tempo, já encharcados de palavras – nem sempre cristãs - por todos os lados?

A teologia só é teologia que possa ser genuína pregação à medida que logra estabelecer contato com o todo da autocompreensão secular do homem em determinada época, que logra entrar em diálogo com ela, logra apreendê-la e deixar-se enriquecer por ela em sua linguagem e mais ainda na própria temática da teologia mesma²⁵.

Por certo, a busca de resposta parte da Teologia de Karl Rahner. Levando em conta a fragmentação interdisciplinar da Teologia, o pluralismo das Filosofias e a própria unidade

²² RAHNER, *Experiences of a Catholic Th*, p. 306.

²³ RAHNER, *op. cit.*, p. 306 (Grifamos).

²⁴ Jo 21, 25: Jesus fez ainda muitas outras coisas, mas, se fossem escritas todas, penso que não caberiam no mundo os livros que deveriam ser escritos.

²⁵ RAHNER, CFF, p. 18.

entre filosofia e teologia, já que, segundo Rahner e seu discípulo Metz, ao refletirmos sobre o todo da auto-realização humana, o que é "filosofia", também estamos buscando justificar intelectualmente a auto-realização cristã, e isto, como diz nosso autor, já é "teologia".

Justifica-se teórica, prática e didaticamente que façamos filosofia no seio da própria teologia. E essa filosofia não precisa ter nenhum escrúpulo por estar continuamente penetrando nos domínios próprios da teologia.

Esta unidade originária já está dada na vida concreta do cristão que crê e é ao mesmo tempo, e na verdade como exigência de sua própria fé, uma pessoa que reflete sobre o todo de sua existência²⁶.

Rahner diz que devemos refletir primeiramente sobre o homem como a questão universal que ele é para si mesmo. Esta questão trata do que o homem *é*, e não apenas do que o homem *faz*. E a distinção resulta na condição de possibilidade de a resposta da teologia cristã vir a ser escutada. Quando buscamos o que o homem *é*, estamos fazendo teologia, numa peculiar *unidade de teologia fundamental e teologia dogmática*. No terceiro "livro completo"²⁷ da obra de Rahner, o *Curso fundamental da fé*, ele

trata precisamente de criar condições para que as pessoas, a partir dos próprios conteúdos do dogma, tenham confiança de que podem crer com honestidade intelectual. Em outros termos, se este curso fundamental faz o que deve fazer, é preciso buscar unidade entre teologia fundamental e teologia dogmática, entre fundamentação da fé e reflexão sobre o conteúdo da fé que seja maior do que se obtinha até o momento nas disciplinas teológicas e em suas divisões²⁸.

Para Rahner, os cristãos sabem que as verdades centrais da nossa fé são mistérios, mas ele lembra que os únicos mistérios realmente absolutos são a autocomunicação de Deus, na profundidade da existência, que se chama graça, e na história, que se chama Jesus Cristo.

Neste ponto alcançamos a resposta ao *que diríamos nós* aos homens de hoje e que se resume no tema desta tese, no núcleo da experiência cristã, que é exatamente o que a teologia deseja *comunicar* a todos os homens de todos os tempos e que Karl Rahner, assim, resumiu:

O homem é o evento de uma autocomunicação absoluta de Deus, livre, gratuita e que perdoa.

²⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 22.

²⁷ PEKARSKE, *Abstracts of KR's Unserialized Essays*. p. 5. O autor chama de *livros completos* o conjunto das três obras de KR: *Espírito no Mundo*, *Ouvinte da Palavra* e *Curso Fundamental da Fé*.

²⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 23 (Grifamos).

2 – A busca de uma metodologia para expor a tese

Os estudos iniciais revelaram que o tema da tese está de tal modo vinculado à obra de Rahner que a metodologia da tese somente poderia partir da bibliografia catalogada do autor, que beira os quatro mil itens.

Assim surgiu a arquitetura que acompanha Rahner ao narrar o evento da autocomunicação de Deus através de sua obra. Com tal arquitetura analisamos o desenvolvimento genético da gigantesca produção teológica de Karl Rahner, dividindo-a em três grandes Períodos e, a partir daí, foi feita uma análise das obras de cada Período para que se pudesse determinar qual seria a abrangência temporal da tese.

2.1 – Os estudos realizados

A doutoranda levou em conta a prática de se retratar um autor já falecido (1904-1984) pelo trajeto inverso de sua vida, observando a influência crescente de sua formação familiar, religiosa, acadêmica e profissional, num olhar retrospectivo que albergasse a totalidade da obra gerada.

No caso de Rahner, os ensaios realizados mostraram que tal caminho daria num relato apertado e mesmo empobrecido, diante do incansável pensamento de Rahner que não negligenciou os dramas humanos sofridos em seu tempo, de pesadas perdas no período das guerras mundiais.

Mas à esta convivência na dor, devemos somar as oportunidades positivas vividas por este teólogo, que participou ativamente de um evento com a magnitude do Concílio Vaticano II, o que faz de sua obra um conjunto de experiências únicas, que não deve passar despercebido aos que se preocupam em *compreender* o cristianismo para melhor *comunicá-lo* ao homem de hoje.

Com relação à decisão de se estudar o tema a partir de uma periodização das obras de Rahner, a doutoranda levou em conta estudiosos que ofereceram periodizações diferentes para o conjunto de sua obra, bem assim como o conjunto de características próprias desta tese.

Dentre as periodizações mais importantes desenvolvidas sobre a obra de Rahner, a de H. Vorgrimler²⁹ tem o propósito de deixar o próprio Rahner falar e adota o critério de sistematização para a sua periodização. Não obstante, Vorgrimler apoia o trabalho de teólogos do *Innsbrucker Theologische Studien*, que acreditam que somente se pode atingir um entendimento detalhado das visões e teorias de Rahner levando-se em conta o desenvolvimento genético de sua obra.

Dentre os que trabalharam com o desenvolvimento genético da obra de Rahner, apresentamos a periodização de Edward Farrugia, que propôs uma divisão tida por muito bem fundamentada³⁰.

1922-1934: Tempo do aprendizado fundamental;
 1934-1949: Tempo de ruptura;
 1950-1962: Tempo de uma nova descoberta; e
 1962-1984: Tempo da expansão político-ecclesial.

Outro parâmetro considerado pela doutoranda foi o esquema de publicação das *Sämtliche Werke* de Rahner que, inicialmente sob a direção do cardeal Karl Lehmann, J. B. Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt e Herbert Vorgrimler, dividiu a edição dos 32 volumes, em quatro períodos temporais:

1922-1948: Fundamentos;
 1949-1963: Construção;
 1964-1975: Desenvolvimento; e
 1976-1984: Compilação.

2.2 – A periodização da obra do autor

O maior evento da vida madura de Rahner foi o Concílio Vaticano II (1962-1965), quando ele foi inesperadamente convocado pelo papa João XXIII, em 1959. Com 60 anos de idade, Rahner se tornou uma

²⁹ VORGRIMLER. *KR: Experiencia de Dios*, embora a tese não siga a periodização por ele adotada.

³³ FARRUGIA, *Aussage und Zusage Indirektheit der Methode KR's apud VORGRIMLER*, *ibid*, p. 207.

figura do mundo por seu trabalho no Concílio. Até então, Rahner era famoso no mundo germânico, mas não fora dele³¹.

Os estudos revelaram Rahner tão incansável quanto apressado, como alguém que tinha pressa para propor mudanças em sua Igreja, e que apontava um amadurecimento típico dos que silenciosamente se prepararam para dar respostas e ajudar a formular questões que possam trazer alívio aos homens de seu tempo.

Por isso, a periodização não considera apenas as etapas da vida do autor, mas o conjunto de vivências que instigaram a sua produção e, assim, para além das inúmeras influências existenciais e da boa qualidade de sua formação, a sua história pessoal aponta três “atividades” desenvolvidas ao largo de sua existência: a do cristão, do teólogo e do sacerdote.

Buscamos expressar o pensamento deste homem que se valeu da soma de distintas falas em distintos meios e momentos, objetivando complementar um pensamento único, obtido da “escuta” pessoal na busca coerente deste “desconhecido livre” que chamamos Deus.

A Metafísica que já é uma Filosofia da religião deve reconhecer Deus como aquele que é livre e desconhecido; deve compreender a pessoa humana como o ser que, em seu espírito mais íntimo, vive na história; deve nos referir à nossa história e propor que nela ouçamos uma eventual revelação deste desconhecido livre³².

No pré-Concílio, Rahner se vê estimulado pela urgência de mudanças; no período Conciliar, ele se destaca como *peritus*, enquanto que no período pós-conciliar, ele se põe a divulgar e implementar (principalmente) as ideias manifestamente assumidas durante o Concílio, de que são bons exemplos a multitude de palestras em suas incansáveis viagens pelo hemisfério Norte e a elaboração de seu livro mais famoso, o CFF, que, como se sabe, atende a uma convocação do Concílio Vaticano II.

2.2.1 – O Primeiro Período (1924-1963): o pré-Concílio

O estudo do Primeiro período já aponta a preocupação de Rahner com a exigência antropológica e transcendental que marcava a teologia dos anos pré-conciliares. Rahner reinterpretou a escolástica e o legado aristotélico seguindo os passos de Joseph Maréchal, em quem ele estudou o Método Transcendental.

³¹ ENDEAN, KR: *Spiritual Writings*, p. 12.

³² RAHNER, *Ouvinte*, p. 8.

Embora Maréchal tenha sido o primeiro a perceber as conexões entre a metafísica tomista do conhecimento e a filosofia transcendental, ele desenvolveu o método transcendental a um ponto tal que passou a servir de meio de demonstrar estas conexões superando deficiências em Kant e nos idealistas com seu método³³.

Muck lembra que a expressão “Método ou Análise Transcendental” surgiu na segunda metade do século XIX, mas foi Maréchal quem levou esta “análise transcendental” a um novo estágio em que:

a experiência passa a não ser somente compreendida no sentido empírico, mas é o ponto de partida da Filosofia Transcendental de Maréchal, sobre o qual Rahner mais refletiu em seus estudos, que ele relaciona a um elemento existencial-fenomenológico³⁴.

Assim, Rahner relacionou sua teologia a um elemento existencial-fenomenológico e, posteriormente, desenvolveu o seu pensamento por meio da terminologia existencial de Martin Heidegger, de quem se vale para encarar a questão do ser.

Portanto, deve-se ter em mente três raízes quando se for estudar a metodologia de KR: Escolástica, Maréchal e Heidegger³⁵. O cardeal Karl Lehmann, com sua habitual propriedade, sintetizou a tríade que dominou o pensamento e a espiritualidade de KR até o dia de sua morte:

(1) a comedita paixão de uma profunda piedade pessoal; (2) a luta objetiva e constante contra formas obsoletas da igreja, da teologia e da vida; e (3) o encontrar Deus em todas as coisas³⁶.

Rahner, na apresentação de *O método transcendental*, coloca a questão exatamente no cerne do que esta tese pretende destacar no Primeiro Período:

O autor discute o método transcendental na “filosofia escolástica” contemporânea, i.e., ele esquematiza a história da recepção de um modo de pensar que em si altera o “sistema” receptivo ao ponto em que ele se transforma em um sistema inteiramente novo e diferente. A recepção do método transcendental significa o fim da “neo-escolástica” no sentido histórico da palavra. Isto não quer dizer que

³³ MUCK, *The Transcendental Method*, p. 25-26.

³⁴ MARÉCHAL, *Le point de départ de La métaphysique*, vol. 5.: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance.

³⁵ MUCK, *Heidegger und KR*, ZKhT 116 (1994) 257-269, apud BATLOGG; MICHALSCHI, *Encounters with KR*, p. 66.

³⁶ LEHMANN; RAFFELT (ed.). *KR: the Content of Faith*, p. 2-3.

esta recepção rejeite a substância da herança da filosofia tradicional da idade média (especialmente a de Tomás de Aquino) por ser falsa ou insignificante³⁷.

Rahner chama este movimento de "recepção de um novo sistema" de "giro transcendental" mas alerta que

O giro transcendental não significa apenas a adoção de uma novíssima doutrina num outro "sistema" estável e estático, mas, trata-se de uma concepção inteiramente nova do "sistema em si". E é esta convicção que nos leva a falar confiantemente do fim da neo-escolástica, como tem sido compreendido desde a segunda metade do séc. XIX. Por meio deste "giro", a filosofia cristã se tornou a primeira das disciplinas eclesiais a perceber a urgência necessária para nos capacitar para o diálogo que o Concílio Vaticano II trazia como tarefa e dever a todos em cada um dos aspectos da Igreja no trato com o "mundo"³⁸.

Karl Rahner aponta a importância que o método transcendental tem para a tese:

O método transcendental encontra seu significado mais profundo na *Teologia*. Nós não podemos deixar de pensar e, portanto, de fazer filosofia, na Teologia. Uma teologia, como *intellectus fidei*, deve ver o seu objeto por meio de todos os métodos e dentro de todo horizonte que possa ser encontrado na atividade intelectual de seu tempo. O método transcendental pode desempenhar um papel importante na Teologia, em especial na "Teologia Fundamental" que, para ser contemporânea, não pode demonstrar apenas a autenticidade "objetiva" do Evento da revelação divina, mas deve alcançar uma compreensão de homem, mais precisa e reflexiva do que antes, para poder perceber o homem como o ouvinte de uma possível revelação³⁹.

Para Karl Rahner, este modo de enquadrar a questão se estende da Teologia Fundamental à Teologia Dogmática, especialmente com relação à doutrina da graça e à Cristologia.

Nós não podemos compreender o que chamamos graça santificante, o dom da fé, as virtudes divinamente infusas, etc., apenas como determinações categoriais do homem, mas como uma determinação a priori da "transcendentalidade" (na graça) como tal. No mesmo sentido, na área da Cristologia, podemos pensar em uma teologia transcendental, i. e., a reflexão da natureza do homem pela graça, como abertura a uma confrontação com o Deus absoluto na

³⁷ RAHNER; MUCK, *The Transcendental Method*, p. 9.

³⁸ RAHNER; MUCK, *op. cit.*, p. 9-10.

³⁹ RAHNER; MUCK, *op. cit.*, p. 10 (Grifamos).

história, ou uma doutrina da Encarnação expressa com os conceitos de uma antropologia transcendental⁴⁰. (grifamos)

Ele finaliza alertando as consequências da recepção do método transcendental para a Teologia Católica,

Eu estou convencido de que por causa da recepção do método transcendental na filosofia Católica, um "giro" similar está ocorrendo na Teologia, de modo a que a Teologia não deve mais ser chamada neo-escolástica no sentido histórico. Consequentemente, a história desta recepção é de imensa significância para a Teologia Católica⁴¹.

2.2.2 – O Segundo Período (1964-1969): o Concílio Ecumênico Vaticano II

Basta de erudição ! Nós precisamos de um texto ! ⁴²

Embora a espiritualidade Católica tenha sempre sido muito rica, a teologia em que Rahner foi educado, nas décadas de 20 e 30, era reticente sobre a *experiência* espiritual. Era um tempo em que apenas podíamos *crer* na base da mensagem que nos era ensinada por outros. Pouco antes de sua morte, em uma entrevista, Rahner falou como a sua teologia se diferenciava daquela tradição em geral, e da de seus professores, em particular:

Eu tenho, em minha teologia [...] sempre e a todo momento, dado atenção à experiência da graça.

O meu professor Hermann Lange ... se opõe fortemente a este tipo de coisa. Lange defende a ideia de uma assim chamada graça santificante ou real (*seinshafte*). Contudo, a seu ver, esta graça se estabelece absolutamente além da consciência. De acordo com esta tradição, uma pessoa somente pode saber disso pela revelação externa e pela sagrada Escritura⁴³.

A argumentação de Rahner se divide em dois momentos⁴⁴:

- no primeiro, ele apela às Escrituras e à tradição: somos ensinados, de modo simples, que Deus é Deus conosco, que estabelece a paz entre nós, que os frutos do Espírito podem e fazem a diferença em como experimentamos as nossas vidas; e

⁴⁰ RAHNER; MUCK, *op. cit.*, p. 10.

⁴¹ RAHNER; MUCK, *op. cit.*, p. 10.

⁴² LEHMANN; RAFFELT (ed.). *KR: the Content of Faith*, p. 37.

⁴³ ENDEAN, *KR Spiritual Writings*, p. 13.

⁴⁴ RAHNER, *Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace*, p. 321-346.

- no segundo, ele alega que a ideia de que a graça possa existir sem nunca, de nenhum modo, ser capaz de modificar a consciência humana é, em si, contraditória. Rahner toma toda a teologia Paulina e diz que se você pode falar em graça, não pode negar que você tem consciência dela, quer em você, quer nos outros, e isto afeta a sua própria consciência. E diz, ainda, que estas afirmações incluem o efeito criado da comunicação do Espírito e que tudo isso implica uma transformação essencial do justificado como tal.

A participação de Rahner nos esforços conciliares, especialmente na questão da autocomunicação de Deus, nos debates sobre a *Verbum Dei*, apontam que a sua teologia estava pronta para as mudanças que o Concílio traria: "Se a graça existe, ela existe como uma realidade da experiência humana"⁴⁵.

Eu enfrento uma teologia que não se move apenas entre os números familiares do Denzinger, interpretando velhos pronunciamentos eclesiásticos, mas uma teologia que se abra a novos fundamentos para novos pronunciamentos da Igreja⁴⁶.

A experiência da graça pode ser difícil de nomear ou de reconhecer, e a realidade da graça pode nem ser aceita. Mas, se Deus, em Cristo, se tornou humano, então, como diz Rahner em uma de suas primeiras orações, Deus também se tornou experiência humana. Rahner insiste, não apenas em que Deus habita entre seres humanos, mas também que a consciência humana é capaz de "tocar o nosso Criador e Senhor"⁴⁷. Para Rahner este princípio se tornou central.

No Segundo Período, existe entre os escritos teológicos de Rahner uma convergência que assim se moldou em função do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), o que fez de Rahner um missionário para o mundo cristão. A produção de Karl Rahner se dedica a divulgar o Cristianismo e suas pesquisas são tão diversas quanto profundos foram os temas escolhidos. Senão vejamos alguns exemplos mais marcantes.

⁴⁵ ENDEAN, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁶ SW, *band* 30, p. 696-697.

⁴⁷ ENDEAN, *KR and Ignatian Spirituality*, p. 28-29.

Desde 1930, Rahner já trabalhava na edição de Léxicos. Foi evoluindo esta ideia até pensar num novo vocabulário, o *Sacramentum Mundi*, publicado em 6 volumes e, em 1966, já saía o “Pequeno compêndio do Concílio Vaticano II”.

Em colaboração com teólogos alemães, de 1964 a 1969, publica o *Handbuch der Pastoraltheologie*, em 4 volumes. A partir de 1965, participando do conselho editorial da revista internacional *Concilium*, Rahner inspira a publicação da nova dogmática: *Mysterium Salutis*, em cinco volumes.

Para o Cardeal Lehmann somente nos dias que correm é que a influência de Rahner no Concílio Vaticano II pode ser medida. Ele afirma que não devemos nos preocupar com as frases que Rahner conseguiu escrever nos documentos conciliares, porque ele colaborou intensamente em todos os grupos que resumiram os diversos textos apresentados e os compilaram numa versão final. Ele lembra que Rahner jamais considerou qualquer documento como o produto de um único autor, embora a natureza da situação conciliar tenha exigido que Rahner defendesse uma ou outra posição, em detrimento das demais propostas.

Apresenta-se, a seguir, um quadro com o somatório de entradas na catalogação das obras de Rahner, no Segundo Período.

ANO	TOTAL DE PUBLICAÇÕES
1964	115
1965	133
1966	186
1967	212
1968	206
1969	278

2.2.3 – O Terceiro Período (1970-1984): o Pós-Concílio

A situação geral depois do Concílio tornou o trabalho teológico muito difícil. Em áreas onde antes um rápido discernimento podia considerar uma proposição “conservadora”

ou ‘liberal’, mudou. Os aliados de antes, agora defendiam proposições ora de um extremo, ora de outro, o que Rahner jamais aceitou sem registrar a sua oposição, sendo a longa discussão de dois anos com Hans Küng sobre o livro por ele publicado sobre a infalibilidade papal (1970) o mais proeminente exemplo.

Ao mesmo tempo, Rahner, que sempre se ocupou em delinear perspectivas para a Igreja Pós-Conciliar, percebia e se preocupava com o eventual enfraquecimento do desejo de reformas iniciado pelo Concílio Vaticano II⁴⁸.

A marca dessa tendência regressiva fez com que Rahner se sentisse obrigado a lutar contra ela. Esta luta, se apresenta clara numa palestra em março de 1970, em Munich, quando ele profere a palestra *Liberdade e manipulação na Sociedade e na Igreja*, que depois é seguida de outros momentos em que ele toma posição, como no Sínodo dos bispos alemães, ocorrido em 1972, que gerou o famoso texto *Estruturas em mudança: tarefa e perspectivas para a Igreja*.

Algumas posições de Rahner não foram aceitas, por um grupo de antigos colaboradores. Não se pode negar que ele perdeu alguns amigos nestes anos, mas ganhou outros. É claro que uma pessoa pode discordar de opiniões sobre este ou aquele tema em Rahner, embora muito do que ele disse se deve ao jeito com que ele expressou esta resistência da época, à deliberada acidez em suas frases, o que Rahner dizia ser proposital, ‘porque de outro modo ninguém iria ouvir’.

Os textos iniciais de Rahner eram mais suaves e menos mal compreendidos e, nos anos 70, suas ideias – frequentemente super-simplificadas e justapostas – causaram maior excitação. Para o Cardeal Lehmann,

as pessoas talvez não tenham atentado para o que ele efetivamente disse, repetiu, sempre e de novo. Talvez estejamos muito perto desses eventos para julgar equilibradamente esse período. Uma coisa é certa: suas enérgicas objeções e lamentos sobre a falta de prontidão para a conversão do sistema da Igreja, vinham de um coração ferido, que amava a Igreja de seu tempo com o mesmo zelo apaixonado de antes⁴⁹.

⁴⁸ RAHNER, *Vaticano II: um começo de renovação*. Aqui, *The Church after the Council*, p. 25-29.

⁴⁹ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. 10-11.

O Terceiro Período, pós-Conciliar, é marcado pelo incessante trabalho de publicação de sua obra em outros idiomas, conforme o exemplo do quadro a seguir, que cobre o período de 1974-1977, onde se pode observar o número de títulos novos e o crescimento de suas traduções⁵⁰.

Esta era a melhor maneira de levar os frutos conciliares para além dos leitores da língua alemã.

ANO	TÍTULOS ORIGINAIS	TÍTULOS TRADUZIDOS	TOTAL PUBLICADO
1974	49	58	107
1975	56	264	320
1976	48	60	108
1977	42	39	81

Neste sentido, o esforço de sua vida espelha uma produção literária prodigiosa. Por volta de 1974, ele alcançou quase três mil publicações, incluindo as traduções, que são uma das frentes na luta pela divulgação de seu pensamento teológico. Levemos em conta, também, suas inúmeras conferências, cursos, trabalho editoriais e viagens.

Como resposta a esta grande divulgação de seu pensamento, em 1964 foram editadas 38 obras *sobre* o trabalho de Rahner. Em 1974, este número mais que dobra, saltando para 84. Estes números, per si, atestam o que o crítico de Rahner, o tomista Cornelio Fabro, relata:

A obra teológica de Karl Rahner, que faz 30 anos não tem descanso, é agora universalmente tida como um desses fenômenos sintomáticos quase de tipo aluvião. [...] O filósofo cristão e o teólogo de hoje não podem desconhecer a obra de Rahner, seja pelo método ou por seu conteúdo⁵¹.

Em 1976, aparece o sucesso de sua síntese sistemática, o *Curso fundamental da fé* – CFF, que somente foi publicado no Brasil em 1986, 10 anos depois de editado no original

⁵⁰ IMHOF; TREZIAK, *Bibliographie KR 1974-1979*, 579-624.

⁵¹ FABRO, *KR e L'Ermeneutica tomista*, p. 96.

alemão, quando Rahner tinha 72 anos de idade. É a obra de sua maturidade, onde estão reunidos os temas indispensáveis a quem quer que se permita acompanhar a beleza de seu pensamento.

Karl Rahner foi jesuíta por 62 anos, sacerdote por 52 anos, e viveu uma “vida” teológica por quase 45 anos. Ele lecionou teologia em Innsbruck, Munich e Münster, e proferiu conferências por todo o mundo. Quatro mil trabalhos publicados, cópias que excedem a figura do milhão, inúmeras entradas em enciclopédias teológicas de vários volumes, trabalhos de referência assim como diversos volumes de entrevistas dadas à televisão, ao rádio e aos jornais completam a sua bibliografia⁵².

Nos anos finais de sua vida, Rahner trabalhou em Innsbruck como professor emérito, entre 1981-1984, quando faleceu, em 31 de março, sem cessar de inovar, sem cessar de trabalhar por sua Igreja, no amor a Jesus Cristo que é amar ao próximo.

2.3 – A tese encontra o seu fundamento no Primeiro Rahner (1924-1963)

Esta tese não poderia abarcar o estudo de toda a História da Teologia Cristã, na busca de seu ponto nuclear como seria o caso da obra de Jaroslav Pelikan⁵³. O que se procura é o que de mais central a Teologia cristã tem a dizer ao homem de hoje sobre o misterioso evento de sua própria existência, o que Karl Rahner assim anuncia:

... mas eis que agora atingimos o núcleo mais íntimo da compreensão cristã da existência com a afirmação de que o homem é o evento de uma autocomunicação de Deus absoluta, livre, gratuita e que perdoa⁵⁴.

Em face da impossibilidade de colocarmos a termo todas as referências de Rahner ao tema, focamos a tese no que já anunciamos como o Primeiro Período. Isto porque lá encontramos uma concentração de obras onde Rahner estabelece os fundamentos que o levam

⁵² LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. xi.

⁵³ PELIKAN, *The Christian Tradition*, 5 vol.

⁵⁴ RAHNER, CFF, p. 145. “O homem é evento de absoluta, livre, gratuita e indulgente autocomunicação de Deus”. Em inglês, “*Man is the event of a free, unmerited and forgiving, and absolute self-communication of God*”, p. 116. Em francês, “*l’homme est événement d’une autocommunication de Dieu absolue, libre, gratuite et qui pardonne*”, p. 139. No original, “*Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes*”, p. 116. Aqui se optou por utilizar a tradução livre da versão em francês, de Gwendoline Jarczyk, jornalista, autora de importante tese sobre Hegel, conhecedora das correntes filosóficas e teológicas que influenciaram o pensamento de KR.

à determinação do evento da autocomunicação de Deus como a experiência nuclear do cristianismo.

se alguém apenas conhecer o “último” Rahner - do final da década de 50 até os anos 80 -, terá quase perdido a riqueza e maestria do seu pensamento histórico, que é o verdadeiro fundamento no qual se apoia o seu pensamento. Esta hipótese se daria, em parte, porque precisamente estes trabalhos históricos somente foram publicados posteriormente, ou jamais foram publicados de modo compreensível⁵⁵.

Como já dito, o maior desafio dos estudos iniciais desta tese foi, sem dúvida, a longa análise da esparsa bibliografia⁵⁶ de Rahner que, basicamente, se constitui nos três “livros completos”⁵⁷ e cerca de quatro mil artigos publicados, republicados e/ou traduzidos numa quase dezena de idiomas, que agora estão sendo reunidos em suas SW.

A amplitude das SW realça uma marca pessoal em Rahner, qual seja, a diversidade de modos de se expressar, alternando os discursos conforme a plateia a que se dirigia. Nas SW se incluem recenções, transcrições de programas de rádio e televisão (vol. 31, 2007), entrevistas, e uma multitude de seminários, palestras, conferências, e discursos, alguns destes em resposta às muitas homenagens recebidas ao longo de sua carreira. Suas teses de doutorado em Filosofia e em Teologia⁵⁸ estarão enfim reunidas, assim como suas orações, meditações, homilias, retiros e toda a sorte de escritos de natureza espiritual, teológica, e pastoral, que podem ter uma ou duas páginas⁵⁹ ou milhares como, por exemplo, o Tratado da Penitência (vols. 6/1 e 6/2, 2007 e 2009) ou os seis volumes da Enciclopédia *Sacramentum Mundi*, que teve a ousadia de ser editada simultaneamente em seis idiomas.

O exaustivo estudo da bibliografia catalogada de Rahner confirmou-se como essencial para apontar as leituras que auxiliariam no desenvolvimento da tese. Vários estudiosos sofreram este mesmo desafio diante da vastidão de uma obra tão esparsa, pelo temor de que suas escolhas não contemplassem as leituras corretas ou as necessárias, mas, assumido este

⁵⁵ LEHMANN; RAFFELT (ed.). *op. cit.*, p. 13.

⁵⁶ Nota da doutoranda: se adicionarmos as obras em alemão, a biblioteca da FAJE ultrapassa 500 “entradas” de livros e artigos que se mostram de interesse à presente tese.

⁵⁷ RAHNER, *Espírito, Ouvinte e CFF*.

⁵⁸ Nota da doutoranda: Rahner terminou rapidamente esta breve tese, que soma 139 p., intitulada *A Origem da Igreja como Segunda Eva saída do lado de Cristo, o Segundo Adão: uma investigação da significação tipológica de Jo 19, 34*.

⁵⁹ Nota da doutoranda: alguns textos importantes com apenas duas páginas: *Why we need to Pray, No extingáis el Espíritu. Non Believing Christians and Christian Non-Believers*.

risco, das 3.998 entradas na bibliografia catalogada de KR, retiradas as traduções e re-edições, sobressaiu a bibliografia selecionada para o estudo da tese.

Logo eu percebi que a minha seleção não iria satisfazer a todos. Rahner escreveu sobre quase todos os aspectos do pensamento religioso. Sua influência se estende a todo ramo da teologia e da espiritualidade. Logo previ a inevitabilidade de desapontar pessoas que não encontrem em meu trabalho um ou outro de seus favoritos artigos, livros, meditações ou mesmo o texto de suas orações favoritas⁶⁰.

A partir da apreciação da obra e da sua periodização, nos fixamos agora no Primeiro Período onde encontramos a fundamentação para o tema da tese – O evento da autocomunicação de Deus – nas obras editadas durante os anos de 1924 a 1963.

⁶⁰ KELLY, KR: *Theologian of the Graced Search for Meaning*, p. vii.

CAPÍTULO 2 – O PRIMEIRO RAHNER

Rahner parece escondido em sua obra. É comum entre os povos de língua germânica dizer que “acadêmicos não têm uma biografia, mas uma bibliografia”, o que parece ter sido também verdadeiro para Rahner.

Mas, por detrás das quatro mil entradas em sua bibliografia, há um ser humano.

A vida de Rahner não é apenas dedicada à teologia, mas investida nela, uma vida dedicada ao altruístico serviço da teologia, tanto que Metz se recorda de Rahner dizer que “não há nada que eu possa dizer que já não tenha escrito”⁶¹.

Este é um trabalho *da* Teologia sistemática. Esta observação se deve ao fato de o discurso teológico de Rahner corresponder à “espinha dorsal” da tese. Por isto o discurso Teológico foi estudado e posto por escrito com cuidado, não de apequenar os demais discursos, mas de, eventualmente, trazê-los à tese ora apoiando, ora reforçando o discurso teológico.

Em 5 de março de 1904, nasceu Rahner, em Freiburg im Breisgau, numa família em que seu pai, também Karl Rahner (1868-1934), era um *Gymnasium professor* em Freiburg.

Os salários de um professor eram muito baixos, então. Rahner conta que na época em que ele nasceu, seu pai gastava 1/3 do salário apenas com o aluguel do apartamento em que moravam em Emmendingen, nos arredores de Freiburg.

Mas sempre tínhamos o bastante para comer e tivemos as roupas suficientes. Não tivemos chance de mobilidade social. A minha mãe trabalhou como babá para trazer algum dinheiro extra para casa. Meu pai dava aulas particulares para manter os sete filhos⁶².

⁶¹ BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 19.

⁶² KRAUSS, *KR: I Remember*, p. 24.

Sua mãe, Luise Rahner (1875-1976), vinha de uma família de estaladeiros nos subúrbios de Freiburg, onde seus avós maternos tinham um pequenino hotel. Sua mãe faleceu aos 101 anos de idade e era tida como a alma da casa.

Neste tipo de família, de fato uma criança cresce com poucos problemas. O que se espera de uma pessoa, o que se espera que ela faça ou não faça é algo muito claro. Naquele tempo havia muito pouco espaço para a introspecção. Nós nunca experimentamos dificuldades sérias. Eu nunca vi meus pais brigarem. No meio em que eu cresci, não se falava sobre divórcio de parentes ou conhecidos. Tudo que se constitui em problema hoje – a falta de respeito pela autoridade, os problemas conjugais, os problemas de moralidade sexual, etc. – enfim a crise da adolescência não existia. Com certeza que depois da Primeira Grande Guerra, digamos que muitas destas questões já começavam a aparecer⁶³.

Para Rahner o mundo de sua infância parecia mais simples e estável. As pessoas sabiam o que deveriam fazer e, de modo geral, agiam de acordo com o esperado. Naturalmente havia problemas humanos.

Quando eu tinha 10 anos de idade, a Primeira Grande Guerra começou. E eu ainda me lembro disso muito bem. Meus dois irmãos mais velhos lutaram na guerra. O mais velho foi seriamente ferido e minha mãe, por conta própria, foi ao hospital e o trouxe de volta à nossa casa em Freiburg. Outros parentes meus morreram nas batalhas⁶⁴.

Na escola, Rahner se diz um aluno normal. Consta que foi eleito representante de sua turma. Sua religiosidade, herdada da mãe, cresceu com ele. Leu repetidas vezes o Capítulo 4 do *A Imitação de Cristo* e traduziu com seus irmãos vários hinos de Tomás de Aquino, para a língua alemã.

Rahner recorda o entusiasmo patriótico de sua juventude. Em 1918, ele ajudava no Conselho de Soldados de Freiburg, e diz que jamais se esqueceu da lição que aprendeu de “como a glória deste mundo pode desaparecer tão rapidamente”⁶⁵.

Eu nasci numa monarquia. Meu pai era oficial do grande duque de Baden. Nós celebrávamos o aniversário do Kaiser. Entramos na universidade porque nossa escola de segundo grau se transformou

⁶³ KRAUSS, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁴ KRAUSS, *op. cit.*, p. 27-28.

⁶⁵ KRAUSS, *op. cit.*, p. 28.

num hospital. Consequentemente, percebemos cedo que a vida pode ter seu lado escuro.

Rahner morou na cidade, de 1908 e até 1922. Ele recorda sua vida numa apertada síntese:

Bem, eu cresci com seis outras crianças numa família cristã. Fui à Escola Secundária, onde me formei, e aí, entrei para os Jesuítas. E se alguém faz isto é porque quer se tornar padre e ser membro de uma comunidade religiosa. A missão da Companhia de Jesus é pregar a palavra de Deus em casa e em terras missionárias. E aí, sem adentrar em maiores detalhes, eu, eventual e finalmente, aterrissei na teologia⁶⁶.

Karl Rahner contou que sua família tinha uma atmosfera católica mas não do tipo capaz de formar uma pessoa numa atmosfera clerical rígida, ou seja, os filhos não se tornavam católicos "por bem ou por mal". Entre seus parentes, apenas seu irmão Hugo pensou em se ordenar. Ele recorda que não contou aos seus pais a sua intenção de se tornar jesuíta. Diz que na região onde nasceu e cresceu as pessoas são muito reservadas, não falam com muita facilidade sobre coisas como esta.

Quando de fato aconteceu, meus pais souberam das minhas intenções pelo meu professor de religião. Ele disse: "Não, Karl não dá para isso. Ele é muito retraído e mal-humorado. É melhor ele pensar em ser algo diferente⁶⁷."

⁶⁶ KRAUSS, *op. cit.*, p. 20-21.

⁶⁷ KRAUSS, *op. cit.*, p. 26.

1 – Elementos biográficos e situacionais da vida de Rahner

Karl Rahner, nascido na Floresta Negra, falou muito reticentemente de si e de sua biografia:

Se eu disser que nasci a 5 de março de 1904 em Friburgo, filho de um professor primário, e que cresci numa família cristã, católica convicta, à qual uma mãe de sete filhos imprimiu caráter, que fiz os estudos normais até acabar os estudos secundários em 1922, com bons resultados, absolutamente normais... que sei eu dos meus começos? Pouco, e este pouco desaparece cada vez mais num passado silencioso coberto pelo esforço quotidiano. Em 1922 entrei na ordem dos jesuítas. Passados 44 anos, acerca deste começo sabe-se que foi bom, que me foi fiel e que também lhe posso ser fiel. E pouco mais⁶⁸.

Ademais disso, nada na vida do jovem Karl indicaria a sua futura fama. Era um jovem que gostava de escalar as montanhas de sua terra e, na escola, foi um aluno médio, que achava as aulas chatas. Hoje, a opinião do teólogo norte-americano Modras é de que os historiadores ainda elencarão Karl Rahner ao lado de gigantes da teologia como Orígenes, Agostinho e Tomás de Aquino⁶⁹.

Karl viveu numa Europa em busca de identidade. Tinha apenas 10 anos quando sofreu a Primeira Grande Guerra. Aos 14 anos, viu os tratados de paz modificar a geografia política do mundo. Aos 18 anos, em 1922, na mesma Áustria em que o judeu Sigmund Freud lançava os escritos maduros de sua elaboração da psicanálise, Rahner iniciou a formação de jesuíta: espiritualidade de Inácio de Loyola e filosofia.

Rahner recebeu 14 títulos de doutor *honoris causa*, sendo chamado por seus discípulos de “o silencioso movimentador da Igreja Católica Romana” e de “o Pai da Igreja no século XX”⁷⁰.

⁶⁸ Nota da doutoranda: ver site www.triplov.com/espírito/frei_bento/dogmas.htm, acesso em 17.01.2006.

⁶⁹ MODRAS. *Ignatian Humanism*, p. 204.

⁷⁰ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. xi.

1.1 – de 1922-1939

Na primavera de 1922, KR contou a seu irmão Hugo Rahner o desejo de também entrar na Companhia de Jesus, o que se deu logo em seguida, em 20.04.1922, com a sua ida para o noviciado em Feldkirch (Voralberg), na Áustria. Rahner esclarece a mudança de país porque, embora os jesuítas já tivessem sido readmitidos na Alemanha por um decreto de antes do final da monarquia,

para falar rigorosamente, tínhamos sido proscritos desde o tempo de Bismark até 1916 ou 1917. Evidente que muito disso era apenas no papel. De qualquer modo, não tínhamos casas na Alemanha de modo a que mesmo o noviciado que eu frequentei estava localizado em Voralberg, no solo Austríaco. Hoje ele não existe mais⁷¹.

Depois do período dedicado à educação humanística, Rahner inicia os estudos de filosofia em Voralberg, na Áustria, e em Pullach, perto de Munich, onde ele permaneceu de 1924 a 1927. É quando publica o primeiro texto, o elogiado *Porque precisamos orar?*

No centro da luta pela hegemonia, Rahner viu o mundo na Primeira Guerra Mundial apagar 10 milhões de vidas (quase 2 milhões de alemães) e pagar com 20 milhões de feridos o preço do duelo entre Reino Unido e Alemanha. Em 1933, Adolf Hitler se torna chanceler de sua pátria. Com o nazismo, os jesuítas passaram a viver sob severa vigilância.

O pólo da dissidência civil do nazismo estava constituído em Berlim pelos adeptos do chamado Círculo de Kreisau, que reunia figuras de alto calibre moral e religioso. Faziam parte intelectuais, socialistas, teólogos, membros da Igreja Luterana e alguns jesuítas, como o pe. Alfred Delp, redator da revista *Stimmen der Zeit*, o pe. Augustinus Rösch, provincial da Baviera, seu secretário, pe. Lothar König. Com a tentativa de golpe de estado de 20.07.1944, quase todos os membros do Círculo foram detidos, torturados e punidos. O primeiro foi o conde Peter Yorck, pendurado em ganchos de açougue em agosto de 1944. O mesmo coube ao teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, em 9 de abril de 1945. Pe. Alfred Delp subiu ao patíbulo em 23 de janeiro daquele ano, ao lado do conde Von Moltke.

⁷¹ KRAUSS, *op. cit.*, p. 36-37.

Alguns jesuítas alemães foram sentenciados a campos de concentração e outros condenados à morte. Dentre eles destaca-se Alfred Delp⁷², aluno de Rahner de 1927 a 1929, período em que lecionou latim a seus confrades no juniorado de Feldkirch⁷³. Delp e o teólogo Luterano Dietrich Bonhoeffer, que participaram da resistência contra Hitler, foram enforcados em Berlim, em 1945, pouco tempo antes do próprio Hitler cometer suicídio.

Eu acho que posso dizer com certo orgulho, mas sem presunção, que Delp e eu éramos bons amigos. Ele era um dos que precisava "polir" o seu latim no noviciado. Depois fomos juntos para Valkenburg. Mesmo depois, nunca nos afastamos. Quando eu estava trabalhando em Viena o visitei, pouco antes de ele ser preso. Ele escreveu o primeiro livro católico sobre a filosofia de Heidegger⁷⁴.

Entre 1929-1933 Rahner dá início aos seus estudos de Teologia, em Valkenburg, na Holanda. Em 26 de julho de 1932, Karl Rahner é ordenado pelo cardeal Faulhaber na Igreja de St. Michael em Munich. Sobre a sua vocação, declarou:

Sempre quis ser padre, sempre quis tornar-me religioso – por quê? Não saberia dizer ao certo. [...] É evidente que devem ter existido motivos pensados; certamente foram motivos religiosos, ligados à problemática de uma certa filosofia à qual se deseja pertencer. Mas as razões de um jovem se apagam e não são mais balizáveis na sequência da existência. Isso, aliás, não é necessário. Se me perguntarem se desejaria novamente ser jesuíta, responderia: se eu fosse o que eu era então, evidentemente, e não lamento nenhuma das consequências que isso teve⁷⁵.

De 1933 a 1934, Rahner encerra seu percurso de formação, completando a "terceira provação" em Kärnten, na Áustria, sendo destinado, em 1934 à sua cidade natal, Freiburg, para os estudos doutorais em Filosofia na universidade local. Para os acadêmicos de filosofia, o jovem Rahner já trazia uma bagagem essencial, fruto de outras experiências.

Entre os seus mais próximos companheiros estavam J.B. Lotz (1903-1992), G. Siewert, M. Müller e B. Welte. Juntos, nos seminários de Heidegger (1889-1976), eles aprenderam a arte de questionar

⁷² Nota da doutoranda: ver no site <http://www.30giorni.it/br/articolo.asp?id=7981>. Acesso em 23.01.2008.

⁷³ SESBOÛE, KR: *Itinerário teológico*, p. 15.

⁷⁴ KRAUSS, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁵ METZ. K. Rahner, *Le courage du théologien*, apud SESBOÛE, KR: *Itinerário teológico*, p. 10.

filosoficamente, a incessante penetração do pensamento meditativo e o conhecimento profundo da interpretação⁷⁶.

Um Rahner bem humorado conta que ele e seus colegas, capelães vestidos de batina preta e não com o uniforme nazista marrom, não sabiam exatamente como lidar com um Heidegger ainda ligado de alguma forma ao nazismo, aí, então, cautelosamente eles se inscreveram como doutorandos a serem orientados por Martin Honecker⁷⁷.

O diretor da minha tese me reprovou. Lotz terminou sua tese doutoral com Honecker no último minuto. Eu vinha a seguir, mas fui reprovado por estar muito inspirado em Heidegger. Minha dissertação rejeitada foi publicada sem eu receber o grau de doutor; foi reeditada diversas vezes e traduzida em muitos idiomas. Assim, este fracasso não afetou consideravelmente a minha auto-estima⁷⁸.

A ironia do destino e um professor de filosofia católica não quiseram que Rahner lecionasse filosofia, como originalmente a sua ordem religiosa pretendia. O incidente é muito conhecido. Martin Honecker, diretor da tese de Rahner em Freiburg não aceitou a sua dissertação *Espírito no Mundo*, como ironizou Rahner, “minha tese filosófica para M. Honegger (sic.) foi derrubada”⁷⁹.

Depois de longa preparação na filosofia, a mudança para a teologia aconteceu rapidamente, devido, primariamente à falta de professores.

A teologia era uma carreira perfeitamente normal para um jesuíta alemão, afora outras possibilidades. Obviamente, em uma ordem religiosa, o superior direciona a carreira de um religioso. Inicialmente se pretendia que eu me tornasse professor de história da filosofia, dentro das atividades professorais dos Jesuítas. Como nós costumávamos dizer, este era o meu “destino”, tal como decidido por meus superiores religiosos através de meus longos anos de estudos. Estritamente falando, foi apenas depois de que eu fui ordenado padre e expressamente retomei o estudo da filosofia que eu fui subitamente “redestinado”, como dizemos, para me tornar um professor de teologia na faculdade teológica da Universidade de Innsbruck. Mas não há nada de estranho nisso. Durante os seis semestres de filosofia na Companhia e em mais outros quatro semestres na Universidade de

⁷⁶ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. 2.

⁷⁷ KRAUSS, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁸ KRAUSS, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁹ RAHNER, *Some Clarifying Remarks*, p. 243.

Freiburg, e através de oito semestres de educação teológica regular, eu sempre me mantive interessado em teologia⁸⁰.

Em 01.07.1937, Rahner encerra seu estudo de doutorado em teologia, retomando um tema de seu interesse, com uma tese intitulada *A Origem da Igreja como Segunda Eva saída do lado de Cristo, o Segundo Adão: uma investigação da significação tipológica de Jo 19, 34*.

Eu também escrevi uma pequenina e xôxa dissertação teológica, que ao menos se adequou aos padrões da época.

Ainda em 1937 Rahner recebe a “habilitação” e é indicado professor do dogma católico com base nos seus primeiros escritos sobre a patrística e a história do dogma. Como mestre, o nosso teólogo era tido por seus alunos como um professor carismático, que lhes inspirava lealdade e afeto, e como um pensador altamente questionador que ia de uma questão a outra, sempre procurando o sentido, a plenitude e o propósito da vida.

O início do curso de inverno do ano 1937 foi para Rahner, que completava, então, 34 anos, o início de uma bela carreira como professor de teologia. Mas, mal havia chegado a Innsbruck, Rahner foi interrompido por quase 10 anos em sua carreira professoral porque em 1938, o Nacional Socialismo dissolveu a faculdade de teologia que continuou, precariamente, em Sitten/Wallis, onde trabalhava seu irmão Hugo Rahner.

Aos 35 anos de idade, em 1939 suas publicações filosóficas começam a aparecer sob a forma de dois de seus mais importantes livros: *Espírito no Mundo* (1939) e *Ouvinte da Palavra* (1941).

Estas obras colocam Rahner na dianteira do ranking da jovem e bem dotada tropa de choque de filósofos católicos, que derrubaram o muro estreito que confinava a escola filosófica neoescolástica nos anos 30, trazendo à tona, novamente, a herança intelectual tomística original por meio do confronto com o pós-kantianismo. J. Maréchal e – em menor escala - Erich Przywara, foram seus inegáveis mentores⁸¹.

Neste período (1939-1941) aparecem os grandes artigos escolasticamente formulados sobre a graça incriada, artigos sobre a questão teológica da “concupiscência”, e o seu único artigo bíblico-teológico, *Theos no Novo Testamento*, todos incluídos no vol. 1 da coleção *Theological Investigations*.

⁸⁰ KRAUSS, *op. cit.*, p. 21.

⁸¹ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. 2.

1.2 – de 1940-1947

A ocupação dos edifícios dos jesuítas pela Gestapo fez Rahner ser banido para Viena onde, como membro do Instituto pastoral diocesano, passa a maior parte dos anos da guerra (1939-1944). Aí ele se interessa pela formação teológica dos leigos e lhes dá cursos.

Rahner deixa Viena e, em 1944, pela primeira vez em sua vida exerce um ministério pastoral no meio rural, junto aos refugiados e, na época da capitulação alemã, vive o drama de seu povo.

De 1945 a 1948, permanece em Munich e ensina teologia em Berchmanskolle (Pullach), em meio a uma intensa atividade pastoral, num período que ele denominou de "teologia da emergência", já que "este período não propício, praticamente não deixou sobrar tempo para o verdadeiro trabalho acadêmico"⁸².

Em 30.06.1946 é nomeado professor do Dogma e de História do Dogma na mesma Universidade. É quando ele dá início a um período inacreditavelmente prolífico quer como escritor, quer como conferencista e editor. Com a reconstituição da faculdade de teologia em Innsbruck, em 1948 ele retoma o ensino da teologia, oferecendo cursos sobre a graça, a criação, o pecado original, a justificação, as virtudes teologais, os sacramentos da penitência, da ordem e da extrema-unção.

1.3 – de 1948-1963

Em 1949, Rahner leciona Sacramento da Penitência, Filosofia existencial e Doutrina da Graça. Neste período seu principal tema de estudo era a Igreja e a sua autoconsciência a partir de uma concepção viva da obra da salvação naquele momento particular histórico.

No inverno de 1950-1951, Rahner troca o seu curso para A Graça de Cristo. Na primavera de 1951, ele vai se concentrar nos problemas com a Mariologia contemporânea. O resultado de seu trabalho não pôde ser divulgado por dificuldades com Roma, mas ele continua oferecendo novos cursos: A doutrina do Deus Uno e Trino, Cristologia, Sacramentos. Neste período os cursos oferecidos pelo professor Rahner não refletem os seus

⁸² LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. 5.

escritos. O fundamento da obra na atividade de professor: criação, condição original, pecado, penitência, graça e evolução do dogma.

Em 1957 lança o *Lexicon für Theologie und Kirche*, uma obra coletiva que documenta a situação da teologia católica ao final do período da reconstrução, depois da Segunda Grande Guerra. O que se encontra no *Lexicon* representa uma espécie de *Summa*. À perspectiva do *Lexicon* deve se integrar a da série *Quaestiones disputatae*, publicada com H. Schlier, a partir de 1958. *Quaestiones disputatae* corresponde à abertura da “janela” de que falou o papa João XXIII. Registre-se que a coleção hoje ultrapassa o número de 250 volumes.

Neste Capítulo 2, “o mundo” que buscamos investigar do Primeiro Rahner se refere menos à sua infância e adolescência, porque queremos primordialmente apontar o “mundo do espírito” deste jovem que cedo adentra a Companhia de Jesus e, por isto, vai ser marcado pela austríaca estação de inverno Innsbruck. Justifica-se esta menção, pelo fato de que, nos 35 anos sob análise, Rahner viveu 22 na Áustria, sendo 14 em Innsbruck, havendo, ora por força de sua pertença à Companhia de Jesus, ora pela contingência de um território em guerra, também residido na Alemanha e na Holanda, onde iniciou seus estudos de Teologia (Valkenburg, 1929-1933).

Ao final de sua vida, “a volta à casa do Pai” do jesuíta alemão, se deu também nas montanhas nevadas de Innsbruck, montanhas estas tão conhecidas deste padre que apreciava nelas esquiar e que, de resto, muito marcaram sua vida.

A sua experiência acadêmica se deu num mundo em que a teologia já vinha na defensiva desde o Iluminismo. Hume (1711-1776) e Kant (1724-1804) haviam varrido as provas da existência de Deus da teologia natural e plantaram a dúvida nos dados históricos da teologia revelada. Sob tal pano de fundo, os idealistas alemães responderam, incorporando a teologia numa metafísica baseada em sinais emergentes de um absoluto dentro da natureza e da história. Esta tentativa de resgate da teologia por parte do idealismo aparentava conter um erro perverso para a teologia cristã, por rebaixá-la a um bote de salvamento metafísico.

Somadas as diferenças críticas, o problema da viabilidade da teologia tradicional exacerbou-se, engrossando a cultura ocidental Iluminista de que o estudo de Deus era inimigo da legítima ciência e do genuíno humanismo. Antes do final do século XIX, este sentimento era partilhado até pelo mais severo crítico do Iluminismo e suas consequências.

Resumidamente, a crítica da teologia foi levada a outro patamar, cruzando a divisão entre teologia e prática ou, em outras palavras, entre a reflexão teológica e a experiência da religião. Enquanto Hume e Kant objetivavam diretamente a teologia, Feurbach focou a experiência religiosa cristã, que forma a base da reflexão teológica e numa tese que posteriormente faria eco por muitas gerações de Marxistas e Freudianos, Feuerbach argumenta que a essência da teologia é antropologia:

A história do cristianismo não teve nenhuma outra tarefa a não ser desvendar este mistério – realizar e reconhecer a teologia como antropologia.

A diferença entre o protestantismo e o catolicismo – o catolicismo antigo, só existente ainda nos livros, não mais na realidade – consiste somente em que este é teologia, aquele cristologia, i.e., antropologia (religiosa)⁸³.

Não se avança no entendimento de Karl Rahner, que sempre assumiu a sua teologia como filosófica, sem outra influência, a de M. Heidegger. Tendo em vista as diversas fases por que Heidegger atravessou a sua filosofia, vale observar a atividade professoral de Heidegger entre os anos de 1928 e 1945, ocasião em que possivelmente exerceu alguma influência em Rahner.

Heidegger estava em Freiburg. Dava palestras e seminários sobre Kant e o idealismo alemão. Os textos básicos desses seminários eram *Crítica da Razão Pura*, de Kant, *A Fenomenologia do Espírito* a *Ciência da Lógica*, de Hegel, e *A Essência da Liberdade Humana*, de Schelling. No inverno de 1934-35, um dos semestres em que Rahner lá estuda, Heidegger oferece um seminário sobre Hölderlin, considerado o grande poeta do sagrado. Hölderlin foi ignorado por Goethe e exaltado por Nietzsche. Segundo Heidegger, foi um "poeta da poesia", pois acreditava que "o que permanece, fundam-no os poetas", apontando um Heidegger não apenas fascinado pela palavra poética, mas também por sua preocupação com a essência da linguagem como tal.

Enfim, se os famosos seminários de Heidegger, na década de 30 mantinham uma unidade temática ou problemática, esta unidade recai sobre "a essência da verdade". Foram ao todo cinco cursos oferecidos nesta temática.

⁸³ FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, p. 393.

Durante todo o seu período de professor, Heidegger dividiu o seu tempo igualmente entre os Gregos e os modernos filósofos alemães. Heidegger ofereceu mais cursos sobre Aristóteles do que qualquer outro conferencista nos Seminários livres, tão usuais à época. Em todas as oportunidades que lhe foram oferecidas, Heidegger discursou sobre Kant e Hegel. O mesmo se diga de Leibniz e Nietzsche a quem se dedicou tão regularmente quanto tratou das questões do Ser (Sein).

Retomando a observação do caminho teológico de Rahner, esbarramos em seu intenso trabalho sobre a graça, tendo o seu interesse patrístico e histórico-dogmático girado a sua atenção para a pesquisa do início da história do sacramento da penitência, o que resulta em inúmeros artigos publicados entre 1948 e 1958.

Uma das curiosas fontes de Rahner são as aulas proferidas em Innsbruck. Um farto material anotado e recolhido por seus alunos, ainda hoje, representa um importante recurso para a compreensão e o desdobramento de sua teologia⁸⁴. Mas no todo de sua obra, não somente os seus alunos “troçavam as cópias feitas com carbono”, também a espiritualidade herdou o riquíssimo livro sobre os EE de Santo Inácio de Loyola, cuja autorização de publicação foi concedida por Rahner, e é fruto das anotações pessoais dos retirantes que com ele fizeram esta experiência na forma completa proposta por Inácio.

Mais recentemente, em 2010, o Cardeal Lehmann apresenta uma nova edição de uma coletânea de Rahner intitulada “O caminho místico no dia-a-dia”. Ali ele diz que, quando se tornou assistente de Rahner em 01.07.1964, tomou conhecimento de textos de Rahner que lhe eram desconhecidos, muitos deles produzidos entre os anos 1948-1950. Foi quando sugeriu a Rahner que publicassem esses textos, o que Rahner consentiu imediatamente. Diz o Cardeal que, dentre as razões o motivaram a propor este livro, a principal era que ele

tinha um profundo desejo de mostrar a unidade interna entre a profundidade e a simplicidade dos textos espirituais e os frequentemente belos textos, linguisticamente falando, de Rahner que eram vistos como extremamente difíceis e complexos⁸⁵.

Em 1950, em meio a críticas, Rahner se engajou em uma discussão relativa às tempestades trazidas pela Encíclica *Humani Generis*. O penetrante ensaio sobre o problema

⁸⁴ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. 4.

⁸⁵ LEHMANN; KIDDER (trans, ed.), *KR: The Mystical Way in Everyday Life*, Apresentação, p. ix.

da relação entre natureza e graça⁸⁶, publicado no mesmo ano da Encíclica, exemplifica o seu independente e criativo pensamento aplicado às questões do seu tempo.

O problema teológico é como evitar uma visão extrinsecista da natureza/grança e ao mesmo tempo manter sua inexatidão. À luz da *Humani generis*, Rahner se distancia de *La nouvelle Théologie* que, baseada em suas pressuposições, “graça e visão beatífica não podem mais ser ditas como inexatas⁸⁷”.

Ainda em 1950, um estudo sobre Maria, com quase 500 páginas – e que partia da perspectiva da história do dogma e da teologia sistemática – do “novo” dogma Mariano de 1950, não foi publicado por conta de divergências que alcançaram Roma, entre os censores dentro da própria Companhia de Jesus. Este estudo, não publicado até os dias de hoje, é tido como o trabalho teológico mais sério escrito em alemão sobre a assunção de Maria ao céu, na respeitada opinião do Cardeal Lehmann.

Pode-se imaginar que bela contribuição ecumênica a este dogma nós teríamos tido. Este trabalho, frequentemente mimeografado em seu manuscrito, apareceu em muitas edições diferentes, é a fonte do seu extenso tratado sobre a morte⁸⁸, e dos ensaios O dogma repensado, analisados de modo recorrente nesta tese.

Em 1954, o papa Pio XII rejeitou publicamente parte da valente reflexão teológica de Rahner sobre a Celebração da Eucaristia, citada fora do contexto e portanto, imprecisamente interpretada⁸⁹. O incidente foi mediado pelo jesuíta Robert Leiber, o então secretário privado do papa.

Entre 1954 e 1984, Rahner reúne os principais artigos e ensaios que havia escrito e dá início à série de seus *Escritos Teológicos* (ThI) que, mesmo em sua variedade e descontinuidade, representam uma biblioteca teológica que alinha vinte e três volumes traduzidos para a língua inglesa, somando mais de 10.000 páginas.

⁸⁶ RAHNER, *Relação entre natureza e graça*, ThI 01.09, p. 297-317.

⁸⁷ PEKARSKE, *Abstracts of KR's Theological Investigations 1-23*, 28-29.

⁸⁸ RAHNER, *On The Theology of Death*. QD 2.

⁸⁹ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *KR: the Content of Faith*, p. 6.

Se o Primeiro Rahner não abandona suas atividades pastorais, é durante suas férias, no verão de 1961, que ele e Vorgrimler escrevem o popular Dicionário de Teologia, no qual Rahner diz “eu apresentei numa versão condensada todo o campo da teologia dogmática”⁹⁰.

Como se vê, o caminho de Rahner encontra dificuldades. Um grande conflito se deu em 1962, quase no início do Concílio Vaticano II. Segundo o Cardeal Lehmann, não há dúvida de que havia um grupo de pessoas querendo cercear a crescente publicidade e as atividades de Rahner, em vista de sua publicação *Não estingais o Espírito*⁹¹, que foi apresentada como uma palestra proferida no Congresso Católico Austríaco, em 01.06.1962.

Esta palestra serviu de desculpa para impor a Rahner uma intervenção branca, sob a forma da temida “proibição para publicar” sem se submeter à censura prévia de Roma. No Congresso realizado pela Sociedade de Paulo⁹², reuniu-se um impressionante número de palestrantes alemães do mundo acadêmico católico que, encabeçados pelo Chanceler da Alemanha, Konrad Adenauer, colheu assinaturas a favor de Rahner. O arcebispo de Freiburg im Breisgau era Herman Shäufele, que também interveio em seu favor, porque ele era o “protetor” da série *Lexikon für theologie und Kirche* e temia que este trabalho pudesse ser interrompido, já que Rahner era o editor chefe.

Estas, dentre outras iniciativas, culminaram por persuadir o papa João XXIII a não aplicar a proibição, embora jamais tenha sido suspensa. A atitude de Rahner neste episódio é um exemplo do comportamento que ele manteve até o dia de sua morte.

Primeiramente, eu diria que as coisas que aconteceram não me afetaram tão terrivelmente como poderiam afetar os jovens teólogos de hoje. Veja, se uma pessoa é membro de uma ordem religiosa, um jesuíta, e efetivamente leva em consideração que o seu superior na sua ordem religiosa pode mandá-lo para a Índia ou para uma floresta na África – e que isto pode acontecer sem maiores alvoroços – então esta pessoa não se vê amedrontada por dificuldades ocasionais com Roma sobre seu trabalho teológico.

Quando a Congregação para a Doutrina da Fé, em Roma, sob a direção do Cardeal Ottaviani declarou que eu somente poderia publicar sob autorização de um censor Romano, aí eu disse a mim

⁹⁰ IMHOF, BIALLOWONS, *KR in Dialog*, p. 11.

⁹¹ RAHNER, *No extingúis el Espíritu*, p. 49-50.

⁹² RAHNER, *Prefácio da ThI vol. 5*: “O presente volume é dedicado com gratidão à Sociedade de São Paulo e, em particular, aos seus membros dirigentes, em cuja companhia eu experimentei mais uma vez durante o decorrer deste ano que “*Um amigo fiel é poderosa proteção: quem o encontrou, encontrou um tesouro*” (Eclo 6, 14).

mesmo: - bem, é só eu não escrever mais que o assunto está encerrado, correto? Mas nada aconteceu porque o Concílio Vaticano II chegou. E de acordo com os métodos romanos, tais ordens caíam silenciosamente no esquecimento.

Mas você pode tirar desta história que o teólogo católico dos velhos tempos não ficava tão excitado com este tipo de coisa como fica hoje⁹³.

Anos depois, Meinold Krauss revela que KR teve um encontro com o cardeal Ottaviani em Roma e um ano depois, um outro, em Innsbruck. Desses encontros Rahner disse:

Eu viajei com o Cardeal Ottaviani em sua Mercedes de Innsbruck para Munich por ocasião de um Congresso Eucarístico. Na viagem, Ottaviani recitou em voz alta, e em latim, o Rosário e, de cor, a Ladainha de Loreto. Eu me juntei a ele. E veja, ele havia imposto uma censura romana aos meus escritos, mas eramos capazes de orar muito bem em conjunto. Ele era um grande homem, também⁹⁴.

Em 1964, “a chamada para lecionar em Munich representava para Rahner uma passagem da teologia dogmática à filosofia da religião, mas ele continuava a ser um teólogo, que a heterogênea assistência daquela universidade considerava muito difícil, cansativo, pouco atual e abstrato”⁹⁵.

Decorridos três anos, Rahner retoma a teologia dogmática na universidade de Münster, onde encerra sua carreira acadêmica (1967-1971).

Os anos que se seguiram vieram com uma crescente frustração. Em 1969, o Sínodo de Bispos Alemães foi particularmente desapontador para Rahner, quando apenas dois bispos apoiaram sua sugestão de ordenar homens casados. Para ele, a Igreja oficial não estava colocando nem a letra nem o espírito do Concílio na prática.

Em seus últimos anos, Rahner descreve a sua vida como inseparável do seu trabalho. Recusando-se a escrever suas memórias, o máximo que ele concedia eram entrevistas nas quais retomava um ou outro evento ou influência da sua vida pessoal e, desse contexto, extraía algum aspecto para explicar a sua teologia.

⁹³ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. 6.

⁹⁴ KRAUSS, *op. cit.*, p. 13.

⁹⁵ VORGRIMLER, *Compendere KR*, p. 139.

Nesse período, “Rahner se queixava dos jesuítas não refletirem suficientemente sobre as implicações das intuições espirituais de santo Inácio, o que ele tomava como uma falta que não tolerou em si e no seu trabalho”⁹⁶. Sabedor de que Inácio dedica 85% do tempo dos EE à contemplação dos mistérios da vida de Cristo, ele questionou:

Onde existem trabalhos teológicos sobre os mistérios da vida de Cristo? Em espanhol e em francês, existe grosso volume a respeito da ascensão do Senhor, livro completamente cego para todo problema que não caiba dentro da crítica de textos ou da apologética histórica do evento. O próprio *Dictionnaire de Théologie Catholique*, apesar de sua enorme amplitude, não tem um artigo sobre este problema. E é maior ainda, na teologia atual, a falta de uma reflexão radical acerca do ser e da significação dos mistérios da vida de Cristo, em geral. Da vida de Cristo, os únicos acontecimentos que interessam à dogmática atual são a encarnação, a fundação da Igreja, sua doutrina, a última ceia e morte. A apologética trata ainda da ressurreição a partir do ponto de vista da teologia fundamental. Tudo o mais sobre os mistérios da vida de Cristo não se encontra mais na dogmática, e sim na literatura piedosa⁹⁷.

Registre-se que, em sua caminhada, estiveram perto de Rahner, especialmente seu irmão Hugo, B. Sesboïe, I. Sanna, além do atual Cardeal K. Lehmann, H. Vorgrimler, J. B. Metz, K. H. Neufeld, A. Raffelt⁹⁸.

⁹⁶ MODRAS, *Ignatian Humanism*, p. 208.

⁹⁷ SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*, p. 119-120.

⁹⁸ SANNA, *ibid*, p. 5. Trata-se do grupo organizador da edição crítica das obras de Rahner (SW), em 32 volumes, o que está sendo publicados num projeto que exigiu entre de dez a quinze anos para sua conclusão. Ver atual estágio, nas Abreviações.

2 – Elementos bibliográficos, a expressão temática e numérica da obra de Rahner

2.1 – de 1924-1939

A expressão numérica de sua obra no Primeiro Período aponta o impressionante total de 975 registros na catalogação adotada. Desde total, 153 artigos estão distribuídos por 13 dos 23 volumes⁹⁹, que constituem a coleção ThI, uma cuidadosa tradução para o idioma inglês dos *Schriften zur Theologie* (STh), que encontra nos primeiros volumes versões, também, para o francês, o espanhol e o italiano. Vale observar que apenas os três primeiros volumes foram publicados durante o Primeiro Período (1924-1939), portanto, deve-se à importância dos textos o fato de eles terem sido incluídos em publicações posteriores, notadamente os relativos aos estudos sobre a Penitência na patrística¹⁰⁰.

Em português, é deste período que temos a maioria dos textos de Rahner publicados, registrado o lamento de que todos se encontram esgotados e que não se tenha uma tradução, nem de *Espírito no mundo*, nem de *Ouvinte da Palavra* para o nosso idioma.

	24	25 - 31	32	33	34	35	36	37	38	39
Recensões						1	3	13	21	11
D. Espiritual	1		1	1	2				1	
D. Teológico							1		1	2
D. Pastoral							2	1		
TOTAL: (62)	1	-	1	1	2	1	6	14	23	13

Rahner, o grande autor, é um grande leitor. Observando o número de recensões que ele publica, vemos que na 1ª etapa, 1924-1939, são 49 de um total de 122, ao final do Primeiro Período (1963).

⁹⁹ RAHNER, ThI volumes: 01-10, 13, 15-16.

¹⁰⁰ RAHNER, ThI 15.

Os números desta etapa apontam que estamos diante de um grande estudioso. É o Rahner que o cardeal Lehmann tanto elogia por seus conhecimentos da patrística e de dogmática¹⁰¹, mas também é o Rahner que publica seu primeiro grande livro: *Espírito no mundo*, em 1939, livro este na fronteira da filosofia herdada da escolástica com o brilho de um Rahner que não quer confundir Tomás de Aquino com o tomismo e o apresenta já com a leitura da filosofia de M. Heidegger e as influências de J. Maréchal.

2.2 – de 1940-1947

Durante esta fase, além dos estudos que as recensões apontam e o lapso da Guerra, chama atenção o expressivo número de obras que Rahner em que ele menciona o Sagrado Coração de Jesus. É sabido que se trata de um carisma da Companhia de Jesus, mas o que encanta é que alguns dos mais difíceis e mais lindos textos de Rahner passam pelo tema, com apaixonada e precisa visão antropológica fortemente impressa em seu pensamento e que ele tão bem expressa por meio da temática do Sagrado Coração de Jesus. A tese vai trazer aqui e ali alguns exemplos da maestria com que Rahner lida com a devoção que, para tantos, não passa de uma prática piedosa da história da Igreja.

	40	41	42	43	44 - 46	47
Recensões	10	9	9			
D. Espiritual						1
D. Teológico	1	2	1			
D. Pastoral			1	1		1
TOTAL: (35)	11	11	11	1	-	2

Nesta segunda etapa, Rahner publica o seu segundo grande livro: *Ouvinte da Palavra* que, na opinião que a doutoranda admira, é onde encontramos realmente o nosso autor, com a

¹⁰¹ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. 11-13.

bagagem de quase vinte anos de estudos que lhe vão impactando, mas o Ouvinte carrega o mérito de apontar quão grande é o autor escolhido para o estudo desta tese.

Também e concomitantemente, temos a II Grande Guerra, quando Rahner é forçado a deixar Innsbruck e se abrigar em Viena, onde continua estudando – 28 recenções – e faz uma extraordinária experiência pastoral, que vai marcar sua preocupação teológica para sempre.

É bom dizer que Rahner jamais deixou de fazer teologia nesse período que ele mesmo chamou de “Teologia da emergência”, em que todos lidavam com dificuldades humanas e materiais que tornavam o ofício de professor de dogmática quase uma utopia, diante do cenário da II Grande Guerra¹⁰².

Nestes anos (1945-46), a teologia de Rahner é eminentemente pastoral. Vê-se o autor sofrendo na pastoral a dor de seus contemporâneos. Embora as cidades por onde andou tenham sido diversas, a experiência é a mesma. Seu tempo é dedicado à oração, a proferir conferências, a dar retiros e, como gostava de dizer Inácio, a cuidar das almas.

O reflexo de seu sacerdócio – exercido em condições tão difíceis na II Grande Guerra quanto no pós-guerra – desenvolve o cuidado pastoral de indivíduos e a preocupação por uma Igreja em “diáspora”, o que ele vai sempre considerar em seus escritos futuros.

As publicações do discurso espiritual explodem no pós-guerra. Mais de cem mil cópias de *Trevas e luz na oração*, uma coletânea de sermões proferidos na Quaresma de 1946, em Munich, então totalmente bombardeada, circulou inicialmente apenas na língua alemã. Este é um dos livros mais lidos e uma de suas mais úteis publicações, também esgotada em português.

2.3 – de 1948-1963

A reputação de Rahner cresceu extraordinariamente nessa etapa. O seu sucesso e a madura aceitação das dificuldades impostas abriram as fontes do seu pensamento. É como se ele se sentisse no direito de falar e no dever de lutar. É incomum num curtíssimo espaço de tempo, uma importante contribuição teológica ser seguida de outra, especialmente como os

¹⁰² NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, p. 186-195.

volumes 4 e 5 das *ThI*, que foram traduzidos em muitos idiomas, levando um dos catalogadores da bibliografia de Rahner a afirmar que

O sucesso de Rahner minou os falsos reclamos que ele falava com uma obscuridade teutônica e que era impossível compreendê-lo¹⁰³.

	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63
Recensões	1	6	6	7	3	15	3	4								
D. Espiritual		1			1		4	5	2	3	1	2	3	1	3	2
D. Teológico	1	1	1	1	4	4	9	4		1	6	3	8	8	7	5
D. Pastoral	1	2	1		2	3	8	3	2		2	6	5	4	6	6
TOTAL: 203	3	10	8	8	10	22	24	16	4	4	8	11	16	13	16	13

Em 1948, de volta à Innsbruck, com a faculdade de teologia reconstruída, Rahner explode a sua produção autoral. Volta ao tema do Sagrado Coração de Jesus, nas menos esperadas situações, como a do longo e difícil artigo sobre a Teologia dos Símbolos. Também explodem as publicações de 45 recensões, além de 19 textos na linha do discurso espiritual, 35 do discurso teológico e 30 do discurso prático-pastoral.

A importância e a influência de Rahner não vieram depois de sua colaboração no Concílio, mas da aceitação internacional do conjunto de suas ideias teológicas em que se calcou o espírito conciliar para que nelas trilhassem os caminhos desse Concílio. A bibliografia catalogada retrata uma crescente explosão das ideias de Rahner, o que se dá com a impressionante divulgação de sua obra a partir da década de 60.

No processo de divulgação de seu pensamento, em 1959, Rahner compila 24 ensaios sob o título *Missão e Graça*¹⁰⁴, traduzido em muitos idiomas e que teve papel significativo na construção da reputação internacional de Rahner no período pré-Conciliar¹⁰⁵.

¹⁰³ LEHMANN; RAFFELT (ed.), *op. cit.*, p. 8.

¹⁰⁴ RAHNER, *Missão e Graça I: pastoral em pleno século XX; Missão e Graça II: Funções e estados de vida na igreja; Missão e Graça III: Problemas de espiritualidade e pastoral.*

¹⁰⁵ BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 15.

CAPÍTULO 3: RAHNER E SEU MÉTODO PARA COMUNICAR O CRISTIANISMO

O Capítulo 3 trata do método do autor e tem a ousadia de estabelecer uma “conexão” entre o *pensamento* de Rahner e a *compreensão de seus textos*, tentando “entender” o modo de Rahner *pensar e comunicar* a sua Teologia.

Vimos no Capítulo anterior que o autor da obra pesquisada é um pensador com imenso cabedal de conhecimentos, um professor experiente e grande conhecedor da história de sua Igreja, e que ainda logrou participar, como “perito”, numa empreitada única que teve a grandeza do Concílio Vaticano II. Somamos a este caminho seu expressivo trabalho como autor e editor.

Também percebemos um Rahner que se acelera e se moderniza, no compasso das décadas vividas em que toma para si e sua Igreja, a pressa do homem de seu tempo, visíveis na urgência com que ele produz e publica, do que é exemplo a edição dos volumes 4 a 7 das *Theological Investigations*, que coletam em sete volumes as mudanças vistas, vividas e envolvidas pelo clima conciliar (1960-1967), anunciando-as ao mundo muitas vezes em conferências realizadas por todo o hemisfério Norte.

Mas nem só o “perito conciliar” tem pressa. O incansável “questionador” Rahner apresenta, em 1970, dois volumes inteiros das *ThI* que levam o desafiador título de “Confrontações” I e II.

Já na maturidade, Rahner se vale dos meios de comunicação que lhe prestigiaram sempre para, por meio de entrevistas, apresentar de um jeito ameno a experiência de sua vida, como pretexto de esclarecer pontos de sua teologia.

Sob o ponto de vista do conteúdo e do método de sua obra, encontramos suas orientações básicas sumarizadas por outro teólogo jesuíta, B. Lonergan (1904-1984) que, em

seu famoso livro *O método na Teologia*, ensina que a Teologia deve respeito a oito pilares, ou especialidades funcionais que confirmam o método de Rahner fazer teologia:

a Teologia foi concebida como uma reflexão sobre a religião e, de fato, nos tempos que correm ela é concebida como uma reflexão altamente diferenciada e especializada. Depois da *pesquisa*, da *interpretação*, da *história* e da *dialética* que investiga conclusões conflitivas, depois dos *fundamentos*, e da *doutrina*, vem a *sistemática*, buscando o melhor esclarecimento do sentido da doutrina, e, aí, finalmente, surge a maior preocupação presente, a oitava especialidade funcional da teologia: a *comunicação*.¹⁰⁶

É bonito que o teólogo canadense tenha dito, a seguir, que se o leitor desejasse contemplar teólogos em ação nesta oitava especialidade funcional – a *comunicação* –, ele indicaria os cinco volumes do *Handbuch der Pastoraltheologie* que totalizam 2.652 páginas e tem Karl Rahner como um de seus editores¹⁰⁷.

A *comunicação*, tida por Lonergan como a sua maior preocupação, nos levou a perceber que a Teologia se vale de muitos meios para se expressar. Rahner, que nunca foi um autor do que costumamos chamar “popularizações”, dirigiu a sua teologia filosófica à Academia e buscava exaurir, com todos os argumentos necessários, as dúvidas dos leitores de suas teses teológicas. Não se espera deste gênero de texto, normalmente ao estilo de um ensaio, que seja acessível e de fácil leitura. Não são romances, são as fontes do cristianismo expostas na busca da clareza de algum ponto teológico conflitante ou obscuro, em meio à racionalidade exigente do homem moderno.

Para os que se aventuraram na leitura de seus textos ditos teologicamente filosóficos, a dificuldade de *compreensão* parece ser a primeira impressão que se tem. Esta dificuldade de *comunicação* poderia erguer uma muralha entre o discurso teológico e os outros discursos por ele mais utilizados, com prejuízo evidente para a qualidade da *compreensão* de seu pensamento, expresso em sua obra, como um todo.

Se a tese preza a qualidade da *comunicação* do cristianismo, se a tese estuda a obra de Rahner, se já admitimos que a teologia tem variadas formas de se expressar, é preciso dizer da clareza da mensagem dos estilos de Rahner como escritor, palestrante, editor, etc.

¹⁰⁶ LONERGAN, *ibid*, p. 355 (Grifamos).

¹⁰⁷ ARNOLD, KLOSTERMANN, RAHNER, SCHURR (ed.), *Handbuch der Pastoraltheologie*.

Nesse sentido, Rahner utiliza diversos discursos teológicos, notadamente o espiritual, filosófico, antropológico e o que ele chama de prático. Por certo que a mais fácil *comunicação* de sua mensagem teológica está em seus textos espirituais - onde ele se define como um autor piedoso¹⁰⁸ -, posto que estes não criam maiores dificuldades aos leitores, embora tal não seja a opinião geral sobre os seus escritos.

Os observadores mais próximos a Rahner reconhecem que ele não falava de modo simples e compreensível, ao menos, à primeira vista. Mas a opinião dos que perseveraram no estudo de sua obra é que, com o tempo, as ideias de Rahner vão se tornando claras ao leitor, e mais clara fica a percepção de como e porque ele pensa deste modo ao ponto de muitos estudiosos concluírem que Rahner não poderia se expressar de outro modo, porque este era o modo como ele *pensava*¹⁰⁹.

É neste sentido que também J. Herzgsell observou durante um encontro promovido pelo noviciado de Nürnberg, no início dos anos 80, onde Rahner compareceu para uma conversa informal com jovens jesuítas,

o pensamento de Rahner estava tão enraizado nele que ele podia recordá-lo a qualquer tempo, de modo que não havia basicamente diferença entre suas respostas espontâneas, suas palestras e o que ele escreveu¹¹⁰.

Somadas as características da obra de Rahner, que viveu num tempo que urgia mudanças, a doutoranda se deparou com mais um ensinamento de B. Lonergan, fundamental para dar coerência a toda tese:

O estudo do texto é um processo de aprendizagem. Na medida que se aprende é que se descobrem as questões que preocupavam o autor, os temas com que ele se confrontou, os problemas que ele tentava solucionar, e as fontes materiais e metodológicas a seu alcance. Somente assim o leitor é capaz de pôr de lado os seus próprios interesses e preocupações, para partilhar os do autor, para reconstruir o contexto de seu pensamento e de seu discurso¹¹¹.

As muitas leituras e estudos nos ensinaram a ter em mente a formação do teólogo alemão, a ter em mente o quanto Rahner articulava a Tradição em seu modo de se expressar.

¹⁰⁸ RAFFELT; BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 73.

¹⁰⁹ HERZGSELL; OEGGL; BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 270-271.

¹¹⁰ HERZGSELL; OEGGL; BATLOGG; MICHALSKI, *op. cit.*, p. 271.

¹¹¹ LONERGAN, *ibid*, p. 163.

Para Joannes Herzgsell, a linguagem de Rahner apesar de ser “idiossincrática, é inquestionável! Porque é a linguagem que leva a um insight”¹¹². E, para ele, o caminho do leitor que se arvora na metodologia do pensamento de Rahner tem início na sua linguagem e, uma vez acostumado a ela, os temas se iluminam.

Harvey D. Egan, um jesuíta ex-aluno e tradutor de Rahner, que conviveu com ele por mais de 25 anos, concorda com seus alunos que sentiam que Rahner tornava significativa o mais obscuro dogma cristão, articulando-o com o catecismo vivo no coração de nossos contemporâneos – mesmo entre não cristãos¹¹³.

A doutoranda esteve atenta aos vários aspectos de seu processo de criação e percebeu que, assim como Agostinho, Rahner também ditava seus textos. Os testemunhos relatam que ele caminhava enquanto pensava e ditava seus textos, compondo longas sentenças abusando de expressões como “se” e “até certo grau”, “em certo sentido...”. Este “abuso” se explica no cuidado de Rahner com cada detalhe, já que ele era muito cauteloso com a clareza de sua teologia. Na opinião de Otto Muck, “O que importava para Rahner era o desenvolvimento do seu pensamento; ele pensava em voz alta e não tinha tempo para editar seus textos”¹¹⁴.

Além disso, Rahner não se expressou apenas como autor ou editor, mas se valeu de variados meios de divulgar de sua teologia. Uma delas, muito valiosa em seu tempo, era o Seminário, como bem descrito por B. Lonergan:

O mestre deve se dirigir a seus discípulos e falar-lhes de variadas formas, por notas, artigos, monografias, comentários, ao modo de revelar o tipo e o volume de trabalho que se coletou no texto. Esta revelação somente se dá plenamente num seminário, porque apenas surge com um grande grau de trabalho dispendido em algum projeto que o autor ainda tenha em processo. Mas eu creio que há mais a ser dito sobre o valor de um seminário, já que ele repete um descoberta anterior. Isto é feito pela seleção de uma bibliografia complexa numa monografia basicamente convincente, encontrando nas fontes originais as dicas e trilhas que levaram o autor a suas descobertas, dando aos alunos tarefas baseadas nas dicas e trilhas do autor para que eles possam reproduzir as descobertas do autor. Mesmo se tratando apenas de redescoberta, a experiência é magnífica para os alunos que também apreciam os seminários onde eles podem se

¹¹² BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 40-41.

¹¹³ KRAUSS, *ibid*, p. 9.

¹¹⁴ MUCK; BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 65.

confrontar com um trabalho “pronto” e compreender porque e em que sentido este trabalho está “pronto”¹¹⁵.

Exemplos desta versatilidade na obra de Rahner são fáceis de se encontrar: O *Ouvinte da Palavra* é transcrição de um seminário relacionando Filosofia da Religião e Teologia, dado em agosto de 1937, enquanto que o *Curso Fundamental da Fé*, 1976, incorpora partes de obras já publicadas – inclusive de *Ouvinte da Palavra* -, sendo que, em outros níveis foi, também, ditado¹¹⁶.

Com o passar dos anos, diante da crescente pressão de seus editores por novos trabalhos, Rahner atualiza seus meios de produção e adota um “gravador” para auxiliar em seus “ditados”, adaptando-se aos mais recentes meios disponíveis, conforme relata sua última secretária.

Logo compramos uma máquina de escrever elétrica super moderna ... tudo ia bem, mas acabamos comprando também uma máquina copiadora porque ele era tão laborioso e, diante de seu trabalho feito com cópias de papel carbono ele se aborrecia, porque as correções ficavam feias, muito visíveis.

Pe. Rahner disse: - vamos fazer nossas reproduções em uma copiadora! Nós somos modernos!¹¹⁷.

Para H. Egan, diante de um autor tão prolífico e variado em seu trabalho, nós deveríamos falar de “vários Rahners”, o que, definitivamente, a nosso ver, não é o caso. A primeira conclusão que trazemos sobre a *comunicação* na teologia de Rahner afasta o temor de um abismo de compreensão entre os seus diferentes modos discursivos, porque a sua linguagem aponta uma surpreendente fluidez entre seus discursos, fruto da passagem de um discurso ao outro num vai-e-volta que une a academia à oração, típico de quem vai da fé à razão, e vice-versa, num difícil exercício de levar a linguagem ao máximo de sua potencialidade.

¹¹⁵ LONERGAN, *ibid*, p. 170-171.

¹¹⁶ BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 72.

¹¹⁷ OEGGL; BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 270.

1 - A reflexão teológica em quatro experiências

Quanto mais intensamente alguém se envolve no estudo da obra de Rahner, mais clara se torna a necessidade de compreensão de sua metodologia. Se a aproximação à obra de Rahner fica num nível superficial, pode resultar na produção de associações insustentáveis. O que resulta é uma miscelânea de frases descontextualizadas. Eu tenho a impressão de que algumas pessoas citam Rahner apenas por razões oportunistas, a fim de fundamentar as suas próprias teorias ou a fim de provar que ele estava errado. São grupos que se colocam pró ou contra Rahner baseados não no que ele efetivamente disse ou quis dizer, mas no que eles mesmos pensam¹¹⁸.

Rahner concede uma famosa entrevista, em que revê criticamente a sua própria produção teológica e, a um mês de sua morte, se vê incapaz de responder com clareza a uma multitude de problemas e questões sobre o “desconhecido”, mantendo no seu discurso a modéstia que marca a sua grande teologia.

A teologia que quiser responder todas as questões - exaustiva e claramente - tem garantida a perda de seu próprio objeto¹¹⁹.

A modéstia da grande teologia de Rahner norteia os caminhos da teologia da doutoranda e, por conseguinte, é definidora da postura tese, principalmente no que privilegia as temáticas do mistério inefável de Deus, do evento da autocomunicação de Deus e da influência inaciana na teologia rahneriana.

1.1 - Primeira experiência: a modéstia e a natureza analógica da afirmação teológica

Eu me refiro às experiências de um teólogo, melhor, de alguém que se impôs a tarefa de ser teólogo, mas que não está bem certo de haver feito justiça a esta tarefa. Esta dúvida parte, nem tanto de um senso geral de limitação humana, mas de um senso de ser levado ao limite – algo essencial a qualquer esforço teológico, uma vez que devemos falar da incompreensível natureza de Deus¹²⁰.

¹¹⁸ MUCK; BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 65-66.

¹¹⁹ RAHNER, *Why Doing Theology is So Difficult*, in *Karl Rahner in Dialogue*, p. 216.

¹²⁰ RAHNER, *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 298.

A primeira das quatro experiências trata do que Rahner chama de “a natureza analógica de toda assertiva teológica”, o que, aliás, ele sempre defendeu no modo apofático de falar sobre Deus¹²¹.

Para o nosso teólogo, esta experiência primordial se liga ao dogma central, ou seja, este Deus que não permanece distante, mas que comunica o seu próprio ser à humanidade, o Deus do mistério incompreensível, que não pode ser explicado com clareza racional – palavras que, por si, deveriam bastar para considerar toda afirmação teológica como analógica.

Rahner esperava que, a partir da difusão da obra do jesuíta Erich Przywara, este ponto já fosse evidente, embora ainda seja descuidado na linguagem teológica.

Rahner parte de que o conceito de analogia obedece a “um modo de pensar” que legitima uma afirmação sobre uma realidade, ao mesmo tempo em que esta afirmação deve ser negada “em certo sentido”. Ele adverte que se aplicarmos este conceito à realidade sem reconhecer este estranho e misterioso vai-e-vem entre a afirmação e a negação, estaremos nos equivocando sobre o objeto real e culminaremos no erro, por isto sentencia:

a compreensão... cuja transgressão não só é coisa temerária, mas profana, eles a curvam à disciplina filosófica das realidades naturais, para ostentação de (sua) ciência e não para algum progresso dos ouvintes, revelando-se, assim não cientistas de Deus ou teólogos, mas fantasistas de Deus... E enquanto procuram mais que o devido reforçar a fé com a razão natural, não a tornam talvez de certo modo inútil e vazia? Pois “a fé não tem nenhum valor se a humana razão fornece a prova”¹²². A natureza crê, afinal, nas coisas que se entendem, mas a fé, pela própria força numa percepção que vem da graça, compreende as coisas que se crêem, ela que, audaz e intrépida, penetra onde a inteligência natural não pode chegar¹²³.

Assim Rahner confirma o 4º Concílio do Latrão quando estabeleceu que, a partir da perspectiva deste mundo, nada de substancial sobre a natureza positiva de Deus pode ser afirmado sem, ao mesmo tempo, perceber-se a radical inadequação de tal sentença afirmativa. Na verdade, Rahner se preocupa com a melhor compreensão possível ao falarmos sobre Deus.

¹²¹ RAHNER, *Conceito de mistério*, p. 181-216. Também em *Meditación sobre la palabra Dios*, p. 31-34 e no CFF, p. 60 ss;

¹²² GREGÓRIO I MAGNO, *Evangelia homiliae*, I, II, hom. 26, n. 1 (PL 76, 1197C). DH, p. 292-293.

¹²³ Nota da doutoranda: a citação de KR está em DH 824: Carta “*Ab Aegyptiis argentea*”, aos teólogos de Paris, 07.07.1228, p. 292-293.

Mas ele também se preocupa com as dificuldades deste falar, o que não pode nem deve justificar o nosso silêncio sobre Deus.

Com o tempo, e em nossa práxis teológica, nos esquecemos disto. Falamos sobre Deus, sobre a existência de Deus, sobre suas características, sobre três pessoas em Deus, falamos sobre a liberdade de Deus, da vontade cega de Deus, e por aí em diante. Claro que nós necessitamos proceder deste modo porque não podemos simplesmente manter o silêncio sobre Deus. De fato, somente após falar é que nos é realmente possível silenciar¹²⁴.

Fazendo uso desta linguagem do vai-e-vem, Rahner coloca a nossa fala como última, antes de podermos silenciar, já que para o cristão,

as nossas afirmações teológicas se dirigem ao silêncio da incompreensibilidade do próprio ser de Deus porque as nossas afirmações especulativas partilham o mesmo destino existencial que nós, ou seja, o de um amante, que confia a auto-rendição às profundezas do reino de Deus, ao julgamento misericordioso de Deus e à sua incompreensibilidade santa¹²⁵.

Rahner se preocupava com este aspecto dos limites e temia que algum teólogo discordasse seriamente do que ele dizia, porque

do pódio de nossas conferências, dos púlpitos e dos altares dos quais falamos, nossos pronunciamentos não deixam clara a impressão de que eles são repletos da mais completa humildade criatural. Apenas com tal humildade nós podemos verdadeiramente falar sobre Deus. Apenas quando reconhecemos que todo discurso sobre Deus pode ser o momento final antes do silêncio abençoado que preenche os céus com a pura visão de Deus no face a face¹²⁶.

Para Rahner, nós, teólogos, devemos falar sobre Deus, mas sem descuidar da nossa humildade criatural. Se falamos sobre muitas coisas, podemos descuidar da nossa humildade criatural e ousar imaginar que alcançamos o fim, embora as nossas afirmações não consigam abrandar a nossa sede metafísica e existencial, porque o desafio contido nestas afirmações

¹²⁴ RAHNER, *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 299.

¹²⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 299.

¹²⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 299-300.

está condenado pelo paradoxo de nossa existência humana, que não provê respostas (2 Cor 4, 8¹²⁷).

Desde a sua primeira grande obra - *Espírito*, que versa sobre a metafísica do *conhecimento* finito segundo santo Tomás de Aquino -, Rahner adverte que “o mais alto *conhecimento* de Deus são as trevas da ignorância (*tenebra ignorantiae*)”¹²⁸.

Eu pretendo confirmar a experiência dos teólogos, quando eles estão experienciando e testemunhando, com terror e êxtase, o analógico vai-e-vem da afirmação e da negação diante do abismo da incompreensibilidade de Deus. Eu confesso que, como mero teólogo individual, dou muito pouca atenção à natureza analógica de minhas afirmações. Como teólogos nós dedicamos muito tempo à discussão deste assunto e em nossa fala nos esquecemos do verdadeiro sujeito de nosso discurso¹²⁹.

1.2 - Segunda experiência: a autocomunicação de Deus

A segunda experiência, o evento da autocomunicação de Deus é uma experiência da Graça, que leva o homem ao “verdadeiro sujeito de nosso discurso” teológico e se constitui no tema da tese. Para Rahner, estamos diante do “núcleo da mensagem cristã”¹³⁰.

A minha fé não depende de os exegetas terem ou não encontrado a interpretação correta de Gênesis 1 – ou se alguma decisão da Comissão Bíblica ou do Santo Ofício é a última palavra em sabedoria. Este tipo de argumento está fora de questão, desde o início. Há, portanto, outras tentações, que avançam mais profundamente. Mas estas são as que trazem à tona o verdadeiro cristianismo, desde que o homem as encare honesta e, ao mesmo tempo, humildemente. Elas tocam o coração, o mais íntimo centro da vida – elas o ameaçam e o confrontam com os últimos questionamentos do homem enquanto tal. Mas, precisamente neste sentido, elas podem ser para o homem as dores de parto do verdadeiro nascimento da existência cristã¹³¹.

Passado o Concílio Vaticano II, Rahner se queixou de que havia muita discussão sobre a hierarquia das verdades na mensagem cristã, mas que pouco nos ocupávamos do verdadeiro núcleo da mensagem cristã. Para Rahner, a resposta que podemos dar a esta questão somente

¹²⁷ 2 Cor, 4, 8: somos afligidos de todos os lados, mas não vencidos pela angústia; postos entre os maiores apuros, mas sem perder a esperança;

¹²⁸ RAHNER, *Espírito*, p. 382.

¹²⁹ RAHNER, *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 301.

¹³⁰ RAHNER, CFF, p. 145 (Grifamos).

¹³¹ RAHNER, *Thoughts on the Possibility of Belief Today*, p. 5.

pode ser a confissão de que a autocomunicação do Deus infinito, transcendendo toda realidade criatural e todo divino dom finito, foi dada a Jesus e nele apenas é prometida, oferecida e garantida a nós por meio dele.

este ponto focal pode ser dito que é Jesus de Nazaré, O que foi crucificado e ressuscitou. Mas se isto é verdadeiro, então é preciso dizer por que e como este Jesus é o único a quem podemos nos dedicar na vida e na morte.

Se este não fosse o caso, então a realidade de Jesus poderia talvez fundamentar uma religião, talvez a melhor religião, ou seja, a religião de Jesus. Mas será que esta poderia ser a religião absoluta, garantida a toda a humanidade, considerando que a realidade de Jesus e sua mensagem permaneceriam na esfera do finito e do contingente?¹³²

Este tema se torna cada vez mais sério quando se admite a existência de um novo humanismo, chamado por Charles Taylor de humanismo exclusivo e que, surgiu no final do século XVIII, com a proposta de ser uma alternativa viável ao cristianismo¹³³. Isto não poderia ser feito da noite para o dia. Tampouco esta nova forma poderia surgir de uma vez, mas acabou chegando numa série de fases, emergindo a partir de formas cristãs anteriores¹³⁴. Além de ser ativista e intervencionista, o humanismo exclusivo precisava ser imaginado de modo a produzir algum substituto para a *agápe*, para ser aceito.

Desta apreciação, a primeira consequência que podemos tirar soa como um alerta: é que para Rahner todo o pio entusiasmo por Jesus (Jesuanismo), o envolvimento por justiça e caridade no mundo, todo humanismo que quer usar Deus para o ser humano ao invés de arremessar o homem às profundezas de Deus cairia uma religião caracterizada por um humanismo inacreditavelmente modesto, diante do imenso poder do amor de Deus, o amor por onde Deus verdadeiramente derrama Seu divino amor.

Se considerarmos a herança de Rahner, sabemos que qualquer forma de humanismo exclusivo estará condenado a ser um esforço inacreditavelmente modesto...

Na teologia católica especulamos sobre se a “natureza pura” poderia ser feliz e plena em si, apartada da distante soberania de Deus, ou seja, nós podemos nos sufocar em nossa finitude ou acatar e nos voltar para onde o próprio ser de Deus está. Na mesma linha, caberia o contra argumento que afora alguns santos, esta sede pelo absoluto, o

¹³² RAHNER, *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 301.

¹³³ TAYLOR, *Uma era secular*, p. 495.

¹³⁴ TAYLOR, *ibid*, p. 44.

inexorável chamamento do incondicional e este êxtase do espírito finito em direção a Deus não se encontra em pessoas comuns. Entretanto, a realidade é assim constituída precisamente por causa do inexorável chamamento da graça¹³⁵.

1.3 - Terceira experiência: a teologia de Rahner e o existencialismo de Inácio

Rahner - o pastor, o pregador, o diretor espiritual e o mestre de oração - nunca se afasta de qualquer um de seus mais difíceis trabalhos. Rahner não apenas explicou criticamente o que é a fé cristã, mas ele visou unir as pessoas a ela. Para Rahner, teologia é mais do que a fé procurando compreensão; é também uma mistagogia que dá ao povo de Deus uma união experiencial com a fé levando este povo ao seu próprio e mais profundo mistério. Nisso, ele era mais um teólogo “sapiencial” do que “acadêmico”¹³⁶.

Embora Tomás de Aquino, Kant, Heidegger, Hegel e Maréchal tenham influenciado o seu pensamento, para Karl Rahner, os grandes místicos cristãos e os santos, assim como a espiritualidade inaciana tinham muito mais significado para o seu trabalho teológico. Os santos eram suas fontes, assim como a fé viva da Igreja era crucial para o seu trabalho teológico.

... o mais simples era deixar falar ao próprio Inácio; e foi exatamente o que fiz. Que o leitor procure compreendê-lo e não tente descobrir outros mistérios por detrás desta forma literária¹³⁷.

Assim, chegamos à terceira experiência que trata da afinidade de sua teologia com a espiritualidade de sua ordem religiosa, da qual Rahner espera haver incorporado algo do “existencialismo de Inácio” a seu próprio modo de teologizar¹³⁸.

Por exemplo, eu esperaria que Inácio de Loyola, o grande fundador da minha ordem, reconhecesse algo de seu próprio espírito e espiritualidade em minha teologia. Ao menos eu gosto de pensar que este é o caso. Se alguém pode ser tão atrevido, eu argumentaria que em um ou outro ponto eu sou de fato mais próximo ao espírito de Inácio do que foi a notável teologia da era barroca que algumas vezes não prestou atenção suficiente ao que eu chamo de existencialismo de Inácio¹³⁹.

¹³⁵ RAHNER *op. cit.*, p. 302.

¹³⁶ LEHMANN; RAFFELT (ed.). *KR: the Content of Faith*, p. xi.

¹³⁷ RAHNER, *Palavras de Inácio*, p. 6.

¹³⁸ RAHNER, *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 297.

¹³⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 305.

Na história passada da Igreja, sabemos que um membro de uma ordem religiosa era formado pela teologia que carregava a marca e a espiritualidade de sua ordem, já que as grandes ordens como as dos Beneditinos, os Dominicanos, os Franciscanos e os Jesuítas, tinham estilos próprios. Esta afirmação encontra um bom exemplo no famoso texto em que Rahner escreve aos jesuítas de sua ordem, na primeira pessoa, como Inácio de Loyola.

Daqui do bem-aventurado silêncio de Deus, tentarei dizer alguma coisa a meu respeito, embora resulte quase impossível e ainda que o que se diga, de onde eu estou, tenha que transformar-se novamente de eternidade em tempo, e a despeito de que o tempo, por sua vez, continue sendo envolvido pelo eterno mistério de Deus¹⁴⁰.

Hoje, as distinções associadas às ordens religiosas não mais existem e para Rahner não podem mais existir em função de diversos fatores que tornam impossível uma escola de teologia que possa ainda ser levada de uma geração a outra. Estes fatores incluem a maneira na qual as questões teológicas são formuladas, a atual riqueza teológica material, o arejamento da academia bíblica contemporânea e as conclusões mais objetivas da dogmática e da teologia histórica, o que não significa, entretanto, que a teologia de um membro de uma ordem religiosa nada tenha a ver com o aspecto distinto da vida e da espiritualidade de sua ordem.

É ilustrativo recordar aqui que, por ocasião de celebração de um aniversário, Rahner ganhou do comunista Ignatius Silone um de seus livros, com a dedicatória: “*unum in una spe: libertas*”¹⁴¹, o que ele assim interpretou:

Esta inscrição me recorda, como jesuíta, aquela simples e magnífica oração de encerramento dos EE onde Inácio se confia totalmente a Deus, sem reservas, e onde a noção de liberdade ultrapassa a tríade Agostiniana de memória, entendimento e vontade. Eu não acredito que a escolha destas palavras se fez ao acaso. Eu também não acredito que a tradicional teologia jesuíta leve este fato seriamente em conta; eu não estou convencido de que tenha feito um trabalho melhor em minha própria obra; mas ao menos eu tentei me mover nesta direção¹⁴².

¹⁴⁰ RAHNER, *Palavras de Inácio*, p. 7.

¹⁴¹ Nota da doutoranda: Um em uma esperança: a de nossa liberdade

¹⁴² Nota da doutoranda: KR se refere aos EE 234, onde está a oração do “Suscipe” e, em especial, ao Livro X do Tratado da Trindade de Santo Agostinho.

1.4 - Quarta experiência: a “incongruência” da teologia com as ciências

Rahner, como autor de uma teologia “dialogante”, passou a existência preocupado com a “incongruência” da teologia com as outras ciências. Ao final de sua vida lamentou que, como teólogo, não tivesse interagido mais com outros acadêmicos e que ele sabia muito pouco sobre o mundo da arte. Chegou a afirmar que sentia vergonha (sic.) de não ter tido a música por hobby, sob a alegação de que tudo isso é importante para a melhor *compreensão* de Deus, que deve ser encontrado no mundo¹⁴³. Esta preocupação de praticar uma teologia mergulhada na cultura e no tempo em que vivemos, Rahner recebe de Inácio, o que ele expressa, também, em *Palavras de Inácio a um Jesuíta de hoje*:

Como teólogo, deverias saber que o escutar não suprime necessária e totalmente o dizer. Se pões por escrito o que tiveres ouvido a teu modo, talvez deixarias de escrever alguma coisa do que eu queria dizer. Por outro lado, se o que eu disser fosse uma repetição de minhas palavras na autobiografia, nos Exercícios, nas Constituições de minha Ordem ou nas milhares de cartas que escrevi com a ajuda de meu secretário Polanco; se se pudesse entender tranquilamente como parte da sábia sabedoria de um santo, então eu teria estado falando mergulhado de cheio em minha época, não na tua¹⁴⁴.

Rahner insiste em sua herança de Inácio e em *Palavras de Inácio* encoraja os jesuítas a serem homens de seu tempo e que a não descuidar da inserção do conhecimento e da diversidade de expressões artísticas de cada época, posto que podem ser reveladoras da mão de Deus¹⁴⁵.

Todas estas coisas, porém, deveríeis considerá-las como preparação ou como consequência da tarefa que no futuro deve continuar sendo fundamental para vós: ajudar a produzir esta experiência direta de Deus, na qual se revela ao ser humano que esse mistério incompreensível que chamamos Deus é algo muito próximo, que se pode falar com Ele e nos salva por si mesmo precisamente quando não procuramos subordiná-lo a nós, mas a Ele nos entregamos incondicionalmente. Deveríeis examinar constantemente se toda vossa atividade serve a esta finalidade.

Se assim for, então pode perfeitamente cada um de vós ser biólogo e dedicar-se a investigar a vida anímica das baratas¹⁴⁶.

¹⁴³ BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 39.

¹⁴⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 7-8.

¹⁴⁵ RAHNER, *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 297.

¹⁴⁶ RAHNER, *Palavras de Inácio*, p. 16.

Ao abordar a falta de congruência entre a teologia e as outras ciências, Rahner não está se referindo à teoria do conhecimento teológica ou a uma epistemologia geral, mas ao fato de que ele apenas participou de uma pequena parcela das experiências da humanidade e do conhecimento, como exploradas na história da humanidade em geral, embora, como teólogo ele devesse estar bem informado sobre tudo que possibilita um maior diálogo entre a teologia e a cultura.

Paradoxalmente, para Rahner, em última análise, o teólogo teria apenas uma coisa para dizer, mas esta afirmação deve compreender aquele mistério central de toda realidade.

Como teólogo, eu sustento que Deus criou o mundo, mas como eu conheço tão pouco sobre o mundo, a noção de criação permanece estranhamente vazia. Como teólogo, eu também proclamo que Jesus, assim como ser humano, é Senhor de toda criação. Aí, eu leio que o cosmos se estende milhares de milhões de anos luz e eu me pergunto, com temor, o que realmente significam as minhas afirmações primeiras. São Paulo ainda sabia qual esfera do cosmos pertencia aos anjos. Isto é algo que eu não sei¹⁴⁷.

Eu me pergunto com tremor sobre se metade das almas no Reino de Deus alguma vez tiveram uma história pessoal de vida. Eu me pergunto por que o autêntico ensinamento da Igreja sustenta que uma alma pessoal, espiritual e eterna existe a partir do momento da fertilização pelo esperma e que qualquer outra visão é simplesmente inaceitável. Como o fato de incontáveis abortos espontâneos pode se reconciliar com esta noção de história pessoal da liberdade desde o início? Eu não encontro respostas claras quando eu me pergunto o que precisamente significa a afirmação de que os primeiros humanos, há mais de dois milhões de anos constituem os primeiros sujeitos da história da salvação e da revelação. Eu deixo a antropologia secular me ensinar a ser mais cuidadoso na diferenciação entre corpo e alma – algo que continua a ser problemático. Isto implica que eu não posso mais interpretar o ensinamento contido na Encíclica *Humani generis*, de que o corpo humano deriva do reino animal enquanto a alma é criada por Deus tão dualisticamente quanto inicialmente parece. Eu mesmo me pergunto, já que isto pode ser bastante pertinente, se um papa pode renunciar do seu ofício por causa de uma doença que o incapacite¹⁴⁸.

¹⁴⁷ RAHNER, *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 307.

¹⁴⁸ RAHNER *op. cit.*, p. 307.

2 - A valorização de quatro aspectos apontados por Rahner

Uma coisa, entretanto, sempre foi clara para mim – apesar de toda tentação contra a fé que eu tive que suportar – esta coisa me manteve amarrado a ela: a convicção de que nós não podemos permitir que o que herdamos e transmitimos seja consumido pelo vazio (de nossa rotina, pela indiferença espiritual ou por uma apatia cética), mas, apenas por algo mais forte, algo que nos clame a uma maior liberdade e nos leve à uma luz mais inexorável...

Eu experimentei a fé herdada como uma fé que me perguntava: Você também vai embora? Ao que eu sempre pude responder, apenas: Senhor, a quem iria?¹⁴⁹

O método de produção do discurso teológico parte da escuta da fé (*auditus fidei*) e caminha em busca da razão teológica, num exercício que Rahner empreende e que aqui será analisado em quatro aspectos.

Sabemos que a teologia positiva parte da Sagrada Escritura, da Tradição e dos pronunciamentos do Magistério da Igreja, procurando interpretá-los de modo tão acurado quando o contexto permite. Por outro lado, a teologia sistemática cuida de compreender estes dados, torná-los mais inteligíveis para descobrir as suas conexões e organizá-las em um sistema coerente.

Estes aspectos da teologia nunca podem ser totalmente apartados, porque a coleta dos dados da revelação implica um esforço de compreensão, do mesmo modo que toda sistematização pressupõe o material fornecido pela teologia positiva.

2.1 – Primeiro aspecto: a Teologia e a fé, um problema de método

Rahner assume que a Teologia e a Fé têm uma mútua pertença - já que Teologia é a tentativa metódica de assegurar uma compreensão explícita do que foi “escutado” e aceito como a palavra de Deus.

Mas, como a palavra de Deus somente pode ser aceita na fé - quando é, em algum grau compreendida -, a fé nunca pode prosseguir sem Teologia. Nem a Teologia pode prosseguir sem a fé, já que ela pressupõe a “escuta” da palavra de Deus¹⁵⁰.

¹⁴⁹ RAHNER, *Thoughts on the Possibility of Belief Today*, p. 4-5.

¹⁵⁰ RAHNER, *On the Theology of Death*, p. 7.

Não obstante, ele alerta que Fé e Teologia não são idênticas, que a fé é o “sim” da totalidade do homem à mensagem que ele recebe como a palavra de Deus da boca da Igreja. A compreensão da mensagem de Deus que foi “escutada” e aceita pode variar em extensão e grau, sendo o seu correto entendimento assegurado pela Igreja em vários graus. Assim, para Rahner, a origem de um tema pertencente tanto à fé quanto à Teologia nos confronta com um problema de método¹⁵¹.

Eu tenho em mente um tipo de trabalho teológico que tem início depois de a doutrina da Igreja ser claramente determinada, e aí comparem as proposições desta doutrina com cada uma outra que seja proposta, confronte-as entre si, confronte-as com outros tipos de conhecimento e siga na elaboração mais profunda dos conceitos que elas envolvem, a fim de assegurar uma compreensão mais profunda do que tenha sido diretamente ouvido na fé.

Os dois métodos de aproximação, aquele da fé e aquele da teologia, são basicamente inseparáveis e somente até certo ponto podem ser mantidos apartados. Não obstante, não são o mesmo, e devemos decidir qual deles haveremos de empregar¹⁵².

Cada época do cristianismo é marcada pela tendência de emprego de um método de aproximação. A tendência que enfatiza o retorno às fontes, especialmente à Sagrada Escritura, oferece o risco de, ao final, resultar numa certa pobreza teológica, o que impõe considerar a mistura harmoniosa como a que produz a grande teologia que se deseja.

A ênfase bíblica, patrística e litúrgica não deve descuidar da necessidade de sistematização, para organização e renovação permanente do esforço do pensamento sobre a mensagem da salvação¹⁵³.

2.2 – Segundo aspecto: a Teologia especulativa

Na série *Quaestiones disputatae*, o primeiro volume tem por título *Inspiração na Bíblia* e o segundo volume, *Teologia da morte*¹⁵⁴. Em ambos ele apresenta definições sobre o caminho (método) que sua própria teologia percorre.

Do mesmo modo que o cientista especulativo confia nos dados coletados pelas experiências pretéritas, assim para o teólogo, a doutrina oficial da Igreja é o dado que ele (o teólogo especulativo)

¹⁵¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵² MUCK, *The Transcendental Method*, p. 8.

¹⁵³ DONCEEL, *The Philosophy of KR*, p. 5-6.

¹⁵⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 7.

deve tomar como ponto de partida de sua reflexão, e não como uma opinião que ele vá discutir¹⁵⁵.

A fidelidade ao método cristão insiste que a reflexão teológica parta sempre da doutrina, que é a proposta pelo *magisterium*, mas Rahner adverte que cabe ao teólogo determiná-la e que esta determinação pode, algumas vezes, ser uma duríssima tarefa que, uma vez superada, se torna o fundamento inquestionável a todos os demais esforços do teólogo, muito embora

esta teologia especulativa, desenvolvida com base na doutrina da Igreja, inevitavelmente envolva, implícita ou explicitamente, consciente ou inconscientemente, o uso e a assistência de métodos metafísicos, conceitos e teorias extrínsecas à teologia em si. Portanto, não deve ser motivo de espanto, se o que se possa dizer consistir em grande parte na escuta teológica de questões relativas ao tema do que no suprir os leitores com respostas¹⁵⁶.

O próprio do método especulativo nas ciências é explicar os dados, e não prová-los. Também a teologia especulativa de Rahner parte das proposições determinadas pela doutrina da Igreja, em busca de cada pequenino ponto que mereça uma nova explicação.

O teólogo busca com este método a riqueza que está nas afirmações da doutrina da fé que podem sempre receber alguma nova explicação, por pequena que seja, embora não resulte em uma teologia clara, equilibrada, e compreensível, tal como desejado por nossa racionalidade "matemática".

Ressalve-se que a doutrina da Igreja não é determinada pelas considerações de um sistema mas, ao contrário, é na medida em que a compreensão da revelação divina lentamente se tematiza ao longo do tempo que a Igreja enfatiza um ponto, ou outro, de acordo com a situação histórica então presente.

De qualquer sorte, como jesuíta, Rahner não se considerou atrelado nem a alguma escola de teologia, nem a qualquer escola particular filosófica. No todo, Rahner desenvolveu grande apreciação pela filosofia tomista como interpretada por J. Maréchal - em oposição à interpretação de Suarez na qual ele havia sido inicialmente educado.

¹⁵⁵ MUCK, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵⁶ MUCK, *op. cit.*, p. 9-10 (grifamos).

2.3 – Terceiro aspecto: o gênero literário “de hoje”

Outro aspecto que analisa a importância que Rahner deu à *comunicação* é a sabedoria com que não desprezou quaisquer meios de *comunicação*, do mesmo modo com que se valeu de idiomas e da linguagem, para dar conta de melhor expressar e divulgar seu pensamento.

Rahner defende seu discutido “estilo” como um “novo” gênero literário surgido da necessidade de tempos novos, onde o já mencionado “conhecimento enciclopédico” perdeu seu sentido e o avanço do filósofo sobre temas teológicos, antropológicos e até poéticos se torna justificável.

Eu procuro ser um teólogo e nada mais; simplesmente porque eu não sou um filósofo, e não carrego a ilusão de que algum dia seria. Não que isto signifique que deprecio a filosofia, ou a considere desimportante. Ao contrário, tenho por ela um respeito reverencial¹⁵⁷.

Em um texto da década de 70¹⁵⁸, Rahner relaciona o que ele vinha publicando desde 1924 com a filosofia, afirmando-se um teólogo que se vale de todo auxílio para expressar o “desconhecido”.

Rahner recorda que logo depois de terminado o treinamento exigido por sua ordem religiosa, a Companhia de Jesus, ele foi designado professor de História da Filosofia em Pullach. Decorreram dois anos em que ele acompanhou as palestras e participou dos famosos Seminários de Martin Heidegger em Freiburg. Sobre esta experiência, ele ressalva, em primeiro lugar, que um professor de filosofia não é necessariamente um filósofo e, em segundo lugar, depois de decorrido este tempo em Freiburg (1934-36) ele se tornou teólogo porque, na ocasião, era necessário um professor de teologia em Innsbruck e os superiores da Companhia de Jesus acreditaram que ele “não se sairia pior que qualquer outro”¹⁵⁹.

Em todo caso, não sou filósofo, e ainda assim, livros filosóficos têm sido escritos sobre o meu trabalho. Isto é curioso, embora um filósofo possa escrever muito filosoficamente sobre o que nada tem de filosofia, como no exemplo de Heidegger que pôde escrever sobre um poema de Trakl¹⁶⁰ ou Hölderlin¹⁶¹. Mas não é a isto que quero me

¹⁵⁷ RAHNER, *Some Clarifying Remarks*, p. 243.

¹⁵⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 243-248.

¹⁵⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 243.

¹⁶⁰ HEIDEGGER, *Sobre a questão do pensamento*, p. 7: “Se agora nos pudesse ser recitada, talvez pelo próprio poeta Geog Takl, o poema ‘Canto setenário da morte’, gostaríamos de ouvi-lo muitas vezes e abandonaríamos toda vontade de compreensão imediata”.

referir. A filosofia pode e deve pensar sobre o todo da realidade – com exceção de outros trabalhos (no caso os meus livros) que são supostamente filosóficos (esta é a assunção), mas não o são (e disto estou convencido)¹⁶².

Para Rahner imediatamente surge uma questão: como se pode escrever algo filosófico sobre um trabalho não-filosófico? Ele responde a questão apontando o surgimento de um novo gênero literário, que se desenvolveu “porque houve a necessidade de tal desenvolvimento”, argumentando que a especialização acadêmica filosófica se torna uma filosofia que é existencialmente vazia e inefetiva.

Embora tal gênero nem seja teológico, nem filosófico, e também não seja uma literatura ou a popularização da teologia ou da filosofia como estudos acadêmicos, a especialização se move em torno de seu próprio eixo, e não move mais ninguém. Falo da filosofia que pretenda ser exata e acadêmica. O que gostaria de dizer de modo bem simples porque uma reflexão adequada, que completamente objetiva o todo da percepção pessoal, é praticamente impossível e em uma consciência finita é, de fato, contrária à necessidade transcendental¹⁶³.

A preocupação de Rahner mostra que “o acadêmico de ontem sabia que não sabia - ou seja: o acadêmico reconhecia que sabia pouco ou nada sobre esferas do conhecimento diferentes da sua”¹⁶⁴ -, mas, ao escrever sobre o seu objeto de conhecimento, o acadêmico punha no papel tudo que poderia ser dito. E quanto ao que ele não sabia, em relação ao seu próprio objeto de conhecimento, isto era reconhecido como parte do “desconhecido” comum a todos.

Não era um “desconhecido” que não se relacionava com o objeto declarado, mas era apenas a vacuidade “transcendental” que evidentemente cerceia todo conhecimento a um grau infinito¹⁶⁵.

¹⁶¹ TAYLOR, *ibid*, p. 418-419: Os poetas românticos [...] têm de articular uma visão original do cosmos. Quando [...] e Hölderlin descrevem o mundo natural à nossa volta, [...] eles não mais operam sobre uma gama estabelecida de referências, [...] eles nos tornam cientes de algo na natureza para o qual ainda não há palavras estabelecidas. Os poetas estão descobrindo palavras para nós. Nessa “linguagem mais sutil” algo é definido e criado, assim como manifestado. Uma linha divisória foi traçada na história da literatura.

¹⁶² RAHNER, *Some Clarifying Remarks*, p. 244.

¹⁶³ RAHNER, *op. cit.*, p. 245.

¹⁶⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 245.

¹⁶⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 245.

Se “ontem” foi assim, o que dizer do “hoje”? Diz Rahner que estamos nos tornando como um homem que, para alcançar o conhecimento exato, especializou-se mais e mais até que de tudo ele nada sabia. Ele exemplifica o seu próprio trabalho:

Eu escrevo sobre a questão da transubstanciação e sei muito pouco de fato sobre problemas de “substância” como um conceito, embora esteja perfeitamente ciente de que haja livros sobre este tema que eu nem li e provavelmente não lerei não porque os deprecie, ou porque seja preguiçoso, mas porque não sou capaz de tudo ler. Eu talvez pudesse escrever sobre a Trindade, sem ainda haver estudado o que foi dito por Tomás de Aquino ou Ruiz de Montoya... Eu falo sobre o relacionamento entre o papa e o episcopado e percebo que eu deveria realmente conhecer tudo sobre a filosofia do direito e sobre direito constitucional, mas percebo, também, que é impossível no mundo acadêmico de hoje e, dentro do que eu percebo como impossível de modo geral, os meus escritos são o trabalho de um diletante¹⁶⁶.

Neste sentido, vale tomar as páginas introdutórias do CFF, onde KR busca

uma forma de justificar com honradez intelectual a fé cristã, a saber, a um nível que chamamos de “primeiro nível de reflexão”... Esta tentativa de se mover a um primeiro nível de reflexão para tematizar e legitimar o todo do cristianismo em seus traços fundamentais pode, com certeza, designar-se como pré-científico”.

Assim, para Rahner a questão do “novo” gênero literário abarca uma percepção definida (e não a indefinida, como a percepção transcendental do “desconhecido”), permitindo que se fale de algo que “realmente” pode e deve ser considerado – histórica ou especulativamente – “embora o autor – em sua humildade – diga que não está em posição de assim o fazer”.

A não ser pelos ensaios que escreveu sobre a História da Penitência¹⁶⁷, que pertence à História do Dogma, Rahner diz que não escreveu mais nada que possa ser chamado de teologicamente acadêmico, sob a modesta alegação de que em sua obra é

tudo muito amadorístico para tal, mas esta nova situação não me envergonha deste fato. Creio que um julgamento deste tipo não deprecia o que tenho escrito. Creio que quando alguém fala hoje a pessoas que procuram saber algo “existencial”, este é o único meio que alguém pode usar para falar e escrever. Se este é o caso, então eu apenas posso esperar que as pessoas que questionam sobre uma antropologia filosófica em meu trabalho sejam

¹⁶⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 246.

¹⁶⁷ Nota da doutoranda: os volumes 6/1 e 6/2 das SW, somam cerca de mil páginas.

misericordiosas. E o leitor deve ser paciente e recordar que ele deve ouvir mais o que eu quis dizer do que o que eu de fato disse. Porque em temas de teologia e filosofia, o leitor nunca deve esquecer que “hoje” a diferença entre o que é dito e o que se quis significar é maior do que nunca antes.

Tudo isto está num ditado dos antigos que sentencia que o leitor que não identificou o gênero literário da peça que lê, inevitavelmente deixará de compreender a peça em si¹⁶⁸.

2.4 – Quarto aspecto: o cuidado com a linguagem na teologia de Rahner

Se pudemos ler Rahner em seus milhares de escritos, também pudemos (e em alguns casos ainda é possível) ouvir sua voz em seus famosos seminários, pelo rádio e até pela incipiente televisão, porque Rahner não desprezou qualquer meio onde pudesse se dirigir à academia teológica ou filosófica, ou a um público mais amplo, a cristãos e a não-cristãos, ou seja, sua obra se destina à Igreja como *Populus Dei*¹⁶⁹.

Nascido na região Sul da Alemanha, nosso autor passou a maior parte de sua vida na mesma área “linguística” na qual se falava o alto dialeto alemão, ou seja, viveu entre Baden, a Bavária e o Tirol. Uma característica destas linguagens “faladas” aparece em muitos textos de Rahner: a redundância – a repetição que dá ênfase ao pensamento que está sendo expresso.

Outra marca linguística do alemão é que ele é um idioma “produtivo”, que permite a quase ilimitada formação de novos léxicos a partir dos morfemas existentes no léxico padrão, possibilitando a expressão de um conceito de outra forma, por exemplo, como um verbo, um substantivo, ou adjetivo¹⁷⁰. Esta “produtividade” dá ao idioma alemão uma tremenda expressividade, o que Rahner utiliza, levando a morfologia e a sintaxe do alemão padrão a seu limite. Vorgrimler atribui este estilo à experiência de Rahner com o latim¹⁷¹.

Outro aspecto é recordado por Otto Muck que dá conta de que o professor Rahner lecionava História do Dogma e Teologia bíblica em alemão e Teologia Sistemática em Latim¹⁷².

¹⁶⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 248.

¹⁶⁹ Constituição *Lumen Gentium*, Capítulo II: “Esta nova aliança, o novo testamento no seu sangue, Cristo a instituiu, chamando o seu povo dentre os judeus e os gentios, para formar um todo, não segundo a carne mas no Espírito, e tornar-se o novo Povo de Deus”.

¹⁷⁰ RAHNER; GILLETTE, *The Need and the Blessing*, p. xix-xxi.

¹⁷¹ VORGRIMLER, *Understanding KR*, apud GILLETTE, *The Need and the Blessing*, p. xi.

¹⁷² BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 65.

O domínio do latim veio da formação jesuíta da época e, durante o Concílio Vaticano II, Rahner “supriu” a sua falta de fluência em outros idiomas, comunicando-se, apenas em latim. O que pareceu uma deficiência, na verdade, foi reconhecido por muitos como um exemplo de sua sabedoria. Rahner conhecia profundamente a história da Igreja, e sabia que seus interlocutores conciliares estavam mais acostumados às categorias escolásticas do que às categorias que se apresentavam nos novos ventos trazidos ao Concílio.

A sabedoria de Rahner não foi expressar-se sem um intérprete, mas consistiu em valer-se das categorias da teologia escolástica para expressar, num vocabulário que todos conheciam, as próprias ideias e as novas categorias. Com sucesso, como atestam diversos testemunhos.

Logo Rahner percebeu a necessidade de se expressar em uma maior diversidade de idiomas, porque o latim não era mais o “Esperanto” da Igreja e nem a sua língua mãe possuía a mesma capacidade de divulgação e acesso universal necessário. Vieram as traduções de sua obra, ao ponto de ser ele um dos autores alemães traduzidos no maior número de idiomas.

SEGUNDA PARTE: A SEDUTORA AUTOCOMUNICAÇÃO DE DEUS

Esta tese oferece duas belas e entrelaçadas linhas de pesquisa. Estas linhas pesquisam:

- 1) a comunicação humana – considerando a cultura plural de hoje; e
- 2) a busca do sentido cristão da existência.

Estas pesquisas se encontram no que Rahner chama de “o evento da autocomunicação de Deus”.

Na Primeira Parte, a doutoranda expôs a questão nuclear da tese – a autocomunicação de Deus – e a analisa sob os aspectos da primeira linha de pesquisa, ou seja: apresenta autor e obra desafiados pelas dificuldades de comunicação do evento Jesus Cristo que, para dizer o mínimo, dividiu a história do tempo e o tempo da história.

O evento Jesus Cristo carrega, em si, a missão de se comunicar. Para Jesus Cristo - Palavra de Deus - comunicar-se é revelar a nós quem é Deus, o Pai de Jesus Cristo.

Para os cristãos, a missão de comunicar o evento Jesus Cristo implica levar pelo tempo e pela história essa boa nova que, diga-se de passagem, já adentra o seu terceiro milênio. A responsabilidade de comunicar sempre encara questionamentos e respostas que se renovam com a história, e no tempo do homem.

Por isso dizemos que o cristianismo é sempre novo. Novo, no sentido de que o evento Jesus Cristo é em si a novidade e não “mais uma história de um cadáver famoso”, como alertou Ulpiano Vázquez¹⁷³.

A doutoranda também se percebe naturalmente desafiada porque, de um lado, o fenômeno hodierno da comunicação é uma das áreas em que o homem de hoje se debruça,

¹⁷³ VÁZQUEZ MORO, em retiro pregado no dia 28.09.2011, em Belo Horizonte (MG).

voltado a técnicas que o ajudem a criar necessidades de consumo de qualquer natureza, por outro lado, acompanhamos a crescente discussão sobre a própria "religião" tornada mais um objeto de consumo.

Às vezes parece que a religião tem sido tão privatizada que se tornou apenas mais um item de preferência pessoal a ser consumido. A esfera pública corre o risco de se tornar comercializada (ou colonizada?) pelo rolo compressor dos poderes tecno-econômicos e tecnológicos do capitalismo tardio que sai esmagando qualquer realidade alternativa - religião, arte, ética e, eventualmente, a própria razão em si¹⁷⁴.

Na Segunda Parte da tese, o trabalho é *da* Teologia sistemática cristã, em busca da necessária síntese que possa expressar o núcleo da existência humana. Para Karl Rahner esta busca se encerra no enunciado da Quarta Seção do CFF e é dela que o desafio da tese quer falar:

O homem é o evento de uma autocomunicação de Deus absoluta, livre, gratuita e que perdoa¹⁷⁵.

A experiência de admirar-se diante do Mistério é a marca da Segunda Parte da tese, que pretende revelar serenamente que, aqui, já não se trata mais do desafio técnico do que comunicar: aqui, o trabalho quer deixar o leitor admirado ao encontrar nas pobres palavras da doutoranda o que Rahner tão bem tematizou por toda a sua teologia: a *sedutora* autocomunicação de Deus.

A bi-milenar prática cristã, de levar o cristianismo aos "confins do mundo", implica compreender que somente podemos exercer esse elan missionário "comunicante" porque há um Deus pessoal que desde sempre e para sempre se comunica e renova Sua autocomunicação, como diz santo Inácio, "com todos e com cada um de nós em particular".

Na verdade, já dissemos que a principal missão do cristão é simples: comunicar a "boa nova", que é Deus. Dito desta maneira, o simples pode se tornar altamente abstrato, se não

¹⁷⁴ TRACY, *Theology in the Public Realm*, PT vol. 44, 122 (tradução da doutoranda).

¹⁷⁵ RAHNER, CFF, p. 145.

considerarmos que em Deus se fundem a Palavra e o Agir e, portanto, ao afirmar que Deus se (auto) comunica ao homem, o que se quer afirmar é que a “mensagem” comunicada é:

“Deus, que é amor, não pára de ser/dar este amor”¹⁷⁶.

Esta autocomunicação de Deus ao homem tem uma implicação imediata no caminho que todo e cada homem persegue em sua existência. Deus, ao comunicar de Si ao homem, por sua graça, é quem toma a iniciativa e convida o homem a seguir o Seu caminho, numa mensagem sedutora, mensagem esta que é o próprio Deus, mensagem essa que fica exposta à liberdade humana na decisão de acatá-la – ou não.

Por isso, Rahner reza com tanta propriedade a sua própria perplexidade:

Quão perplexo, Senhor, se torna o meu espírito, se falo convosco de Vós¹⁷⁷ !

E é exatamente a partir desta perplexidade que percebemos que a relação de cada ser humano com Deus é única ! Esta unicidade, esta irrepetibilidade de relação de todos e de cada um de nós com Deus, como diz Inácio, é reveladora da própria inesgotabilidade de Deus, da inesgotabilidade que é Deus, O Infinito, ou como gosta de dizer Rahner, O “mar do mistério infinito”¹⁷⁸.

É por conta desta relação amorosa, única e inesgotável, que se dá entre o amor de Deus e nós, que podemos afirmar que o fruto amoroso do Evento da autocomunicação de Deus, somos nós.

Que poderei eu dizer-Vos nesta hora em que tento aparecer diante de Vós na companhia dos meus cuidados quotidianos ? Só tenho uma oração a balbuciar; concedei-me o dom mais banal e mais maravilhoso que possa existir: tocai o meu coração com a Vossa graça; concedei-me o Vosso amor. Permite que servindo-me das coisas deste mundo na alegria e na dor, chegue, através delas, a compreender-Vos, a amar-Vos, a Vós, o último e único fundamento de toda a criatura. Vós que sois amor, fazei-me participar do Vosso amor, para que um dia todos os meus dias cheguem ao único dia da Vossa vida eterna¹⁷⁹.

¹⁷⁶ VÁZQUEZ MORO, em retiro pregado no dia 28.09.2011, Belo Horizonte (MG).

¹⁷⁷ RAHNER, *Apelos*, p. 13.

¹⁷⁸ RAHNER, CFF, p. 35.

¹⁷⁹ RAHNER, *Apelos*, p. 74-75.

Os teólogos cristãos, diante da multiplicidade das questões com as quais lidamos, sofremos ao fragmentar o estudo da Teologia porque percebemos que as questões de nossa fé andam juntas, no entorno de uma temática centralizadora do discurso teológico da fé, qual seja, a realização do desejo amoroso de Deus para as nossas vidas.

Evitando fragmentar a realidade da fé, que por sua vez é inegavelmente plural em suas expressões, a tese adota um método para “dizer” a *sedutora autocomunicação de Deus* em diferentes esferas das relações humanas, daí porque os Capítulos 4 e 5 abordam os o tema em diferentes formas discursivas.

Esses dois Discursos Teológicos são, de modo geral, análises trazidas do Primeiro Rahner. Tais análises percorrem um caminho que tem início na Comunicação Espiritual (Cap. 4), e prossegue na reflexão Prática da Teologia de Rahner, que também é Antropologia da Graça. (Cap. 5).

Na Segunda Parte está o coração da tese, onde se pretende desvelar a flor e o fruto da pesquisa realizada sobre o homem como o evento da autocomunicação de Deus, que é integradora de todas as esferas da vida cristã, desde a sua fenomenologia até a sua tematização acadêmica, como são exemplos os “livros completos” de Rahner, *O Espírito* e o *Ouvinte*, sem considerar que o *Curso Fundamental da fé* tem como núcleo a autocomunicação de Deus, como bem observou Clodovis Boff, em sua *Teoria do Método Teológico*¹⁸⁰.

Dito numa palavra, o que buscamos na Segunda Parte é formar um *varal* dos nossos questionamentos sobre quem é Deus com quem nos comunicamos, sob os diferentes ângulos com os quais Rahner expressa o Mistério Santo em nossas vidas.

Assim, o Capítulo IV aborda a comunicação espiritual, a partir da oração e da tradição mística cristã, chegando à herança espiritual de Rahner em santo Inácio. Ou seja, partimos do experiencial, do fenomenológico, do sensível. Esta escolha não é da doutoranda. É o caminho percorrido pelo Primeiro Rahner que, em seus inícios, já percebe o existencialismo marcante da teologia de Inácio e faz um mergulho no cristianismo, em seus estudos da patrística, como são exemplos os trabalhos sobre os *Cinco Sentidos em Orígenes* e, posteriormente, já na Idade Média, retoma o mesmo tema dos *Cinco Sentidos na obra de Boaventura*, textos que são

¹⁸⁰ BOFF, *ibid*, p. 21.

destaque nas obras de diversos comentadores, quando analisando as primeiras publicações rahnerianas.

Só para recordar, é na sequência destes dois grandes trabalhos sobre a tradição mística cristã que surge *O Espírito*, em que Rahner, libertando Tomás de Aquino do tomismo, nos apresenta suas conclusões sobre o conhecimento, como apontado pelo grande dominicano. É o círculo se fechando no entorno do grande tema que sempre há de ocupar o ser humano. O conhecimento do humano que quer conhecer a Deus.

Pretende-se que o conhecimento é o meio mais seguro de penetrar o fundo das coisas, de as tomar e possuir; contudo parece-me que o nosso saber mal aflora à superfície dos seres, que não penetra até ao meu coração, até às regiões profundas do meu ser, até onde sou verdadeiramente eu.

Todos os conhecimentos que adquiero parecem-me ser vácuo do meu coração, ao passo que eu sou ávido de verdadeira vida, de uma real posse das coisas; a vida que desejo não é aquela que se exprime por ideias e palavras, mas a que contém a realidade plena e inteira e que faz brotar a verdade no meu coração como o doce murmúrio de uma melodia inebriante¹⁸¹.

Cabe à doutoranda esclarecer que levou em conta o aconselhamento do diretor da tese, no sentido de privilegiar a voz de Rahner nesta Segunda Parte, observando os seus comentadores, apenas de modo a acompanhar o caminho percorrido pelo pensamento do autor. Com isso não se desconsidera nem a obra dos pensadores que o influenciaram, nem os que foram mais proximamente influenciados por ele. Ao contrário, o pensamento de Rahner se coloca no centro de todas as observações de seus contemporâneos, observações estas que serão tratadas complementarmente à sua obra.

¹⁸¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 45.

CAPÍTULO 4 – O DISCURSO ESPIRITUAL

Numa discussão sobre a argumentação filosófica de Rahner quanto à existência de Deus, seu colega e ex-aluno, Karl-Heinz Weger disse que sempre teve uma objeção o que, para ele, era um problema sério. Nas palavras de Weger, quando a discussão chegou a um beco sem saída, Rahner terminou a conversa dizendo:
- Eu creio porque rezo¹⁸².

O Capítulo 4 trabalha a comunicação, em seu viés espiritual, dividido em três subcapítulos, que exploram a força da experiência pessoal de fé na teologia do Primeiro Rahner:

- 1 – a aproximação do orante cristão;
- 2 – a entrega do místico cristão, e
- 3 – os Exercícios Espirituais de santo Inácio adiante da Teologia.

Passados oito anos de sua primeira publicação, a *Porque precisamos orar?* (1924?), Rahner publica a segunda obra, sobre Orígenes¹⁸³, em francês, que é considerada o seu primeiro grande trabalho teológico¹⁸⁴.

No ano seguinte, 1933, quando estava em Saint Andrä em Lavanttal, na Áustria, cumprindo a “terceira provação” na Companhia de Jesus, ele publica um detalhado estudo sobre Boaventura¹⁸⁵, também em francês.

Ainda estudante, suas primeiras publicações testemunhavam a sua intensa leitura não somente de Orígenes, mas dos padres da Igreja e dos místicos da Idade média, o que para

¹⁸² ENDEAN, *KR Spiritual Writings*, p. 9.

¹⁸³ RAHNER, *The Doctrine of the “Spiritual Senses” according to Origen*, p. 81-103.

¹⁸⁴ PEKARSKE, *Abstracts of KR’s Theological Investigations* 1-23, p. 439.

¹⁸⁵ RAHNER, *The Doctrine of the “Spiritual Senses” in the Middle Ages*, p. 104-134.

alguns é uma marca da influência de seu irmão Hugo. Entre o estudo de Orígenes e o de Boaventura, Rahner traduz e publica, no mesmo contexto, o livro de M. Viller, de 1930¹⁸⁶.

Se para alguns comentadores a vida pessoal do Primeiro Rahner é muito fechada, a sua dedicação acadêmica, ao contrário é "aberta" e merece ser mais apreciada. Nesse período, para além das influências de Maréchal e Tomás de Aquino, Rahner foi um apaixonado estudioso da história da teologia - especialmente no que se reserva à história da penitência e à teologia da oração.

Então chegará o dia em que Vós sereis para mim a última e única palavra, a que permanece e nunca mais se esquece. Nesse dia, a morte ter-me-á reduzido ao silêncio; terei acabado de aprender e de sofrer. Será o começo do grande silêncio... Terá cessado toda a palavra humana; o ser e o saber, o conhecimento e a experiência serão uma só e mesma coisa: "então conhecerei como sou conhecido" ... compreenderei e ... eu Vos reconhecerei. Nenhuma palavra, nenhuma imagem, nenhuma ideia se interporá entre Vós e mim; Vós sereis a única palavra: a palavra que gerará a alegria, a caridade e a vida; Vós encheis todas as moradas da minha alma... Sede portanto, desde já, a minha consolação¹⁸⁷.

Estes estudos deram a ele uma forte certeza da historicidade da teologia cristã. Foi vivenciando esta experiência, diante de pontos de vista opostos, que Rahner formou um novo e libertador conceito de tradição¹⁸⁸, em contraste com o pensamento "tradicionalista" reinante em todas as igrejas acomodadas que pretendem deixar "tudo do jeito que está". Assim é que, desde os seus primórdios, ficou claro para Rahner a riqueza da tradição cristã que sempre esteve "viva", através dos milênios, guiada pelo Espírito Santo de Deus.

Quanto ao reflexo dessa fase em sua obra, muitos comentadores enfatizam corretamente a influência intelectual de Tomás de Aquino, Boaventura, Maréchal, Heidegger, Hegel, e Kant. Entretanto, a maioria esquece o segredo da profunda e atraente teologia de Rahner, a espiritualidade de Inácio e os Exercícios Espirituais, uma obra de arte de meditações e de contemplanções sobre a vida, paixão, morte e ressurreição de Cristo.

Por duas vezes, Rahner fez os exercícios de um mês, que chamamos retiro grande, e pelos restantes 62 anos de sua vida, ele fez

¹⁸⁶ VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Original re trabalhado por KR, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*.

¹⁸⁷ RAHNER, *Apelos*, p. 50.

¹⁸⁸ RAHNER, *ThI*, vol 01.

anualmente os exercícios de oito dias. De 1932 ao ano de seu falecimento, 1984, Rahner pregou e orou mais de cinquenta vezes estes exercícios¹⁸⁹.

E nessa mesma linha é que o Capítulo 4 fecha a temática espiritual com a força do existencialismo de Inácio, que se apresenta já por diversos séculos, passando de geração em geração a experiência dos EE que Inácio fez, que Rahner refez e colocou como fundamento, como antecedente de sua gigante teologia.

¹⁸⁹ EGAN, *KR Mystic of Everyday Life*, p. 28.

1 – A aproximação do orante cristão

A proposta da tese é apresentar como primeiro discurso de Rahner o espiritual. Portanto, vamos partir da comunicação que se dá na oração cristã, assim como definida por Rahner:

A oração é um ato da virtude da religião, isto é, um ato de uma criatura intelectualmente dotada, por meio do qual a criatura se volta para Deus, reconhecendo e louvando a sua ilimitada superioridade, de modo explícito ou implícito, sujeitando-se a tal superioridade (na fé, esperança e caridade). Por isso, a oração é um ato pelo qual:

- homem como um todo “concretiza” a si mesmo; e
- por meio desta concretização da realidade humana se submete e, por assim dizer, se entrega a Deus¹⁹⁰.

Rahner privilegia o discurso religioso desde o seu primeiro texto publicado, *Porque precisamos de orar?*¹⁹¹ (1924). E publica outros que se tornaram grande sucessos editoriais, como o *Apelo ao Deus do silêncio* (1938). É bonito perceber que os seus textos espirituais encontraram força na espiritualidade inaciana e isto como que se constitui numa marca até o final de sua vida, como em *Palavras a um jesuíta de hoje* (1978), considerado por Rahner como o seu próprio testamento espiritual, assim como o livro do final de sua vida, *Orações para toda a vida* (1984).

Para dar prova da força da oração em sua caminhada, Rahner, assim se justificou,

não de modo a pretender apresentar uma teologia sistemática da oração ... Se não pretendemos parar de orar, então, talvez, nós não devêssemos parar de falar sobre a oração, falando tanto sobre ela quanto nos é pobrememente permitido¹⁹².

E se as orações e as reflexões sobre a oração pontuam a sua vida, muitos dos ensaios que constituem os 23 volumes das *ThI* frequentemente se desvelam em oração, assim também, no belo *Maria, mãe do Senhor*, que termina num capítulo que é uma oração ao *Fiat de Maria*¹⁹³.

Virgem Santa, verdadeira mãe da eterna Palavra que veio em nossa carne e em nossa vida, Senhora que concebeu na fé e em suas

¹⁹⁰ RAHNER, *Some Thesis on Prayer*, p. 419.

¹⁹¹ RAHNER, *Why we need to Pray*. In *KR: Spiritual Writings*.

¹⁹² RAHNER, *Trevas e Luz na Oração*, Prefácio à 9ª ed. In *The Need and the Blessing of Prayer*.

¹⁹³ RAHNER, *Maria, mãe do Senhor*, p. 104-107.

abençoadas entranhas a salvação de todos nós, e assim é a mãe de todos os redimidos, você, que vive para sempre na vida de Deus, embora esteja pertinho de nós, porque os unidos a Deus são os mais próximos a nós...

Em você - Virgem Santa, que ficou aos pés da cruz do Redentor (a verdadeira árvore do conhecimento do bem e do mal, a verdadeira árvore da vida), como a segunda Eva e mãe de todos os que vivem -, a humanidade foi redimida, a Igreja, que ficou aos pés da Cruz e recebeu o fruto da redenção e da salvação eterna...

Mostre-nos Jesus Cristo, ontem, hoje e para sempre.

Ave Maria, cheia de graça ... Amém¹⁹⁴.

É com justiça que Rahner se enfileira entre os grandes mestres da oração cristã.

Diante disto, eu quero chamar KR *Doctor Orationis*, o Doutor da Oração no século XX. Por isso não é surpresa que desde a sua morte, eu me encontre frequentemente orando não por Rahner, mas a KR:

Pai da minha vida teológica e do meu coração, que você adentre mais profundamente no Mistério de Deus, que você possa ser iluminado por seu Filho crucificado e ressuscitado, e que você possa arder no amor do Espírito Santo.

Ajude-nos nesta nossa vida enfadonha, com amor e com coragem, para contemplar o Crucificado e estar pronto para morrer na santa Incompreensibilidade de Deus quando for o momento.

Encontre-se conosco diariamente na Eucaristia. Amém¹⁹⁵.

Isto se explica porque, devotado à vida espiritual e ao estudo da espiritualidade, Rahner desde cedo se mostrou interessado na teologia espiritual, na história da piedade e da mística patrística, obtendo uma proficiência que lhe rendeu fundamentos. Nesse sentido, a mistura do homem de fé com o teólogo explode num discurso espiritual carregado das marcas de suas fontes (orações, homilias, meditações, etc.) já que para ele, “rezar é ser”¹⁹⁶.

Esta premissa perpassa os seus escritos e será observada no esforço do autor em alargar espetacularmente não apenas o conceito de oração¹⁹⁷, mas também a capacidade humana de orar.

Quando rezo, é a boca que fala; e mesmo admitindo que rezo “bem”, são os meus pensamentos e as minhas resoluções que desempenham com gosto o seu jogo, o jogo que lhes impus e estudei antes. Mas serei verdadeiramente eu que sou oração? Pois é claro que eu não

¹⁹⁴ RAHNER, *Maria, mãe do Senhor*, p. 104-107.

¹⁹⁵ KRAUSS, *KR: I Remember*, p. 10-11.

¹⁹⁶ EGGER, *Encounters with Karl Rahner*, p. 263.

¹⁹⁷ RAHNER, *The Spiritual Dialogue at Evening*, p. 220-236.

devia rezar palavras ou pensamentos ou resoluções: eu deveria rezar-me a mim próprio!¹⁹⁸.

Os maravilhosos estudos realizados sobre as obras de discurso espiritual rahneriano¹⁹⁹ levaram a doutoranda a relacionar alguns pontos que se apresentam quase como constantes na estrutura dos textos relacionados à edificante oração de Rahner. Com caráter meramente ilustrativo, abaixo se visualizam alguns desses pontos, tornados mais evidentes na correlação com o texto do Pai Nosso de Rahner, apresentado no *Trevas e luz na oração*:

¹⁹⁸ RAHNER, *Apelos*, p. 28.

¹⁹⁹ A doutoranda desenvolveu um Blog (<http://www.teologiakarlahner.blogspot.com>) para divulgar os pensamentos do autor que estuda. Num primeiro momento realizou pesquisa com os visitantes perguntando qual o discurso de preferência nos escritos de Rahner. Curiosamente, de um lado, as respostas apontaram o discurso teológico como preferido aos prático e espiritual. Mas, por outro lado, é incontestável que quando se posta uma oração de Rahner, o número de visitantes cresce significativamente!

Tentativa de estrutura da oração de Karl Rahner	Correlacionada ao Pai Nosso de Rahner
<p>a oração: o que é e o que não é;</p> <p>a oração é dom: é pedido a Deus para abrir o nosso coração;</p> <p>a oração é dirigida pelo coração do homem que primeiro reconhece Deus como Deus.</p>	<p>Pai nosso, que está no céu do meu coração, mesmo quando ele parece ser um inferno, santificado seja o seu nome, a quem apelo no silêncio mortal do meu silêncio perplexo,</p> <p>Venha a nós o seu Reino embora tudo nos abandone, e seja feita a sua vontade, mesmo que nos mate, já que a sua vontade é vida, e o que parece um entardecer na terra é o amanhecer de sua vida no céu,</p>
<p>a oração do cristão é uma petição de misericórdia:</p> <p>em vista das necessidades de nossa condição limitada e finita; e</p> <p>em vista do risco de nos esquecermos da nossa condição, diante da tentação de ser Deus.</p>	<p>O nosso pão de cada dia nos dai hoje - vamos pedir também que nunca nos enganemos (a nós mesmos) diante de você, nem mesmo na hora em que você estiver perto de nós, mas, ao invés disso, que a fome nos faça perceber que somos criaturas pobres e insignificantes,</p>
<p>a oração na vida do cristão é um ato de amor ao Deus da misericórdia e da liberdade;</p> <p>a oração do dia-a-dia é pedir que o Espírito Santo de Deus nos guie no sentido da liberdade perfeita do Filho eterno de Deus.</p>	<p>Liberte-nos da culpa e nos proteja da tentação de culpa e de julgar, que na verdade é apenas uma: a de não crer em você e na incompreensibilidade de seu amor, mas Livre-nos - livre-nos de nós -, para sermos livres em sua direção, livre-nos para que possamos tomar a direção da sua liberdade e da sua vida²⁰⁰.</p>

²⁰⁰ RAHNER, *Trevas e luz na oração* (Tradução da doutoranda do *The Need and the Blessing of Prayer*).

O mesmo exercício foi realizado pela doutoranda, apontando a experiência da autocomunicação de Deus na estrutura da primeira oração de Rahner, que como tantos os escritos por sua prodigiosa carreira começa com o Sagrado Coração de Jesus:

A autocomunicação de Deus na estrutura da oração rahneriana	Correlacionada ao primeiro texto publicado: <i>Porque precisamos orar ?</i>
a meta do coração orante: chegar-se a Deus	<p>Como deve ser o coração?</p> <p>O coração deve ser como o Sagrado Coração, aquele que eternamente desejamos e que, pelo poder de Sua graça, nos transforma no projeto Dele para nós, nos ensinando, nos encorajando em Sua santa graça.</p> <p>O coração deve ser como o coração do Cristo: pleno de amor e do sagrado poder sacrificial.</p> <p>O coração deve ser como o desejamos: repleto pelo Espírito de Deus, quando a nossa visão de vida e a missão de nossa vida se tornam nítidas, e quando desejamos o amor que está em todas as coisas e que compreende todas as coisas, quando pedimos a força para ser tudo para os outros, quando desejamos a força de abandonar-nos e servir os outros...</p> <p>Veja, é assim que nós devemos nos assemelhar. Pense novamente. O que significa Deus transmitir a força do Seu desejo para você ser santo? Pense o que significa que o que morreu, o fez como um exemplo para você? Pense o que significa que o desejo do seu próprio coração está para se tornar santo ... e, somente agora, pergunte: O seu coração é assim? A realidade e a verdade do desejo de Deus estão em você?</p> <p>O seu eu interior está renovado em Jesus Cristo?</p> <p>O seu coração está buscando a plenitude da vida? ...</p> <p>Como você pode fazer isto? Como nós podemos fazer isto realmente? Como podemos fazer isto com a fé, sem tibieza ou timidez?</p> <p>Você deve orar. Nós devemos orar! Se não oramos, permaneceremos colados às coisas terrenas, apequenados como elas. Nós nos estreitamos, nos pressionamos por elas, nos vendemos a elas – porque doamos o nosso amor e o nosso coração a elas.</p>
a experiência da autocomunicação de Deus na oração	<p>Devemos orar!</p> <p>Somente assim nos distanciamos da pequenez do dia a dia que nos apequena e nos estreita. Só assim nos achegamos a Deus e nos capacitamos a “tocar o nosso Criador e Senhor.”</p> <p>“Chegai-vos a Deus e ele se chegará a vós” (Tg 4, 8).</p> <p>No que Ele se <i>autocomunica</i> à sua criatura, Deus envolve a nossa alma em direção ao Seu amor e ao Seu louvor, permitindo à alma perceber a sua insignificância, o seu vazio e a sua fraqueza, quando tomada pelas nulidades de nossa existência estreita, apavorada diante da dor e do sofrimento da cruz, e se locupletando de orgulho enquanto perdura sua insignificante e estreita auto-busca ...</p> <p>Aí é quando a Seu tempo – quando Lhe convém –, Deus faz a alma brilhar, iluminada, de modo a que possa compreender o desejo de Deus, os caminhos de Deus, de modo a que a alma anseie por um coração de fé, pleno de esperança resoluto, plena do amor que nunca acaba, e que preside um coração aberto, descentrado de si, puro.</p> <p>Aí é quando o Senhor completa esta “Sua” alma com o poder da graça, de modo a que as suas ações plenifiquem os desejos e as promessas de sua oração, de modo a que a alma se torne forte o suficiente para enfrentar e suportar todas as coisas.</p>
o dom do Espírito Santo e a transformação do coração orante	<p>Aí é quando Ele doa à alma o Espírito de Deus, “que vem ajudar nas nossas fraquezas,” O Espírito que ama de modo a que a alma possa esquecer desejos moldados pelo amor do mundo, O Espírito que consola a alma com a Sua alegria, O Espírito que é para a alma o “primeiro fruto da vida eterna.” Veja, é assim que um coração se assemelha quando ele ora. Para a pessoa que se chega a Deus e se torna um espírito com Ele. Mas o Espírito de Deus é “Amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio” (Gal 5, 22-23).</p> <p>É no que o nosso coração se transforma se oramos no Espírito do Senhor²⁰¹.</p>

²⁰¹ RAHNER, *Why we need to Pray* (Traduzido pela doutoranda, da ed. em inglês).

Retomando o comentário sobre as obras do Primeiro Rahner, é interessante notar que as meditações *Apelos ao Deus do silêncio* têm uma conexão com o projeto de tese filosófica de Rahner, *Espírito no Mundo. Apelos*, que é uma coletânea de orações publicada numa revista para sacerdotes Austríacos (1937), foi editada e se tornou um livro para mitigar as perdas editoriais com a publicação de *Espírito*²⁰². O resultado positivo é que *Apelos* disputa, até hoje, com *Trevas e Luz na Oração* a primazia do maior sucesso editorial de Rahner.

Apelos é um livro para sempre útil. Segundo o cardeal Lehmann, ele ilumina as nossas forças espirituais, ao passo em que nos ajuda adentrar no dinamismo que trabalha o pensamento teológico de Rahner²⁰³.

Se *Apelos* fala ao silêncio interior onde está Deus em nós, *Trevas* nos coloca no mundo. Numa meditação de *Apelos*, Rahner, movido pela presença de Deus dentro de si mesmo, curiosamente, quando ele era ainda um pequeno bebê, descreve a experiência de seu próprio Batismo. Bonito que este trecho “de um bebê” inclua a meditação dirigida ao Deus do conhecimento. E Rahner vai “reduzir” o conhecimento humano à “inigualável grandeza” da experiência de Deus.

No meu Batismo dirigistes-me, Pai, a Vossa Palavra, a Palavra que existia antes de todas as coisas mais real do que todas as realidades; a Palavra à qual todas as criaturas devem a sua realidade e a sua vida. Pela vossa benévola vontade, ó Deus da graça, esta Palavra que só ela é a vida, tornou-se objeto da minha experiência²⁰⁴.

No Prefácio de Rahner a uma bela tradução de *Trevas e Luz na Oração* (1977), ele esclarece que o texto, em seus oito capítulos, foi originariamente transcrito de sermões da Quaresma de 1946, proferidos na *Bürgersaal Church* da Congregação Mariana (masculina) na cidade de Munich. No centro da cidade está a Igreja de St. Michael, onde Rahner fora ordenado em 26.06.1932, mas que estava absolutamente devastada pelos danos da II Grande Guerra. Por alguns anos, os paroquianos de St. Michael frequentaram a Igreja de *Bürgersaal* que, apesar de vizinha, não sofrera tantos danos materiais. Durante esse tempo, esta Igreja tinha um cartaz na porta de entrada que dizia: “Igreja emergencial de St. Michael”²⁰⁵.

²⁰² ENDEAN, *KR Spiritual Writings*, p. 43.

²⁰³ LEHMANN; RAFFELT (ed.). *op. cit.*, p. 3.

²⁰⁴ RAHNER, *Apelos*, p. 47-48; também em ENDEAN, *op. cit.*, p. 43.

²⁰⁵ RAHNER, *The Mystical Way in Everyday Life*, p. xiv.

Estamos num momento em que Rahner, que jamais deixou de orar o mundo e o humano nele aprisionado no horror das Guerras, fala a uma audiência estraçalhada física, mental, emocional e espiritualmente !

Piedade, Senhor !

Quando eu abandono a oração, não é a Vós que quero fugir, mas antes ao que há de superficial em mim; não é à Vossa imensidade nem à Vossa santidade que quero escapar, mas antes à triste solidão do barulho oco da feira da minha alma, quando fujo do mundo, sem poder, por isso, penetrar no verdadeiro santuário do meu interior onde Vós só estardes presente, único objeto da minha adoração²⁰⁶.

Mas nem só a dor é tema para Rahner. Para ele, a totalidade das experiências de nossas vidas interessam e devem ser tema para a reflexão teológica, principalmente a espiritual. Nesse sentido, H. D. Egan, recordando um texto de 1947, diz:

Qual outro teólogo de nosso tempo escreveu uma ‘Teologia das coisas do dia-a-dia’²⁰⁷ - uma teologia do trabalho, de se sentar, de ver, de rir, de comer, de dormir e assim por diante? Nada aqui embaixo é profano para aqueles que sabem como ver. E a sua teologia da compreensão mística frequentemente envolve uma dialética sinuosa que lida com questões tais como a Trindade, a Encarnação, o problema do mal e etc.²⁰⁸.

Com o passar dos anos e o surgimento de novas questões no pós guerra, para o cardeal Lehmann, Rahner fascinava pela percepção de um ponto de vista não usual, porque tínhamos nele uma teologia católica encarando os problemas colocados pela moderna filosofia, a exegese e as ciências naturais, a um tal modo que, depois do vol. 3 das *ThI* (1956), que tem por subtítulo *A Teologia da vida espiritual*, ficou “claro que um cristão pode realmente viver e até morrer com este gigante teológico como mentor”²⁰⁹. No mesmo sentido, Harvey D. Egan diz que isto se deve ao fato de a teologia de Rahner começar e terminar em oração.

Para Rahner não há distância entre fazer teologia na Igreja, por um lado, e a vida de oração, meditação e o comprometimento com as pessoas, de outro lado. De fato, muitas de suas preocupações

²⁰⁶ RAHNER, *Apelos*, p. 37-38. Ver estreita relação com com a anotação 20 dos EE, sobre os benefícios de retirar-se para orar. Também cf. Mateus, 6, 5-14: Ao contrário, quando fores orar, entra no teu quarto, fecha a porta, e reza ao teu Pai em segredo. E o teu Pai, que vê o escondido, te dará a recompensa.

²⁰⁷ RAHNER, *The Spiritual Dialogue at Evening*, p. 220-236.

²⁰⁸ KRAUSS, *ibid*, p. 4.

²⁰⁹ LEHMANN; RAFFELT (ed.). *op. cit.*, p. 7.

teológicas como a Experiência de Deus, o Deus do Mistério, a graça da vida cotidiana, etc. estão em seus escritos espirituais²¹⁰.

Mas é este mesmo Rahner, com os pés fincados no mundo, que avança no tema e nos pergunta: nós cristãos realmente cremos no poder da oração ? Trata-se de uma pergunta que, se levada a sério, nos impõe uma reflexão cuidadosa, em especial se observamos o movimento que chamamos de Apostolado da oração²¹¹.

Será que o nosso pensamento é tão "antropomórfico" que nos faz acreditar que os nossos gritos e choros vão comover o coração de Deus para que Ele intervenha neste mundo?

Ou será que o nosso pensamento se tornou tão abstrato, tão sem alma, que não permite à oração nenhum outro valor além de ser como um "calmante"?

Ou, ainda, será que apenas reconhecemos a oração como nada mais do que a afirmação da nossa esperança de sucesso para além desta vida?²¹²

E Rahner, em seu característico estilo de perguntar e responder, reconhece:

Sim, a oração de petição é um problema!

Sobre esse ponto poderíamos apresentar uma espécie de dedução transcendental da verdade da oração:

Que a oração existe é um fato.

É um fato inevitável.

E é apenas eficaz quando há fé no poder do Ser a quem é dirigida e não apenas no poder da oração²¹³.

É bonito o modo como Rahner (e Inácio) elastizam a abrangência da oração cristã, alargando-a ao ponto de tornar a totalidade da vida objeto da oração do orante. E mais bonito, ainda, é o jeito com que ele se volta para a história da tradição crista, valorizando o que outros poderiam vir a interpretar como um "retrocesso". Isto fica claro em seus comentários sobre o Rosário e sobre o Apostolado da Oração.

É digno de registro que estas duas forças orantes de nossa Igreja, Rahner as coloca como um "dever" cristão, inscrito em nossas vidas pelas Escrituras. Vejamos:

²¹⁰ RAHNER, *The Cambridge Companion to KR*, p. 311-312.

²¹¹ RAHNER, *The Apostolate of Prayer*, p. 209-219.

²¹² RAHNER, *op. cit.*, p. 209.

²¹³ RAHNER, *op. cit.*, 210-216.

Para Rahner, aquele que, na primeira hora do dia, forma a sua vida espiritual na oração sabe que o transcurso do seu dia e de sua vida serão dedicados ao que orou, se o que se orou foi de fato um trabalho da Graça e não de nossos humores.

Logo, logo, ele descobrirá que o Rosário pode se tornar a oração mística da sua vida diária, tão simples quanto sublime, e quando a sua vida espiritual se tornar ampla e forte o suficiente para perceber espiritualmente o que dogmaticamente é evidente, nomeadamente que a Virgem Maria tem objetivamente um significado individual correspondente ao seu papel único na história da salvação, então, ele rezará alegre e diariamente – como e quando tiver oportunidade – um pedaço do rosário como uma pequena contribuição para ajudar na sua vocação de orante pela salvação de todo o mundo²¹⁴.

O Apostolado da oração, por sua vez, trabalhado na Igreja como uma escola antiga, objetiva ajudar na prática das atitudes essenciais de um cristianismo verdadeiro²¹⁵. Sabemos que esta ajuda é necessária, porque nós somos cristãos na comunhão de Cristo. E, por isso, até o mais íntimo gesto pessoal tem um caráter social, do qual o cristão recebe suporte e encorajamento. Com base nisso, Rahner diz:

Se um único Espírito Santo deve nos mover a todos, e se há um só corpo porque nós fomos batizados por este Espírito neste único corpo (1 Co 12,13), e se devemos – porque somos membros do único corpo de Cristo - com uma só mente apoiar as angústias de outros, então, nós todos devemos rezar por todos.

A oração apostólica é um dever cristão.

Por isto o Apóstolo diz:

Com preces e súplicas de variada ordem, orai em todas as circunstâncias, no Espírito, e vigiai com toda a perseverança, intercedendo por todos os santos (Ef 6, 18),

Rogo-vos, irmãos, por amor do Senhor nosso, Jesus Cristo, e pelo amor do Espírito, que vos junteis a mim numa ofensiva de orações a Deus (Rm 15, 30),

Rezai também por nós, para que Deus abra uma porta à palavra e para que nós possamos pregar o mistério de Cristo, pois em razão disso eu fui lançado na prisão (Col 4,3)²¹⁶.

Mesmo considerando o esforço orante da Igreja, no geral, e das famílias, no particular, sabemos que não há modo de avaliar o grau de “desenvolvimento espiritual” de quem quer que seja. Qualquer orientador espiritual experimentado sabe disso.

²¹⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 217-218.

²¹⁵ www.apostoleshipofprayer.org é um site que divulga no *You Tube* meditações diárias, com cerca de 2 minutos, sobre temas associados à liturgia. É trabalho de Jesuítas, e o estilo é de Inácio.

²¹⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 219.

Mas, para além das “medições humanas”, nós podemos observar no “outro” como se dá a sua relação com Deus. Dito deste modo, parece se tratar de uma outra maneira de falar do mesmo, ou seja, de se tentar medir o desenvolvimento espiritual do “outro”. Não é. E não é porque o que grosseiramente chamei de “relação com Deus” somente pode ser imaginado no modo como o “outro” expressa essa relação, ou seja, no modo como o outro se expressa diante de Deus.

A oração tem também sua gramática, e é na maneira como ela é utilizada, articulada e combinada (ou na sua sintaxe) que alguém pode perceber de fora o grau ou o nível em que outra pessoa se encontra em seu relacionamento com Deus. Não para fazer juízos de valor mas, bem entendido, para situar uma relação que só se orienta, na medida em que se situa²¹⁷.

O professor Ulpiano Vázquez diz que

O encontro não é espiritual quando se fala de Deus, mas quando se tenta ouvir Deus que fala na narração, que conta o modo como ele age e o modo como alguém age, em relação a Ele. Deus não entra, pois, na relação de encontro espiritual objetivado como um tema sobre o qual duas pessoas falam, trocando ideias. O encontro é espiritual quando Deus acontece, como aquele em que duas pessoas se encontram e escutam precisamente através das palavras que uma diz a outra²¹⁸.

Então, o que se pode configurar pela narrativa orante de uma pessoa é o modo como ela articula, a partir do seu encontro com o Filho, a relação com o Outro do Filho, ou seja, o Pai. E, e a partir daí sua relação com o Outro do Pai e do Filho: com o Espírito Vivificante²¹⁹.

Vamos expor, nas orações de Rahner esta marca trinitária, de quem tem uma genuína intimidade com cada um dos que perfazem os três artigos do Símbolo da Fé, com tudo que ali está implicado para a experiência cristã.

E como aqui buscamos sempre apontar o núcleo da existência cristã, seguimos a seleção de orações conforme o Pai, em sua absoluta liberdade; o Filho, com sua marca de per-

²¹⁷ VÁZQUEZ MORO, *Curso de orientação espiritual*, Revista de Itaici, p. 14.

²¹⁸ VÁZQUEZ MORO, *op. cit.*, p. 15 (Grifamos).

²¹⁹ VÁZQUEZ MORO, *op. cit.*, p. 15.

ção, do dom per-doante²²⁰, indulgente, sempre pronto a per-doar, e chegamos ao Espírito Santo, o vivificante.

1.1 – À liberdade absoluta do Pai

Sei e desejo ardentemente acreditar nesta certeza: nunca devemos procurar a Vossa liberdade protestando contra as autoridades que receberam de Vós o poder. Quando a autoridade de que gozam os superiores nos esmaga, só há um meio de vencer a prova: agir conforme à Vossa liberdade; agir com retidão, servindo-nos da autoridade que pesa sobre nós como de “um instrumento para nos conduzir para o bem” (Rom 13, 3-4)²²¹.

Adentrar o mundo de orações pessoais que Rahner nos legou implica uma certa solenidade de nossa parte, diante da relação tão pessoal e tão íntima que ele mantém com as três Pessoas da Trindade. Em alguns momentos as orações de Rahner nos desconcertam, por nos sentirmos invasores de uma relação de tamanha privacidade porque, para o cristão, muitas vezes Deus escapa das nossas relações pessoais e fica apenas como o indisponível, o mistério absoluto e incompreensível, o que Ele, paradoxalmente, também é.

Deus, em sua liberdade absoluta, é quem deseja relacionar-se conosco desse modo pessoal. Este chamado de Deus fica pendente da nossa liberdade, na aceitação – ou não – de um tal encontro pessoal. Por isso, as questões que envolvem a palavra “pessoa” também envolvem a palavra liberdade, a um tal ponto que o significado da palavra pessoa e o da palavra liberdade se fundem, e não podemos separá-los, sob pena de um desnaturar o outro. Além disso, a relação pessoa-liberdade somente será entendida se delimitarmos o sentido de mais uma palavra: “absoluta”

a tarefa de pensar o cristianismo através da sua configuração na cultura plural parece-me fadada à superficialidade meramente morfológica do fenômeno cristão [...] se nós não nos perguntássemos pela ideia, ou pela essência, ou pelo ato que produz a forma ou a figura cristãs como absolutas. Ab-solutas, no sentido rigoroso do

²²⁰ BINGEMER, *A difícil arte do perdão*, em www.amaivos.com.br, acesso em 28 de março de 2012, url: http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=20665&cod_canal=47 : a palavra perdão “por si mesma carrega em si toda uma concepção antropológica. Ensina que ser humano é mover-se em uma economia não da troca, não do comércio, mas do dom... Per-dão = persistir no dom, insistir em dar. Mesmo após a ofensa, a ruptura não se dá. Porque uma das partes insiste, persiste, per-doa”.

²²¹ RAHNER, *Apelos*, p. 57.

termo, isto é, livres da relação, livres na relação; livres, assim, para a livre relação²²².

1.1.1 – A liberdade na nossa relação com Deus

A história desse relacionamento íntimo – ou o que sabemos da Trindade das pessoas na relação com o ser pessoal que é o homem -, se reflete na liberdade de cada um. No Pai, cuja liberdade é absoluta, como o Pai é absoluto e, em nós, cuja liberdade é dom de um amor infinito que deseja Se expressar e esta expressão consiste na comunicação de Deus, em Si mesmo, ao homem.

Esta é a autocomunicação de Deus que, por ser Amor, é a mais completa expressão da liberdade de Deus Pai, o que Rahner ousa dizer que “significa que Deus se torna ele mesmo em sua realidade mais própria como que um constitutivo interno do homem”²²³, e que foi espetacularmente consagrado na sentença que titula esta tese:

Mas eis que agora atingimos o núcleo mais íntimo da compreensão cristã da existência com a afirmação de que o homem é evento de absoluta, livre, gratuita e indulgente autocomunicação de Deus²²⁴.

O contato com a significância da liberdade absoluta de Deus exige que nos detenhamos na Revelação que, para Rahner, “é a história da vinda do homem à sua total herança como homem e, por conseguinte, é também a história de sua liberdade”²²⁵.

Desse modo, a liberdade como dado da Revelação de Deus, se supõe “comunicada” ao homem, num gesto permanente do Criador, para que percebamos continuamente o que significa aceitar a oferta daquele que chamamos Deus.

Deus Pai, Vós espalhais a Vossa graça segundo a Vossa santa liberdade! Exerceis a Vossa misericórdia com quem quereis, onde e quando Vos agrada. É por efeito da Vossa bondade que chamais os homens a participar da Vossa própria vida. [...] Para que se veja claramente que a salvação vem de Vós e é uma graça livre, é necessário que o homem Vos encontre precisamente onde decidistes estar presente para ele. Para cada homem, o caminho da salvação [...] passa por um desvio: [...] o desvio do Vosso Filho que se tornou um de nós. [...] Foi por ele que a Vossa graça chegou até nós. O Vosso Espírito Santo sopra onde quer, sem que eu lhe possa impor a minha

²²² VÁZQUEZ MORO, *A configuração do cristianismo*, p. 363-364.

²²³ RAHNER, CFF, p. 145.

²²⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 145.

²²⁵ RAHNER, *Teologia da Liberdade*, p. 83-85.

vontade; o lugar da sua presença e ação não depende da vontade do homem. É necessário que eles se dirijam ao lugar preciso onde Ele decidiu estar presente para eles pela sua graça²²⁶.

Rahner se vale do método transcendental para falar de Deus em sua relação com o homem. Ele recorda que Deus é distinto dos demais objetos individuais que nos são dados e para os quais temos alguma liberdade neutra de escolha (chá ou café?), para ressaltar a natureza da liberdade que é outra.

Se é outra, qual é, então a natureza da liberdade? E Rahner afirma que a real natureza da liberdade é ser livre. Só quando percebemos a natureza da liberdade é que compreendemos que o homem não exerce o dom da sua liberdade movido por qualquer que seja o objeto da sua liberdade, mesmo que fosse possível elencar Deus como mais um na fila dos desejos e das escolhas humanas.

E mais, ainda ! A natureza da liberdade que é ser livre, além de ser livre, tem uma direção teleológica: “a liberdade é a que deriva de Deus e é dirigida para Deus”.

Deus é, antes, aquele que ‘raia’ como numa aurora para o homem, antes de tudo nesse absoluto ato de liberdade em que somente a natureza da própria liberdade chega à sua completa realização. Assim, no sentido teleológico, liberdade é a que deriva de Deus e é dirigida para Deus. [...] Em outras palavras, Deus tem de ser encontrado não de maneira reflexa, em cada ato de liberdade, mas como seu alicerce e seu termo último²²⁷.

Assim a liberdade implica liberdade também com referência a um objeto categorial, por isso é exercida na mediação do mundo do outro e, sobretudo, através da pessoa do outro, mesmo quando ela pretende ser exercida com referência a Deus²²⁸.

Rahner diz que é assim que “desejamos” Deus, é assim que “experimentamos” Deus, ou seja, somos levados em todo e em cada ato de nossa liberdade finita, já que as implicações de a liberdade permanecer mistério da transcendência é o que dá ao homem a qualidade de sujeito – que é transcendência.

²²⁶ RAHNER. *Apelos*, p. 101-102.

²²⁷ RAHNER, *Teologia da Liberdade*, p. 87.

²²⁸ RAHNER, CFF, p. 123-4. Cf 1 Jo 4, 20.

“Deus, que está para além do que alcança a nossa inteligência e o nosso coração, permanece essencialmente mistério da transcendência do homem”²²⁹.

E é no uso diário da nossa liberdade que aceitamos ou rejeitamos a oferta de Deus – que implica fazer uso da liberdade para mover-nos em direção a Deus –, razão pela qual, para a Revelação cristã, a natureza (e a direção) da nossa liberdade implica no fundamento da salvação ou da condenação absoluta. Por isso, o homem,

“quando deve responder e ser capaz de responder como alguém livre, por si e por toda a sua vida, diante do julgamento de Deus, que não julga a meia superfície da vida, mas que olha o íntimo da pessoa sobre quem ele livremente dispõe: olha o coração”²³⁰.

Na vivência da nossa liberdade torna-se evidente a maneira como Deus exercita a sua absoluta liberdade, autocomunicando-a a nós, ou seja, se doando. Essa história da liberdade é a que nós chamamos de história da salvação e da revelação, que é exatamente a experiência vivida por Jesus Cristo.

Quando não se compreende a salvação no sujeito na própria natureza da liberdade, a salvação parece estranha, porque o conceito teológico de salvação não se refere à salvação futura. Ao contrário, a salvação refere-se ao caráter de definitividade da auto-realização da pessoa livre diante de Deus, o que é lentamente constituído pela soma de todos os atos livres de uma pessoa e que, no seu conjunto, aponta (ou não), ao horizonte ilimitado.

A liberdade do Nazareno é diferente da nossa e esta diferença está na sua radical aceitação do dom da absoluta liberdade do Pai, dom que jorra a todos nós, no extravasamento do amor de Deus Pai.

Deus, na sua mais íntima divindade, entregou-se à liberdade que, por sua vez se entregou ao incontrolável mistério de Deus. Deus não é apenas o contexto remoto no qual, como algo sempre mais afastado, o homem projeta a sua livre autocompreensão. Ao contrário, Deus tornou-se o reino e o objeto desse exercício da liberdade em imediateidade absoluta²³¹.

²²⁹ RAHNER, *Teologia da Liberdade*, p. 87-88.

²³⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 96-97.

²³¹ RAHNER, CFF, p. 120.

O homem que responde diante da vida e do mundo como um sujeito livre, entrega a si mesmo o objeto do ato de sua liberdade, que afeta toda a sua existência. Por isso, um ato livre é sério, um ato livre não pode ser (re)editado, reformado ou anulado ao modo de um documento que se altere. O ato livre dura porque é eterno. Por isso, podemos dizer que

a eternidade da pessoa humana somente se pode entender como liberdade autêntica e definitiva que maturou para além do tempo. Toda outra coisa só pode ser seguida de mais tempo e não eternidade que não representa o contrário do tempo, mas antes a consumação do tempo da liberdade²³².

Nessa linha de raciocínio, podemos dizer que o ser humano é criado por Deus, da mesma maneira a nossa liberdade também é criada e, por isso, não é capaz de continuar eternamente em um processo novo de dispor e redispôr. Nesse sentido se compreende porque a liberdade não é a capacidade de fazer o que sempre possa ser revisado, mas é a capacidade de fazer algo de final e definitivo. É a faculdade de um sujeito que, por essa liberdade, deve atingir sua identidade final e irrevogável e, a partir daí, a liberdade é a faculdade do eterno.

Rahner ensina que se quisermos saber o que é definitividade, devemos fazer a experiência da liberdade transcendental que é realmente eterna, que estabelece precisamente o definitivo, que por sua natureza não pode nem quer ser diferente.

E onde quer que não aja liberdade, sempre está dado apenas algo que por sua própria natureza continua a gerar-se, a transformar-se em outra coisa e a reduzir-se a algo de diverso em seus antecedentes e consequentes. A liberdade é o evento do eterno, evento a que, é claro, não assistimos como espectadores externos, pois somos nós próprios que estamos a acontecer na liberdade, mas sofrendo a multiplicidade do temporal, realizamos este evento da liberdade, constituindo a eternidade que nós próprios somos e nos tornamos²³³.

Esses comentários foram necessários para alcançarmos as orações de Rahner dirigidas ao Pai. Estas orações expressam a liberdade absoluta de Deus e a expressam como "a realidade da experiência transcendental". E isto se dá quando o sujeito experimenta na sua própria ação um evento salvífico - na medida em que o exercício da liberdade não se reduz a uma escolha efêmera, mas implica o evento, cujo objeto valorado é o próprio homem. Nas palavras de Rahner,

²³² RAHNER, *op. cit.*, p. 55.

²³³ RAHNER, *op. cit.*, p. 120-121.

quando se entende realmente a liberdade, compreende-se que ela não é a faculdade de fazer isto ou aquilo, mas a faculdade de decidir sobre si mesmo e construir-se a si mesmo²³⁴.

Nessa narrativa, o exercício da liberdade relaciona a salvação à criação. E assim, o homem que se aceita criatura, se aceita, também, como o ser da liberdade e da responsabilidade, como o ser da diferença entre o que ele é e o que deve ser.

Essa diferença pede ao cristão uma superação e, portanto, um “não” a alguma coisa e um “sim” a outra coisa, a uma coisa melhor²³⁵.

É no exercício da sua misteriosa liberdade que o homem vai-se construindo, nesta superação do “não” pelo “sim”, ou seja,

entre a preguiça do seu espírito e o seu egoísmo, por um lado, e a luz da verdade, do amor, da fidelidade e do desinteresse, por outro²³⁶.

A experiência de oração em Rahner é provocante porque ele é capaz de desnudar, nos seus mais íntimos temores e tremores, também os nossos.

Viestes até junto de mim numa palavra humana, pois Vós, o Deus infinito, Vós sois o Deus de Nosso Senhor Jesus Cristo²³⁷.

Nesse sentido, em *Apelos*, a oração de Rahner ao Deus de meu Senhor Jesus Cristo, é endereçada ao Pai, como um lamento ao estilo de um salmista, onde ele padece do mesmo antropocentrismo comum a quase todos os seres humanos, ao começar a perceber que o conhecimento de Deus, que vem de Deus, nos atrai a ele, nos atrai ao seu amor.

As consequências deste sedutor amor atraído e atraente são o medo e a insegurança, o “temor e o tremor” de quem cai na conta de que a sua própria vontade passa a estar penhorada à vontade do Pai.

Como posso eu contar com a Vossa bondade, se ela nunca exclui a Vossa severidade sacrossanta? Como me entregar à Vossa misericórdia infinita, se ela comporta sempre a Vossa justiça inexorável? Sempre que me falais, é para me manifestar a Vossa imensidade. Esta palavra significa o aniquilamento do meu ser

²³⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 54.

²³⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 472.

²³⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 473.

²³⁷ RAHNER, *Apelos*, p. 26.

limitado, mesmo na sua estrutura. Vós sois para a minha vida uma ameaça terrena: tirai-me toda a segurança²³⁸.

Rahner, nas dez meditações que compõem o *Apelo ao Deus do silêncio*, pede que Ele quebre o Seu silêncio com uma palavra que possa ser compreendida por ele, para que ele possa humanamente

“se libertar do temor que me inspira a Vossa imensidade, deveis admitir que a Vossa palavra infinita seja encerrada em limites; deveis fazer que entre na minha estreiteza, marcar-lhe um lugar na humilde morada do meu ser finito, a única que me convém, sem que esta morada seja ameaçada de destruição”²³⁹.

Não é possível ignorar a beleza com que Rahner pede ao Pai que mande seu Filho,

Uma palavra semelhante, “palavra abreviada”, pronunciada por Vós, uma palavra que não diga tudo ao mesmo tempo, mas uma coisa só que eu fosse capaz de compreender, restituir-me-ia a confiança²⁴⁰.

O Logos encarnado, única possibilidade de nós ouvirmos do Deus do silêncio,

Sim, a Vossa palavra só me atingirá com a condição de ser uma palavra humana. Senhor, não me digais tudo o que sois na Vossa imensidade; digei-me somente que me amais e que sois bom para mim. Mas não o digais na Vossa linguagem divina, com palavras que signifiquem tanto o Vosso amor como a Vossa justiça inexorável e o Vosso poder de destruição. Digei-o antes na minha linguagem, para evitar o meu medo de que a palavra amor possa conter outra coisa além da Vossa bondade e misericórdia acolhedora²⁴¹.

1.1.2 – A liberdade na relação trinitária

Sabemos que é na graça libertadora de Deus que experimentamos o Espírito Santo, mas é bom lembrar que esta graça é sempre ofertada por Deus e está sempre sujeita à nossa aceitação – pois sempre podemos erguer uma barricada contra esta graça, como diz Rahner, “em um inferno de liberdade que rejeite o Espírito do Pai de Jesus, o Espírito de Jesus, em si”²⁴².

²³⁸ RAHNER, *Apelos*, p. 26.

²³⁹ RAHNER, *op. cit.*, 26.

²⁴⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 26-27.

²⁴¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 27.

²⁴² RAHNER, *ThI 16*, p. xi.

A oração de Rahner usualmente se apresenta modo trinitário. Num belo exemplo dessa expressão trinitária, ele não abandona o elemento da liberdade, da misericórdia e da graça, por serem todos inerentes à própria Trindade e nos levam, enquanto peregrinamos, pelas mãos da Igreja.

Deus Pai, Vós espalhais a Vossa graça segundo a Vossa santa liberdade ! Exerceis a Vossa misericórdia com quem quereis, onde e quando Vos agrada. É por efeito da Vossa bondade que chamais os homens a participar da Vossa própria vida.

Para cada homem, o caminho da salvação que vai dar ao Vosso Ser infinito, passa por um "desvio": o desvio especificado por Vós, um homem nascido na Palestina, no tempo do imperador Augusto e que morreu durante o governo do procurador Pôncio Pilatos, o desvio do Vosso Filho que se tornou um de nós. Este Homem-Deus entrou verdadeiramente na nossa história, e foi por Ele e não por qualquer espírito perpetuamente errando pelo universo, que a Vossa graça chegou até nós.

O Vosso Espírito Santo sopra onde quer, sem que eu lhe possa impor a minha vontade; o lugar da sua presença e ação não depende da vontade do homem. É necessário que eles se dirijam ao lugar preciso onde Ele decidiu estar presente para eles pela sua graça.

Eis a razão porque a Vossa salvação está ligada à Igreja visível, e a Vossa graça nos chega por meio de sinais sensíveis²⁴³.

Os Testamentos confessam Deus como Criador do mundo e apresentam a criação como obra do "querer" de Deus, da vontade do Pai. Mas a ação de Deus não se resume a um monólogo que Deus conduza por si só. Ao contrário, a ação de Deus implica uma relação, implica "um diálogo longo e dramático entre Deus e a sua criatura, pelo qual Deus confere ao homem o poder de responder à sua Palavra, com a liberdade que é dom que incessantemente nos abastece"²⁴⁴. Por isso, na boa expressão de Rahner,

a História não é um mero teatro no qual Deus se coloca no palco onde as suas criaturas vão desempenhar papeis previamente determinados. Diferentemente, o homem é co-autor deste drama que é a um só tempo divino e humano e que tem seu desenrolar na história²⁴⁵.

Decorre desse arrazoado que a História tem a seriedade de uma decisão eterna, de uma decisão absoluta que não pode ser relativizada pela ideia – ao mesmo tempo falsa e verdadeira – de que tudo brota da vontade de Deus, a quem nada é capaz de resistir. E o cristão sabe que o poder de dar uma resposta a Deus está condicionado à última palavra que é sempre a de

²⁴³ RAHNER, *Apelos*, p. 101-102.

²⁴⁴ RAHNER, *Theos in the New Testament*, p. 111.

²⁴⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 111.

Deus, porque o homem não tem poder para sobrepor-se ao último agir de Deus que é amar criando.

1.2 – Ao per-dão indulgente do Filho

Perceber o homem como o evento da autocomunicação de Deus - que é livre, que é absoluto e sempre per-doante -, implica aceitar que a concepção de Redenção não pode ser apartada da concepção de Deus, já que Redentor é o per-doante, o indulgente, aquele que está sempre pronto a perdoar.

Já vimos o alerta de Rahner de que a experiência de Deus implica na experiência da transcendência, e que esta experiência se faz em primeiro lugar e originariamente na vida e na liberdade cotidiana, o que implica na inevitabilidade da experiência cotidiana de Deus, embora, na correria das nossas rotinas, nem notamos a experiência, que passa despercebida.

Por isso é tão importante que o homem que reflita, descubra em si, pela reflexão, essa experiência de Deus, de modo a que perceba como chegar à compreensão do que propriamente se entende ao falar de Deus. Não basta discursar sobre o Redentor, ao homem é imprescindível a experiência de "redenção".

1.2.1 – A autocomunicação histórica de Deus, em seu Filho

Rahner, sempre preocupado com o fato de lidarmos com ideias abstratas, expressa que a experiência da autocomunicação de Deus a todos e a cada um de nós se dá ao mesmo tempo, de maneira histórica com o evento Jesus Cristo, ou existencial com o Espírito Santo.

Isto reforça o entendimento de que a autocomunicação de Deus é um processo que acompanha a história da vida da gente, que é o que chamamos de história da salvação e revelação, onde se dá, histórica e progressivamente, a experiência da autocomunicação de Deus na graça, fundamento permanente da nossa história, ao menos como oferta.

1.2.2 – A liberdade que peca

O homem tem consciência de que a liberdade não é uma faculdade neutra - que a pessoa *use* como um colar -, todos nós sabemos que, ao contrário, a liberdade é a propriedade

que nós experimentamos como a realidade pela qual cada um de nós não só é responsável, mas também *deve* ser responsabilizado²⁴⁶.

A consequência imediata que todos nós percebemos é que os atos de qualquer pessoa podem redundar em uma decisão má, por isso, há momentos na vida em que toda pessoa se percebe pecadora. Em meio à decepção de se admitir pecador, o cristão deve admitir, também, que não é o único pecador em toda a humanidade²⁴⁷.

Assim, a pessoa que fez essa experiência de culpa subjetiva não deve cair na armadilha de que somente ela deu causa a algo ruim ao mundo, ninguém pode se sentir a palmatória do mundo! Isto seria extremamente grave porque as consequências de nossos atos livres são eternas, não podemos rebobinar a história de nossos erros e acertos como num vídeo de nossas vidas, recomeçando *ab initio*.

Assim é que a vida ensina que cada ato livre nosso é eterno. Podemos remediar seus efeitos, apagá-los, nunca. As marcas, nós as carregamos, aliás, como Jesus Cristo mostrou e Tomé constatou²⁴⁸.

Essa análise quer mostrar que o homem não é uma ilha, cuja natureza já não esteja co-determinada, ou seja, contaminada, pela culpa de outros. Por isso, mesmo uma boa ação, como a doação de uma casa para abrigar um asilo, pode ter surgido da manifestação de seu contrário, pode ter surgido de interesses tributários, ou de fins eleitoreiros menores, numa cadeia infinita de possibilidades, porque a concretude da realização do ato de liberdade é também co-determinada pela culpa.

Essa co-determinação da liberdade humana pela culpa não é individual, é de toda sociedade, e se arrasta numa corrente contaminadora que perpassa o tempo, não só avançando rumo ao futuro, mas inserida, também, desde a origem, na história, o que implica em que reconheçamos um “pecado original”²⁴⁹.

Rahner recorda que se, na essência, pecado é o exercício da liberdade transcendental que diz “não” a Deus, então ele é possível como o primeiro ato do homem como homem,

²⁴⁶ RAHNER, CFF, p. 53.

²⁴⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 135.

²⁴⁸ Jo 20, 27-28. Em seguida, disse a Tomé: aproxima o teu dedo aqui e olha as minhas mãos; aproxima a tua mão e mete-a no meu lado, deixa de ser incrédulo e torna-te um homem de fé. “Tomé lhe respondeu”: Meu Senhor e meu Deus!

²⁴⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 137.

como um ser transcendente ou, do contrário, sem a liberdade transcendental, sequer podemos chamá-lo de homem.

O alerta para a nossa existência cristã é que jamais saberemos se o que é objetivamente culposos em nossa ação é um “não” contra Deus, porque podemos estar diante de uma situação imposta, que se apresenta como uma necessidade que manipula a liberdade, mas que pode ter sido em essência um “sim” dito a Deus.

Por isso, nunca saberemos se somos ou não pecadores, embora tenhamos certeza de que podemos vir a ser. Numa linguagem bíblica, resulta na sabedoria evangélica do “não julgueis!”²⁵⁰.

1.2.3 – O Libertador perdoante

Como a possibilidade de pecar acompanha a vida inteira do homem, a ameaça que o sujeito livre representa para si mesmo é permanente e jamais superável²⁵¹, o que deve servir não como desestímulo, mas, ao contrário, deve permitir recordar, em cada novo amanhecer que

este homem cristão, que experimenta o esforço da aspiração moral, está sempre consciente de ser aquele que falha, aquele que fica atrás com referência à sua própria obrigação, à sua própria responsabilidade e inclusive às suas próprias possibilidades reais.

E, em consequência, ele é aquele que se sabe sempre envolvido pelo amor de Deus, e ao mesmo tempo tem sempre consciência de ser pecador.

E neste sentido é uma vez mais aquele que se realiza através da história da sua existência.

Sai sempre de sua própria falha e se volta para o que lhe está adiante. Na incompreensibilidade de sua liberdade cheia de trevas e escuridão, sabe-se continuamente envolvido pela graça de Deus e que sempre deve refugiar-se nesta graça.

É sempre aquele que não faz cálculos perante Deus, mas, pelo contrário, entrega a Deus e à sua graça todo cálculo, todo esforço moral, toda provação moral que se lhe imponha, uma vez mais sem a pretensão de fazer contas exatas perante Deus.

Crê, espera ser santificado pelo Espírito Santo de Deus, e reza, como o diz o Concílio de Cartago, não só por espírito de humildade, mas em toda verdade:

²⁵⁰ Ver em Rm 14, 13.

²⁵¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 131.

“Perdoai-nos as nossas ofensas”²⁵².

Com este pano de fundo, vamos observar Rahner apontando em sua célebre oração das Sete últimas palavras de nosso Senhor Jesus Cristo o perdão:

- 1^a) Pai, **perdoa-lhes**, porque não sabem o que fazem... (Lc 23, 34)
- 2^a) Em verdade eu te digo, hoje, **estarás comigo no paraíso**. (Lc 23, 43)
- 3^a) ... Mulher, eis aí o teu filho. Filho, eis a sua mãe. (Jo 19, 26)
- 4^a) Eli, Eli, lemá sabactáni. Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste? (Mt 27, 46)
- 5^a) ... Tenho sede. (Jo 19, 28)
- 6^a) Tudo está consumado. (Jo 19, 30)
- 7^a) Pai, em tuas mãos eu entrego o meu espírito. (Lc 23, 46)

Quem não fez uma experiência dolorida de perdão, não fez uma experiência de Deus.

A frase, além de lugar comum é verdadeira. Rahner, ao rezar esta oração das sete últimas palavras de Cristo se coloca humanamente estarecido, diante da dor de Seu Senhor. E mais lindamente, ainda, ele acentua, no poder de perdoar do Filho, o que ele, Rahner, não sabia: *De fato eu sabia. E sabia perfeitamente. Mas do Seu amor eu não sabia.*

Vejamos as duas primeiras, das sete últimas palavras proferidas pelo Senhor, na cruz:

Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem... (Lc 23, 34)

Você está pendurado na cruz. Você se pregou nela. Você não vai mais descer desse madeiro que O sustenta entre o céu e a terra. As feridas do Seu corpo doem e a coroa de espinhos é um tormento na Sua cabeça. O Seu Sangue corre pelos olhos. As feridas nas Suas mãos e nos Seus pés queimam e os Seus membros são perfurados com ferro em brasa. E Sua alma é um mar de dor, angústia e desesperança. Os que Lhe aprontaram isso continuam lá, ao pé da cruz. Eles não se afastam nem para O deixar morrer a sós. Eles rondam. Eles dão risadas. Eles acham que estavam certos e que o estado em que Você se encontra é a prova cabal de que o que Lhe fizeram aplacou a justiça divina: prestaram a Deus um serviço do qual devem se orgulhar. Dão gargalhadas. Debocham. Blasfemam. Diante de tanta maldade, o desespero abate Você, num sentimento mais terrível do que toda a dor no Seu corpo. Será que há homens capazes de tamanha maldade? Será que Você tem qualquer coisa em comum com esse tipo de homens? Como pode um homem torturar

²⁵² RAHNER, *op. cit.*, p. 475 e cf. Concílio de Cartago, 8, DH 230, 87: “[...] Quem afirmar que as palavras da oração do Senhor, quando dizemos “Perdoai-nos as nossas dívidas” (Mt 6, 12), são pronunciadas pelos santos no sentido da humildade, não da verdade, seja anátema. Pois quem poderia suportar um orante que mente, não aos homens, mas a Deus mesmo, quando com os lábios diz que quer ser perdoado, mas, com o coração, que não tem dívidas a lhe serem perdoadas?”

um outro até a morte desse jeito? Torturá-lo até a morte com mentiras, maldades, traições, hipocrisias, maledicências e, ainda, manter a aparência de justiça, um ar de inocência, a pose de juiz imparcial? Como pode Deus deixar que isso aconteça no Seu mundo? Como pode o diabo, entre gargalhadas de deboche, caminhar pelo mundo de Deus com tanto prazer e certeza de vitória?

Oh, Deus, numa situação dessas os nossos corações teriam sido esmagados com tão terrível desespero. Teríamos fugido não somente do diabo, mas também de Deus. Teríamos gritado e desesperadamente arrancado os pregos com nossas mãos de modo que pudéssemos mais uma vez cerrar os punhos num gesto de ódio.

Mas Você disse: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem.”

Você é realmente um mistério, Oh, Jesus. Onde em toda a Sua alma torturada e atormentada Você pôde encaixar palavras como essas? Você é um mistério. Você ama os Seus inimigos. Você os recomenda ao Seu Pai. Você reza por eles. E, meu Senhor, se não fosse blasfemar, eu diria, Você os perdoa com a mais implausível desculpa que pode haver: eles não sabiam o que estavam fazendo. De fato eles sabiam. Mas não queriam saber ! E o que uma pessoa não quer saber ela sabe apesar de si mesma, sabe no mais profundo, no mais escondido cantinho de seu coração. Mas as pessoas detestam esse conhecimento e por isso se recusam a deixá-lo emergir à luz de suas consciências. E Você diz: eles não sabiam o que estavam fazendo. *Mas uma coisa eles, de fato, não sabiam: do Seu amor por eles. Só o homem que O ama pode saber do Seu amor por ele. Porque é apenas pelo homem que dá amor que desponta a compreensão do Amor que ele recebeu.*

Diga também pelos meus pecados essas palavras misericordiosas do Seu amor sem limites. Diga ao Pai também por mim: perdoa-lhe, porque ele não sabia o que estava fazendo. De fato eu sabia. E sabia perfeitamente. Mas do Seu amor eu não sabia.

Deixe-me também recordar a Sua primeira palavra na cruz, quando eu impensadamente mencionei no Pai Nosso que eu perdoou a quem me tem ofendido. *Oh, meu Deus suspenso na cruz, se alguém realmente me ofendeu, eu não estou certo de que o perdoaria. E por isso eu preciso da Sua força para perdoar e esquecer com todo o meu coração aqueles que, no meu orgulho e egoísmo, eu considero inimigos.*

Em verdade eu te digo, hoje, estarás comigo no paraíso. (Lc 23, 43)

Você está agora na agonia da morte, Seu coração está repleto de angústia e, ainda assim, Você tem um lugar no Seu coração para a dor do próximo. Você está à beira da morte, e ainda assim Você se preocupa com um criminoso agonizante, que confessa que a angústia infernal de sua morte é mera punição por sua vida de maldades. Você vê a Sua mãe de pé, mas Você se dirige primeiro ao filho pródigo. Uma sensação de que Deus O abandonou Lhe oprime, mas Você fala de paraíso.

Os Seus olhos estão cada vez mais escuros na noite da morte, mas eles ainda vêm a luz da eternidade. Na morte, a única preocupação do homem é consigo, aí o homem está totalmente só, totalmente entregue a si. *Mas a Sua preocupação é com as almas que vão entrar no Seu Reino com Você. Sua misericórdia é Seu coração ! Coração forte e corajoso.*

Um criminoso pede que Você se lembre dele. E você lhe promete o paraíso. Será que alguma coisa vai ser diferente depois que Você morrer? Será que uma vida de pecado e vícios se transformará nessa rapidez ao Você se aproximar? Quando Você disser palavras que transformem uma vida, será que mesmo os piores pecados e fraquezas serão transformados pela graça e nada mais haverá para afastar um criminoso do Santo Deus?

Certamente nós também admitiríamos um pouco de boa vontade com um ladrão como ele. Mas as maldades, os vícios, a brutalidade, a corrupção e a mesquinha, tudo isso não desaparece diante de um pouco de boa vontade e de arrependimento por alguém crucificado. Um homem assim não entra no céu tão rapidamente quanto um penitente ou alguém que se tenha purificado por um longo período, alguém como os santos que tiveram que santificar seus corpos e almas para se fazerem dignos do Deus trino. *Mas Você pronuncia a toda-poderosa palavra da Sua graça e ela vai direta ao coração desse ladrão. Ela transforma o fogo infernal de sua agonia mortal em chama purificadora do amor divino. Este divino amor transfigura num piscar tudo o que resta do trabalho do Pai, e consome todo o mal e a culpa que impede Deus de entrar neste coração.*

Você também vai me conceder a graça de nunca perder a coragem de ser suficientemente ousado para pedir e esperar qualquer coisa de Sua bondade? A coragem de pedir mesmo que eu fosse o mais condenável dos criminosos: “Oh, Senhor, lembre-se de mim quando Você entrar no Seu Reino.”

Oh, Senhor, permita que a Sua cruz esteja preparada no meu leito de morte. E permita que Seus lábios digam também para mim: Em verdade eu lhe digo, hoje, você estará comigo no paraíso.” Apenas esta palavra e eu me tornaria merecedor do Reino de Seu Pai, eu me tornaria plenamente perdoado e santificado pelo poder purificador de uma morte em Você e com Você²⁵³.

1.2.4 – As noções de pecado e autocomunicação de Deus, na hierarquia das verdades

E aqui se encaixa um ponto importante, que foi tratado no Concílio Vaticano II: a questão da hierarquia das verdades. Para Rahner, o teólogo cristão deve considerar secundário o tema do homem como pecador - e como perdoante da culpa por graça -, em comparação ao tema da autocomunicação de Deus.

²⁵³ RAHNER, *Watch and Pray with Me*, sob o pseudônimo Anselm Trescher. Tradução da doutoranda, Revista Itaici, 60, jun 2005, p. 91-99.

O ponto que Rahner defende é que a autocomunicação de Deus não acontece por meio do perdão. Para ele, a nossa experiência de pecador é uma experiência desesperadora, na medida em que dela temos consciência. Ocorre que, para um teólogo católico, a promessa do ser de Deus à humanidade já existe como pura graça, anterior ao pecado.

Ele esclarece que não podemos pensar o pecado fora do campo do amor de Deus, porque corremos o risco de confundir o resultado da criaturidade humana - em toda a sua inocente estupidez, fraqueza e dominação de seus instintos - com o pecado real pelo qual uma verdadeira conta deverá ser prestada diante do trono de justiça de Deus.

Nítida a influência não apenas Paulina²⁵⁴, mas também de toda a premissa da Primeira Semana dos EE. É como na boa palavra de Ulpiano Vázquez:

A solidão do pecador está vencida com a presença de Jesus Cristo. E o pecador se torna alguém que confia, apesar de seus pecados, que Deus o está chamando.
 Este chamado de Deus nos faz humanos.
 A humanidade nasce das mãos do Cristo.
 Ele é a fonte do humano!
 Na "antropologia" de santo Inácio, ser chamado é fundamental. Nosso nome está na boca de Deus.
 Inácio chama o Pai Nosso e pede que venha a nós o vosso Reino.
 O bonito e o tremendo é que Deus não quer que o seu Reino aconteça sem nós.
 Daí que tem algo nesta vida que é para mim.
 Se eu não realizar, ficará sempre sem ser feito.
 Jesus Cristo veio para nos ensinar que a vida é o dom em que Deus se entrega a si mesmo a nós, por nós, em nós.
 Esta a autocomunicação de Deus, que é amor²⁵⁵.

Para Rahner trata-se de tentar dizer algo sobre a experiência de acolhimento que alguém faz desta realidade de Deus, por mais "subjéctiva" que seja. Para os seres humanos trata-se de estar sempre atento ao acolhedor e indulgente amor de Deus, e menos sufocado diante dos erros que todos estamos sempre sujeitos a praticar.

1.3 – Ao dom do Espírito Santo

A pessoa humana não é um ser que viva absurdamente.

²⁵⁴ Nota da doutoranda: Deus como Pai de todas as misericórdias e Deus de toda consolação, mas também de toda a premissa da Primeira Semana dos EE.

²⁵⁵ VÁZQUEZ MORO, Curso de Capacitação Permanente, 1ª Semana dos EE, em Itaici (SP).

Ela ama ... tem esperança, e Deus, o santo mistério, lhe é infinitamente receptivo e acolhedor²⁵⁶.

Rahner nomeia esta "receptividade acolhedora" da parte de Deus como a experiência de Deus, mas também como a experiência do dom, como a experiência da graça (gratuidade) e como a experiência do Espírito Santo. É bom recordar o "fato histórico" de que seu pensamento teológico fluiu da prática dos Exercícios Espirituais de santo Inácio, ou seja, tenha fluído da efetiva operação do Espírito Santo de Deus.

Tomamos, com Rahner e a tradição da Igreja, a estrutura do "Símbolo dos Apóstolos" para conjugar as verdades da fé cristã, reunindo os principais enunciados da *fides quæ*²⁵⁷ e, proclamarmos o terceiro artigo do Símbolo Niceno-Constantinopolitano:

Creio no Espírito Santo,
 Senhor que dá a vida,
 E procede do Pai [e do Filho];
 E com o Pai e o Filho é adorado e glorificado;
 Ele que falou pelos profetas.
 Creio na Igreja,
 una, santa, católica e apostólica.
 Professo um só batismo para remissão dos pecados.
 E espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo que há de vir.
 Amém.

Para trazer a síntese do Símbolo para a nossa vivência, temos que partir do salto subjetivo da fé que nos faz crer no Espírito Santo de Deus. O Espírito que desce ao mundo, não para conosco habitá-lo, mas, para nos tornar por ele inabitado, de modo divinizante, porque exige de nós uma resposta, uma ação de nossa parte. Isto, resumido nas palavras do grande jesuíta Benjamin Gonzalez Buelta:

o tempo da experiência do Antigo Testamento, em que os homens caminhavam na certeza na proximidade de um Deus que os assegurava "vou contigo", foi superado pelo evento Jesus Cristo que toma a dianteira e diz ao homem: "vem comigo".
 Agora, o Espírito de Deus, ao inabitá-lo, diz: "vou em ti"²⁵⁸.

Portanto, recebemos do Senhor Jesus o seu Espírito, e o portamos no tempo como uma marca, um selo, como a tatuagem permanentemente a nos recordar na história que somos

²⁵⁶ KRAUSS, *ibid*, p. 4.

²⁵⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 24-531.

²⁵⁸ GONÇALVEZ BUELTA, na pregação de retiro em Itaiçi, no ano de 2008.

templo do Espírito de Deus que é Deus e que nos anima à ação que corresponda a uma atuação no sentido do desejo de Deus para a minha vida, ao ponto de eu dar um salto e dizer: “lá vou eu!”²⁵⁹.

1.3.1 – A autocomunicação existencial de Deus, por seu Espírito Santo

O Espírito Santo, que desce ao mundo de modo divinizante, é a “causa santificadora” do espírito, de onde advém a consciência de que somos portadores do Espírito que, ao emanar a sua própria luz penetra o mundo, através dos meus olhos, a fim de que eu – e não Ele – possa ser como um refletor a iluminar o caminho que, de outra forma, na escuridão, seria invisível a mim e ao mundo.

E é exatamente porque porto esta luz do Espírito, que eu mesma vejo. E ao ver, posso reagir “ao que vejo” na fé. Este caminho iluminado pelo Espírito Santo possibilita um discernimento pessoal que “marca” o cristão como um exercício permanente de purificação, como um processo permanente do que chamamos conversão cristã²⁶⁰.

Rahner estrutura sua concepção do Espírito Santo a partir da Escritura que fala em conversão - *metanoia* (Mt 3, 2; Mc 1, 15, Lc 5,32) -, na decisão de seguir o Cristo, com o “sim” ao Seu discipulado. Contudo, ele ressalta o “envolvimento” trinitário, que se per-faz ou se aperfeiçoa na unidade do Espírito Santo.

A *pistis* ou qualquer outro nome usado no Novo Testamento para esta experiência de retornar e nascer de novo, [...] pressupõe igualmente que a vida do homem inabitado pelo *pneuma* é capaz de crescer e de progredir [...] porque o seguimento do mandamento de Cristo nos torna mais perfeitos, embora haja uma total ausência de definição para classificar os estágios dessa progressão. Segundo são Paulo, a progressão cristã tem uma orientação predominante em direção ao conhecimento: o homem perfeito se distingue do homem menos perfeito por sua maior *sophia* e *gnosis* (1 Cor e Hb), o que não tem qualquer semelhança com algo meramente racional e intelectualista. O maior conhecimento é um dom tornado efetivo pelo Espírito Santo²⁶¹.

Devemos reconhecer o desafio que é falar objetivamente sobre o Espírito Santo o que, subjetivamente, é menos difícil na oração que relata a “experiência do Espírito”. É como o ser

²⁵⁹ VÁZQUEZ MORO, Curso de Capacitação Permanente, 1ª Semana dos EE, em Itaici (SP).

²⁶⁰ LINHARES, *A liberdade como misterioso evento salvífico da autocomunicação de Deus*, p. 135.

²⁶¹ RAHNER, *Reflections on the problem of the gradual ascent to Christian perfection*, p. 5.

humano experimenta o que sente em sua vida rotineira que encontramos a oração de Rahner ao Espírito Santo de Deus²⁶².

Dai-nos o conhecimento.

E permaneça na nossa vida cotidiana, para que, quando procurarmos por vós nesta nossa longa espera – O Espírito da serenidade, paz, confiança, liberdade e clareza simples – seja o vosso Espírito, e todo o espírito de inquietação e medo, de estreiteza, e de pesada depressão seja ou o nosso próprio espírito ou o do abismo escuro²⁶³.

Aqui também cabe um registro da força de Inácio que ensina por seus EE (32) o discernimento constante em nossa vida, para que não tomemos o que é obra do nosso próprio espírito pelo que efetivamente é da vontade de Deus para as nossas vidas. Isto Inácio coloca nos pressupostos do (1) Exame Geral de consciência, onde ele alerta:

(2) Pressupondo que há em mim três pensamentos. A saber:

- o meu próprio, que provém simplesmente de minha liberdade e querer;

(3) e outros dois, que vêm de fora: um proveniente do bom espírito e outro do mau²⁶⁴.

Mas Rahner não foca a sua atenção apenas no existencial inaciano. Ele parte deste fundamento e busca explicitá-lo num discurso teológico, em que a oração cristã se une à doutrina Sistemática da Trindade. Ele nos ajuda a entender este elo que a teologia sistemática nos fornece:

“Sistemático” significa aqui algo de muito simples: Depois que se *ouviu*, tomando-se por medida [...] o que dizem a Escritura, a história dos dogmas e o magistério eclesiástico sobre a Trindade, pretende-se tornar a *dizer* resumidamente o que se ouviu.

As duas coisas não são o mesmo.

É absolutamente impossível ouvir uniformemente e ter por igualmente importante tudo o que se diz: quem ouve forçosamente deixa de ouvir certas coisas.

É por isso que dizer o que se *ouve* e *dizer* o que se ouviu e guardou não é o mesmo.

Por isso, neste lugar deixaremos de dizer muitas coisas que se ouviram – ou poderiam ter sido ouvidas. [...] ²⁶⁵.

²⁶² RAHNER, *Experience of the Holy Spirit*, p.190.

²⁶³ RAHNER, *Everyday Faith*, p. 96.

²⁶⁴ EE, nº 32.

²⁶⁵ RAHNER, MSII/1, *O Deus trino*, p. 330.

Em *O Deus trino, fundamento transcendente da história da salvação*, Rahner reconhece que

era absolutamente impossível expor a doutrina “sistemática” da Trindade a não ser de modo muito a-sistemático²⁶⁶.

Ele reconhece o procedimento a-sistemático como legítimo, de um lado,

- porque muitas questões de conceituação escolástica são de pouca utilidade querigmática, e, por outro lado,
- porque é isto o que decorre justamente de seu axioma fundamental – a cristologia e a doutrina da graça, a rigor são a doutrina da Trindade, os dois capítulos dessa doutrina sobre as duas processões, respectivamente missões divinas (aspecto imanente e econômico).

Isto é o tão discutido aforisma rahneriano:

Com essa afirmação da dupla autocomunicação de Deus ao mundo, a saber, as duas missões histórico-salvíficas – a existencial no Espírito (Santo) e a histórica no Logos (Filho) – e levando em conta que já falamos do mistério inabrangível de Deus enquanto permanentemente tal (Pai), está dada de imediato a Trindade econômico-salvífica e com isso, também, já, a imanente, porque se não existisse essa, não haveria nenhuma real e verdadeira autocomunicação de Deus²⁶⁷.

Rahner conclui que o exposto é mera antecipação da cristologia e da pneumatologia (doutrina da graça), onde cristologia e pneumatologia se tocam de forma a constituir “o” ponto que une e caracteriza o evento salvífico fundante de nossa fé: a autocomunicação de Deus.

“Mas a primeira coisa que devemos fazer é simplesmente dar ouvidos ao que a Escritura nos diz sobre o Espírito Santo. “Isto” aceito, crido, vivido, abraçado, e amado na profundidade de um ser – “isto” é o Espírito Santo !”²⁶⁸.

²⁶⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 331.

²⁶⁷ RAHNER, CFF, p. 23.

²⁶⁸ RAHNER; *The Holy Spirit as the fruit of Redemption*. Apud LEHMANN; RAFFELT (ed.). *KR: the Content of Faith*, p. 355.

Para Rahner, o Espírito nos encontra tal qual ele é, já que em todos os eventos de nossa vida, a nossa verdade, a nossa vida sobrenatural, se resume na comunicação do Espírito divino, o que ele resume com a velocidade de um raio, no sacramento do batismo.

O que alguém pode afirmar do conjunto da essência, glória e fim do cristão resume-se a dizer que quando o cristão recebeu o Espírito do Pai foi encharcado pela vida divina.

“Isto” explica todo o resto!²⁶⁹.

Aqui mostramos como Rahner uniu o tema da oração ao que professamos na fé e como o tematizamos na teologia sistemática, em vista da participação do Espírito Santo na vida interior e nas demais instâncias da vida cristã, como, por exemplo, quando professo um só batismo para remissão dos pecados.

Consola-me a Vossa maneira de me manifestar a Vossa bondade onipotente, a Vossa maneira de Vos tornardes presente na minha vida, por meio de sinais exteriores, tais como a água do Batismo, a fórmula da absolvição, o pão eucarístico.

Pela minha parte, não tenho qualquer desejo de uma religião completamente interior, de uma religião puramente humana que nos colocaria em face de nós próprios, na presença das nossas limitações, da nossa indigência, em lugar de nos entregar à Vossa palavra livre, bem mais reveladora a Vosso respeito do que as tênues páginas escritas pela Vossa mão na criação²⁷⁰.

1.3.2 – A Páscoa unida a Pentecostes revelam Jesus Cristo e seu Espírito Santo

Já mencionamos na Primeira Parte desta tese as dificuldades que a secularização da cultura impôs para a fé cristã. E, com esse pano de fundo, o Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade, é a que mais se ressentiu dos efeitos epocais quando se pretende estabelecer uma concepção atual do Espírito de Deus que “desceu” ao mundo para visibilizar e viabilizar a “subida” do homem em seu caminho a Deus, o que já aponta a importância que Rahner dará a Pentecostes.

Reconhecer o Espírito Santo, em nossa vivência, é um dos maiores desafios dados ao cristão. Assim, vamos tomar de Rahner, um auxílio, na relação que une Páscoa e Pentecostes.

²⁶⁹ LEHMANN; RAFFELT (ed.). *op. cit.*, p. 356.

²⁷⁰ RAHNER, *Apelos*, p. 102.

Para Rahner, nós devemos nos aproximar das Escrituras com a “cabeça aberta” e meditar Pentecostes como o Espírito que (m)ora em nós, de um modo muito profundo para a nossa tematização. Ele diz que “estas e outras maravilhosas e sublimes leituras (escriturísticas) que podemos encontrar reunidas numa meditação sobre Pentecostes oferecem um auxílio corajoso à nossa fé e à nossa reflexão”²⁷¹. Mas adverte que:

já que as Escrituras não fazem apenas uma doutrinação sobre o Espírito que é nos dado, mas ao mesmo tempo apelam à nossa própria experiência do Espírito, podemos corretamente perguntar “quando e como” tal experiência ocorre em nós²⁷².

Então, seguindo o método de Rahner, para “dizer” o que “ouvimos” no terceiro artigo do Credo, tomamos as Escrituras, por ser impossível alcançar Cristo e seu Espírito sem a Páscoa unida a Pentecostes, como revelação de nossa experiência salvífica de origem.

De início, é preciso reconhecer que todas as solenidades que celebramos no ano litúrgico – Natal, Páscoa e Pentecostes – são tão proximamente interconectadas que apenas representam o desenvolvimento temporal de um e mesmo evento salvífico, a estrutura temporal de uma única ação de Deus, desenvolvida na história e na humanidade²⁷³.

Rahner aponta que esta ação - una e indivisível - de Deus é a aceitação definitiva da humanidade na encarnação do Logos que, ao assumir a “natureza” humana, assumiu também a “historicidade” humana de modo tal que esta assunção somente foi completada com a sua consumação na morte de Jesus Cristo.

O singular e a novidade do evento histórico que assumiu a natureza e a história humana é a sua “finalidade” definitiva. Sempre e em todo lugar, onde a história humana se desenrola, ocorre um diálogo de salvação ou de perdição entre Deus e o homem. Por consequência, sempre e em qualquer lugar, a presença do Espírito se faz presente para nos julgar e para nos enriquecer com a graça²⁷⁴.

Duelando com a ideia de tempo, Rahner diz que este singular diálogo, que ocorreu continuamente por toda a história da humanidade, estava “aberto” até a encarnação do Logos.

²⁷¹ RAHNER, *Experience of the Holy Spirit*, p. 190.

²⁷² RAHNER, *op. cit.*, p. 190.

²⁷³ RAHNER, *The Spirit that is over All Live, Apud LEHMANN; RAFFELT (ed.). op. cit.*, p. 359.

²⁷⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 359.

Antes da encarnação do Logos nenhuma palavra de Deus havia entrado na história do mundo como um evento, nenhuma palavra de Deus se impunha final e definitivamente, nenhuma palavra na qual Deus destinasse a si mesmo definitiva e irrevogavelmente ao mundo, nenhuma palavra que o expressasse definitiva e exaustivamente, nenhuma palavra que revelasse o último plano de Deus, nenhuma palavra que trouxesse o significado do real clímax no drama da história do mundo, nenhuma palavra que levasse esse drama ao seu fim trazia o seu esclarecimento final²⁷⁵.

Este diálogo "aberto" se arrastou do início da história da humanidade até a chegada do Cristo, e ainda não se encerrou porque a última palavra ainda não foi dita, porque a história foi capaz de desenvolver-se em duas direções (bem e mal).

Por isso, quando dizemos que em Pentecostes o Espírito Santo desceu sobre toda carne, é fundamental perceber que estamos nos referindo ao Espírito escatológico, o Espírito como dom irrevogável, ou seja, desceu para estar para sempre presente.

"Este" é o Espírito da eterna predestinação do mundo como um todo à vida e à vitória, o Espírito invencível que foi implantado no mundo e em sua história, e está indissolivelmente unido a ele²⁷⁶.

Para Rahner é "porque" houve a Páscoa - morte e ressurreição -, que houve Pentecostes, que, assim, é o evento para o qual culminam todos os eventos da Páscoa, na busca de plenitude. Sobre este ponto de entrelaçamento da Páscoa e de Pentecostes Rahner insiste em diversas de suas publicações, afirmando sempre que em Pentecostes foi revelado que "este" Espírito é o Espírito de Cristo que, em sua emanção e em seu trabalho no mundo, partilha da "finalidade" de Cristo em si; é o Espírito do Cristo crucificado e ressuscitado e, por conseguinte, o Espírito que não desaparecerá do mundo e da comunidade de Cristo.

Para os homens, Pentecostes é a revelação de que o Espírito é o Espírito do Cristo ressuscitado, que fora prometido ao mundo. Por isso, Pentecostes é a solenidade da descida definitiva do Espírito Santo, na celebração do Batismo no Espírito.

Pentecostes verdadeiro não é uma visita esporádica do Espírito, um êxtase místico momentâneo. Pentecostes é a manifestação vital de que o Espírito jamais se retirará do mundo até o final dos tempos²⁷⁷.

²⁷⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 359.

²⁷⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 360.

²⁷⁷ LEHMANN; RAFFELT (ed.). *op. cit.*, p. 362.

Para a doutoranda, este subcapítulo em que meditamos com Rahner a Páscoa enlaçada a Pentecostes é, antes de mais nada, uma lição da metodologia orante de Karl Rahner. Esta lição integra a tese, posto que, inaciano desde jovem, esta foi a melhor oportunidade da tese de expor Rahner diante das Escrituras.

1.3.3 – A compreensão do Sacramento da Confirmação como Batismo no Espírito

Na nossa Igreja, o Sacramento da Crisma ou Confirmação é geralmente recebido em tenra idade, o que não deixa uma memória duradoura da Confirmação para o cristão. Mas, Rahner argumenta que se recebêssemos a Confirmação adultos, isso, por si, não tornaria claro para o cristão a grande importância desse evento, que é o “Sacramento do Espírito”.

Na sequência, Rahner comenta que isto vem mudando, porque nos movimentos de renovação carismática, que estão dentro e fora do cristianismo católico, observa-se que há um desejo de experiência do Espírito e de seu poder.

Os longos cultos religiosos carismáticos acontecem em comunidades em que os pregadores acreditam que eles experimentam a presença norteadora do Espírito – até ao ponto em que eles pensam haver recebido o dom de falar em línguas. Em tais momentos da oração muitos outros experimentam o que chamam de “Batismo no Espírito”, uma ocorrência excepcional, na qual eles acreditam estar possuídos pelos dons do Espírito de Deus²⁷⁸.

Quanto a isso, Rahner se apressa a dizer que nem a mais reservada e conservadora teologia ou psicologia precisam rejeitar imeditamente a totalidade dessas experiências entusiásticas ou mesmo observá-las com um ceticismo universal. E dá as razões:

Embora o homem, que ainda está peregrinando no tempo e na história, jamais possa se dizer pleno, ou pensar que recebeu a promessa absoluta e definitiva do Espírito, que a teologia tradicional chama de Confirmação na Graça, não há necessidade de disputar o fato de que podem haver experiências da graça, fortalecedoras de pessoas que passam por transformações radicais em suas vidas, dada a homens e mulheres, e os fazendo sentir por longo tempo a marca, o carimbo da vida e da virtude cristã. Se pusermos tudo isso junto, podemos chamar de “Batismo no Espírito”²⁷⁹.

²⁷⁸ RAHNER, *A new Baptism in the Spirit*, p. 6.

²⁷⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 6-7.

E Rahner coloca a questão que nos ronda: Porque não olhar para frente, para uma nova e revitalizada compreensão da Confirmação, o sacramento do Espírito, na base dessas experiências que estão surgindo por todo lado na Igreja de hoje?

Há pessoas que pensam - erradamente - que os efeitos da graça e o trabalho do Espírito estão para além da experiência pessoal. Estas pessoas dissolvem a experiência religiosa por conta de uma psicologia racionalística, considerando que a vida do Espírito, da graça e a justificação acontecem de modo a priori e doutrinal. Este grupo de pessoas é da opinião de que não existe relação entre o Sacramento do Espírito e o sentido dogmático e a experiência do Batismo no Espírito.

Nisso Rahner vê uma perda porque a Confirmação é o Sacramento da missão e do testemunho: a plenitude da tarefa que nos foi dada na Igreja e para o mundo. A dificuldade está em distinguir o Batismo da Confirmação. Batismo não é o Sacramento do mero perdão dos pecados - necessário para aceitação do indivíduo na Igreja. O Batismo é também o sacramento do renascimento, o Sacramento da comunicação do Espírito, sem o quê o perdão do pecado, o renascimento e a santificação não podem ser concebidos.

Se a distinção do Batismo e da Confirmação não fosse tão grande, nós perceberíamos uma outra dificuldade: a questão da imposição das mãos, tal como descrita no Novo Testamento – como algo similar ao “Batismo no Espírito”, uma “inspiração carismática” que não é derramada sobre todos os cristãos e, portanto, não pode pertencer aos meios institucionalizados de Salvação: os Sacramentos.

Se nós compreendermos os efeitos do Espírito como sendo operativos onde a fé, a esperança e o amor trazem uma abertura ao ser humano para a liberdade dos filhos de Deus em uma vida autêntica, aí, a imposição de mãos nos Atos dos Apóstolos pode ser sacramentalmente compreendida, enquanto o Novo Testamento coloca em alta o alívio dos explícitos e maravilhosos efeitos do Espírito comunicado²⁸⁰.

De um lado, não há dificuldade na compreensão de que o Espírito que pode ser, carismaticamente, efeito da imposição de mãos, como recordado em Atos 8 e 19, pode ser, assim, garantido a todos nós. Por outro lado, o Espírito somente opera com visível poder

²⁸⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 12-14.

carismático em alguns casos, como evidenciado nas instâncias do Testamento mencionadas e como se espera nos movimentos entusiásticos do cristianismo contemporâneo.

Rahner diz que nós devemos fazer esta distinção no Batismo.

A dificuldade não é tão grande, quando levamos em conta que para Paulo mesmo as atitudes mais comuns no serviço à comunidade são compreendidas como dons carismáticos do Espírito²⁸¹.

Mas, para Rahner, a dificuldade de distinguir e de considerá-los sacramentos diferentes persiste. Isto porque devemos compreender ambos os sacramentos como a comunicação do Espírito. Para resolver esta questão, Rahner se volta historicamente à compreensão dos sacramentos em geral, como o Concílio de Trento sublinha em seu ensinamento sobre as características que se desdobram nos sete Sacramentos:

- 1) os sacramentos individuais não possuem a mesma dignidade;
- 2) não são igualmente necessários para a salvação e, por conseguinte,
- 3) entre eles não há necessidade de se considerar em separado um do outro.

Os sacramentos foram fundados por Cristo: a Igreja, como sinal da promessa incondicional de dar o Espírito de Deus ao mundo, originada por Jesus, foi, assim, "fundada" por Ele.

Cada vez que a Igreja cumpre a sua missão dentro de uma situação individual de salvação de qualquer homem ou de qualquer mulher, sempre que a Igreja é capaz de comunicar a palavra da salvação que ela em si é, e incondicionalmente promete a um indivíduo, um sacramento é administrado, um sacramento que foi fundado por Cristo, embora não tenhamos palavras fundantes de Jesus para que um determinado sacramento possa ser historicamente provado ou possa eventualmente se reconhecido como historicamente provável²⁸².

Visto sob esse ponto de vista, não há dificuldade real em se falar dos sacramentos se considerarmos que a articulação dos sete, parte de uma palavra da graça da parte da Igreja, palavra esta que é irreversível e final. E, porque a essência da Igreja é comunicação da palavra da salvação absoluta e final, a Igreja cumpre esse compromisso dentro da história por meio da articulação dos sete sacramentos. Assim é no todo compreensível que uma palavra

²⁸¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 13.

²⁸² RAHNER, *op. cit.*, p. 15-16.

fundamental da graça que a Igreja promete ao homem no Batismo seja articulada em duas maneiras com diferentes explicitações em cada caso.

O que a Igreja expressa e inequivocamente promete ao homem na Confirmação é a comunicação do Espírito, por meio da imposição das mãos como ela já fundamentalmente prometeu a esta pessoa no Batismo.

De acordo com o ensinamento tradicional da Igreja, a Confirmação tem como efeito o fortalecimento da fé, completa a graça do Batismo e significa para o confirmado que ele tem um status permanente na Igreja.

É por esta razão que o sacramento não pode ser repetido, porque ele confere o que se chama "caráter". O Concílio Vaticano II diz: pelo sacramento da Confirmação os que crêem estão mais completamente unidos com a Igreja e providos com o poder especial do Espírito Santo.

Os confirmados na fé são, de modo estrito, obrigados a testemunhar a fé e a defendê-la como verdadeiro seguidores de Cristo em palavra e intenções. Em outras palavras o Vaticano II enfatiza o relacionamento especial entre o sacramento da Confirmação e o apostolado leigo²⁸³.

Rahner tem uma preocupação constante com as pessoas que carregam a ideia de que os sacramentos são eventos rituais cujo efeito não existe, porque, afinal, não são poucas as pessoas que não experimentam nada do tipo efeito, e a expressão de que a graça lhe teria sido garantida passa a soar vazia, ou, ao menos, como uma especulação irrelevante²⁸⁴.

Ao invés disso devemos nos perguntar: Onde nós repetidamente e em todo lugar, em nossa experiência no dia-a-dia, experimentamos a "graça"? Aquela realidade que eleva e liberta a nossa vida e que nós podemos chamar de Espírito Santo?²⁸⁵

Os sacramentos, nesses termos, podem ser compreendidos como a promessa e o cumprimento desta graça, como evento que ocorre na existência da Igreja que, nesse sentido, regula ao longo de nossas vidas quando somos alcançados pelos sacramentos. Devemos compreender os sacramentos como históricos e a incorporação da graça pela Igreja, o que nós

²⁸³ RAHNER, *op. cit.*, p. 19-20.

²⁸⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 20-21.

²⁸⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 21.

experimentamos em nossa vida diária. Mesmo que expressamente chamemos esta experiência de Espírito de graça²⁸⁶.

Rahner diz que somente agora podemos formular a difícil pergunta: onde em nossa vida está este Espírito, que por sua vida legitima o Espírito-sacramento? E ele diz que formular tal questão é também perguntar sobre aquele "Batismo no Espírito" que, enquanto algumas vezes manifesta-se a si mesmo de modo indiscreto e bizarro, vem sendo visto pelos movimentos entusiásticos do Espírito de nosso tempo como o verdadeiro significado do cristianismo. E ele pondera que:

1. quando uma única esperança nos sustenta e nos capacita a encarar corajosamente tanto as alturas entusiásticas quanto as profundas depressões de nossa existência terrena;
2. quando uma responsabilidade livremente aceita continua a ser mantida, apesar de não mais representar qualquer promessa visível de sucesso ou de utilidade;
3. quando um ser humano não apenas experimenta, mas deseja aceitar a última escolha livre de sua morte;
4. quando o momento da morte é reconhecido como o cumprimento da promessa da vida;
5. quando nós não temos mais qualquer prova do valor total das nossas ações de nossa vida; e ainda assim temos a força para vê-la como positiva perante os olhos de Deus;
6. quando as experiências fragmentadas de amor, beleza e alegria podem simplesmente ser experimentadas como uma promessa contínua de amor, beleza e alegria;
7. quando o amargor e o desapontamento de eventos de nossa vida cotidiana são levados serena e pacientemente até o último dia, sustentado por uma força cuja fonte é para sempre elusiva;
8. quando alguém ousa orar em silêncio e no escuro e sabe que está sendo ouvido, sem ser capaz de discutir ou disputar sua resposta;
9. quando alguém deliberadamente embarca em um retiro total e pode experimentar isto como uma vitória verdadeira;
10. quando a queda verdadeira pode ser chamada de erguimento;
11. quando a falta de esperança pode ser vista como um misterioso tipo de consolação (sem qualquer indulgência de conforto barato);
12. quando alguém alcança o ponto de confiar toda a sua certeza e todas as suas dúvidas ao silencioso e abrangente mistério que este alguém sabe que ama além de suas conquistas pessoais;
13. quando [...] (poderíamos continuar listando estes exemplo mas na realidade, cada um de nós é que deve observar as suas experiências de cumprimento de promessa assim como as durezas de sua vida diária)²⁸⁷.

²⁸⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 21.

²⁸⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 23-25.

O cristão sabe que esse Espírito adentrou em uma eterna aliança, uma aliança que não pode ser rompida na longa história da humanidade. E por esta razão o cristão sabe que este Espírito, espargido por sobre o mundo e por sobre toda carne é operativo em todos os lugares, este Espírito que não pode ser deportado do mundo pelo desesperado NÃO do ser humano individual, é o Espírito do Pai de Jesus, o Espírito de Jesus, um Espírito em cuja eficácia e vitória nós confiamos, em que nós reverentemente olhamos por Jesus e Sua vitória na morte e nisso nunca mais ousamos desagregar a regra do Espírito em nossa vida²⁸⁸.

Portanto, a Confirmação é também sinal sacramental de uma vida que se inicia, em cuja extensão o verdadeiro Batismo no Espírito deve ocorrer. O Batismo no Espírito, que deve se espargir por sobre toda a vida, não necessita ser visto como uma moda muito espetacular.

1. Onde quer que a responsabilidade, embora não seja a responsabilidade de natureza satisfatória ocorra em nossa vida;
2. Onde quer que a esperança lute contra o desespero e a angústia;
3. Onde quer que o amor permaneça;
4. Onde quer que mesmo a culpa seja confiada a Deus;
5. Onde quer que a morte seja silenciosa e serenamente aceita como promessa: aí está o Batismo no Espírito da vida²⁸⁹.

Mas a partir do momento em que sabemos que uma tal vida, nascida de Deus em si é graça, que tal vida deve se apoiar e ser acolhida como graça, então a nossa fé se torna algo concreto e necessário. Uma tal profissão de fé, entretanto, se dá na e pela Penitência, já que o Espírito prometido pela Igreja pelo Sacramento da Confirmação é o mesmo Espírito que suporta a história da natureza e a história da humanidade como o trabalho de seu amor e como o lugar de sua vida.

Este é o Espírito que forma a verdadeira comunidade que deseja unir todos em verdade e em amor. Sob esta perspectiva se torna claro que o Sacramento do Espírito da Confirmação é o sacramento do testemunho da fé: um testemunho dado pela palavra da boca; mas especialmente, e acima de tudo, pelo testemunho diário de vida e ação, este é o sacramento da missão cristã²⁹⁰.

²⁸⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 27.

²⁸⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 28-29.

²⁹⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 29-30.

2 – A entrega do místico cristão

O cristão do futuro, ou será um místico, ou não será cristão²⁹¹.

Esta tese não se cansa em afirmar que o ponto de partida da obra teológica de Rahner é o evento da autocomunicação de Deus ao ser humano e o mais profundo significado deste evento está no próprio homem, que é o destinatário dessa autocomunicação. Como este evento da autocomunicação de Deus des-vela o relacionamento entre Deus e o homem, Rahner afirma de modo recorrente por sua obra que a teologia é antropologia, e vice versa²⁹².

Este comentário é necessário por três razões:

- a primeira, recoloca diante de nós o ponto de partida da teologia de Rahner: o evento da autocomunicação de Deus;
- a segunda, acentua uma característica de Rahner, igualmente já mencionada, de não fragmentar o seu pensamento teológico, sempre relacionando um tema aos demais temas centrais da teologia (antropológica) que se deseja sistemática, como um trançado em que não há pontas soltas; e
- a terceira, aponta a evolução do seu trabalho, que não abandona temas do início de sua produção, mas, ao contrário, não os dispensa, sob pena de uma menor compreensão do todo de sua teologia, isto é, a teologia de Rahner valoriza o passado, o presente e é com base nessa experiência que ele encara os novos desafios e aponta o futuro.

Deste modo, se justifica que a tese se volte à obra de Rahner, para nesta etapa colher os frutos de seus estudos da tradição mística na patrística.

Rahner ressalva que os insights de fé que a Igreja alcançou pelo seguimento do Espírito, vão além das experiências individuais de forte apelo emocional e se concentram na busca da realidade expressável. Esta afirmação não abandona tais experiências, tanto que ele sugere – e nós repetimos aqui sua sugestão - que, sob uma base sóbria da teologia racional e da psicologia, estas experiências intensas não devam ser rejeitadas ou tratadas com ceticismo.

²⁹¹ RAHNER, *O cristão do futuro*, p. 78-81.

²⁹² EGAN, *Mistic of everydaylife*, p. 55.

“Dê o seu sangue e você possuirá o Espírito !” Antigo adágio dos primeiros monges e que para Rahner é verdadeiro ainda hoje. Ele diz:

Sem ser tocado no coração, não há Espírito, porque a fonte do Espírito é o Senhor que ascendeu e recebeu a glória pela cruz, em meio à debilidade e a falta de misericórdia. A fonte da vida eterna, segundo João, jorra das profundezas da terra. E porque Ele veio em água e sangue, nós estamos salvos! Para aqueles de nós que estão próximos dEle, sangue e água do Espírito vivo estão muito proximamente relacionados²⁹³.

Nada mais atual. E é importante que nesta volta à tradição mística se possa perceber como, por exemplo, Boaventura refletiu sobre a realidade que o levou a questão sobre Deus e o homem e, implicitamente, à pergunta filosófico-religiosa.

Mas Boaventura, o homem medieval, sentiu a pressão de um pensamento racional e científico como séculos mais tarde aconteceu com Kant? Como Boaventura entendeu a razão era mesmo o que chamamos razão, ou não? A simbólica foi um caminho real de aproximação do objeto religioso ou simplesmente um jogo linguístico analógico?²⁹⁴

Na busca dessas respostas na obra de Rahner, atentamos para Endean que, em sua tese doutoral, *Karl Rahner e a espiritualidade inaciana*, não poupa palavras elogiosas aos responsáveis pelos Arquivos Rahner, de onde lhe foi possível afirmar diversos pontos da vida e da obra de Rahner, nas pesquisas ali realizadas.

Não foram apenas alguns pontos, mas páginas, textos completos ou incompletos e até cadernos vazios (sic) que a doutoranda citará doravante, pela força do depoimento e a qualidade do material, diga-se de passagem, tão bem utilizado por Endean e que até o momento não se encontra publicado.

Quando Rahner morreu, deixou em sua cabeceira, uma carta aberta a um jovem jesuíta envolvido com o movimento da renovação carismática. Na carta, Rahner demonstrava uma óbvia preocupação pelo que ele via como falta de responsabilidade intelectual do movimento. Na realidade, o tema da carta são os EE que Rahner recorda que, em si, são carismáticos e, citando Inácio, conclui que a tradição jesuíta, entretanto, não vinha refletindo sobre esta convicção de Rahner:

²⁹³ RAHNER, *Spiritual Exercises*, p. 11-12.

²⁹⁴ PULIDO, *Distintos tratamientos de la simbólica*, p.189.

“Eu sou da opinião [...] que nós jesuítas, pela história da nossa teologia, não temos sido muito inacianos²⁹⁵.”

Voltando no tempo, foi somente em junho de 1975, ao apresentar o volume 16 de suas *ThI*, que Rahner incluiu os seus estudos de Orígenes (1932) e de Boaventura (1933) em meio a 16 artigos (14 da década de 70) por ele classificados no subtítulo do volume como: *Experiência do Espírito, fonte da teologia*.

Vale registrar que a apresentação e o conjunto do volume 16 equivalem ao volume 12 dos *Schriften zur Theologie* e que mereceram atenção de um bom número de estudiosos de Rahner, como Neufeld, Schwerdtfeger e Endean que cita diversos comentaristas da obra contida nesse volume²⁹⁶.

A apresentação do volume tem início com Rahner se referindo ao movimento de Renovação Carismática Católica – RCC que, então (1975), despertava interesse tanto na Europa, quanto nos EUA, por estar justamente focado nos dons do Espírito, nos carismas e no mover do Espírito. Estes interesses se tornaram centrais nas discussões religiosas da época. Em suas palavras, ele expressa o mesmo que uma década depois deixará expresso na carta encontrada em seu leito de morte.

É óbvio que este tipo de experiência do Espírito traz uma questão à qual a teologia não pode e nem deve evitar porque parece, em primeiro lugar, que se trata de um tema cristão há muito tempo esquecido e que agora voltou à tona, de um modo renovado. Mas isto carrega em si uma acusação à Teologia de que não teria se ocupado deste aspecto importante da vida da fé. Hoje, precisamente, são os não-teólogos, os homens de fé, que recordam aos “responsáveis pela fé cristã”, i.e., aos teólogos, a sua negligência e o seu esquecimento, da prova viva do poder espiritual²⁹⁷.

Além disso, Rahner alega que as expressões desta atividade do Espírito, tal como falar em línguas ou o dom de cura, para dizer o que é mais conhecido, trazem à tona o caminho tradicional da teologia, ou seja, o meio pelo qual os teólogos meditam e raciocinam. Com este

²⁹⁵ ENDEAN, *KR e a espiritualidade inaciana*, p. 35-36

²⁹⁶ ENDEAN, *op. cit.*, p. 24, nota 34.

²⁹⁷ RAHNER, *ThI 16*, p. xii.

pano de fundo, Rahner aponta que "o cristianismo efetivo teria se afastado da essência (fonte) da teologia e encontrado uma vez mais o seu lugar original na carismática fé cristã"²⁹⁸.

Extremamente cuidadoso com as palavras que devem expressar corretamente o seu pensamento, Rahner esclarece que isto não implica que a Teologia Cristã somente possa falar por meio do Espírito Santo, mas presume e inclui a experiência do seu poder, tanto assim que o subtítulo do volume 16 das ThI, como já dito, é: *Experiência do Espírito, fonte da teologia*. Na apresentação do volume, Rahner diz que

tudo isso deveria apontar para aquela experiência específica que santo Inácio de Loyola pretendeu guiar na prática espiritual dos seus Exercícios Espirituais, que é caracterizada pelo discernimento dos espíritos, pelo processo de escolha e pela busca prática da vontade de Deus, apenas para mencionar alguns de seus aspectos, porque o próprio de tal experiência é a tendência básica, fortalecida e estimulada pela meditação da vida de Jesus que dá forma e contorno à busca pela expressão teológica apropriada pela qual a experiência imediata pode alcançar maior profundidade e clareza²⁹⁹.

Nesse passo, Rahner procura ressaltar a essencialidade das decisões espirituais para a vida da fé individual ou da Igreja, como um todo. Para ele, essa essencialidade implica um inevitável intercâmbio entre experiência e reflexão na análise das situações particulares na transmissão da fé³⁰⁰.

Ainda na apresentação do famoso volume 16, Rahner remete o seu leitor às suas primeiras publicações: *O Elemento Dinâmico na Igreja* (1957)³⁰¹, *Visões e profecias* (1948)³⁰² e *Exercícios Espirituais* (1965)³⁰³, sugerindo que todo cristão deva mergulhar a sua própria experiência pessoal de fé, na experiência de fé de toda a Igreja:

Não há melhor maneira, de fato, de se manter uma percepção aguçada e viva do que inserir a sua própria experiência na atividade do Espírito na larga multidão da Igreja ?³⁰⁴

²⁹⁸ RAHNER, ThI 16, p. vii.

²⁹⁹ RAHNER, ThI 16, p. viii.

³⁰⁰ RAHNER, ThI 16, p. viii-ix.

³⁰¹ RAHNER, *The dynamic element in the church*, QD12.

³⁰² RAHNER, *Visiones y Profecias*. QD 4.

³⁰³ RAHNER, *Spiritual Exercises*.

³⁰⁴ RAHNER, ThI 16, p. vii-ix.

2.1 – Na patrística grega, Os cinco sentidos em Orígenes (185-253)

Com estas observações, passamos a olhar em retrospectiva a obra de Rahner, que em seus inícios se dedica ao estudo da experiência do Espírito na Tradição da Igreja, a começar pela mística na era patrística. Este mergulho que Rahner faz na mística cristã aponta a realidade do Espírito na fé no confronto com as questões novas que o cristianismo é forçado a encarar a fim de entender-se a si próprio, ao seu passado, para atender aos seus desafios presentes e, assim, vir a forjar o futuro, sempre !

A era presente (surgimento da RCC) não é a primeira a levantar questões como estas, mas talvez as respostas que pertencem à história da espiritualidade da Igreja tenham, neste meio tempo, sido enterradas e esquecidas... Por outro lado, as reflexões sobre a experiência espiritual atiram a fé cristã ao coração do mistério do qual surge a questão de Deus e de Jesus em sua unidade e diferença com relação ao Pai. E, como o cristão tem que compreender a si mesmo em relação a Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, em contraste com ele, a questão que não quer calar é o que o homem é para si mesmo ?³⁰⁵.

A doutoranda toma, da boa síntese de Mario de França Miranda, a longa peregrinação de Rahner para expressar a experiência pessoal da graça de Deus, no texto sobre os cinco sentidos espirituais em Orígenes³⁰⁶, de quem Rahner aprende que todo conhecimento de Deus é de certo modo místico, não havendo necessidade do recurso à linguagem entusiasta platônica para se descrever uma experiência mística.

Estes (sentidos) se desenvolvem pelo exercício, à semelhança dos sentidos corporais. Para Orígenes, a principal condição é a fé, depois a *eruditio* e a *industria* e, enfim, a meditação sobre o sentido místico das Escrituras. Rahner julga mais provável que tais órgãos (sentidos) espirituais sejam apenas “diferentes expressões figurativas do espírito”, já que Orígenes os considera como “potências da alma”³⁰⁷.

2.1.1 – A longa busca pela tematização da experiência imediata de Deus

Evidentemente que não se pode igualar o contexto da situação de razão e fé durante todos estes séculos estudados por Rahner, como se fosse o da situação do período iluminista. Mas, mantidas as devidas proporções, Manuel Lázaro Pulido nos chama a atenção ao afirmar

³⁰⁵ RAHNER, ThI 16, p. x.

³⁰⁶ RAHNER, *The Doctrine of the “Spiritual Senses” according to Origen*, ThI 16.06, p. 81-103.

³⁰⁷ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA (org.), *KR 100 anos*, p. 32.

que de certo modo, são Boaventura tem que lidar com a mesma pergunta futura: como podemos falar da realidade religiosa, Deus por excelência, a partir da razão?

O que varia é o contexto da pergunta: não é mais o mesmo clima agostiniano que gera o racionalismo, o empirismo, e as exigências do criticismo. Mas são Boaventura tem que enfrentá-los porque a chegada do *Corpus aristotelicum* e de seus leitores e intérpretes assim o exigiam.

Por outro lado, também importa sublinhar que na resposta a esta pergunta Boaventura utiliza elementos próprios da análise da filosofia da religião como é o caso do caminho simbólico³⁰⁸.

Esta mesma questão implica, de certo modo, uma raiz comum entre a pergunta do homem medieval e do homem moderno³⁰⁹.

E é com este pano de fundo que Rahner passa a estudar e apresentar as suas conclusões sobre os estudos realizados pela mística cristã, como uma tentativa de inserir a oração pessoal, como acabamos de formular acima, como expressão da realidade no seio da comunidade de comunhão que é a Igreja.

A disposição de Rahner de inserir a experiência individual na vida comunitária é tão forte que os estudos que têm por título Orígenes e Boaventura, na realidade, atravessam a história da mística cristã desde a Patrística até a Idade Média, com Boaventura, e vão gerar as conclusões que ele alcança diretamente nos Exercícios de santo Inácio, como mais um elo que chega a nós, por meio de uma prática multissecular, igualmente baseada na mesma fonte da teologia: a experiência do Espírito.

Assim é que este subcapítulo foca na convicção de Rahner de que Deus pode ser “imediatamente experimentado”, numa convicção que ele articulará mais explicitamente em seus escritos tardios sobre os EE, cujo exemplo mais forte é o seu testamento espiritual, *Inácio de Loyola fala a um jesuíta de hoje*. O tema deste subcapítulo vai reaparecer na retórica daquele texto, que expõe as fontes que o Primeiro Rahner absorveu de suas leituras sobre a tradição, não apenas de Inácio, mas de Evágrio, Gregório de Nyssa, e Boaventura. Aqui apontaremos o uso teológico que Rahner faz das ideias por ele tão estudadas. Como registra Philip Endean,

³⁰⁸ PULIDO, *ibid*, p. 189.

³⁰⁹ PULIDO, *ibid*, p. 189.

Embora Rahner nem sempre as nomeie como tal, ele aprendeu o conceito de "teologia espiritual", mas o utiliza para renovar a teologia da graça, a compreensão cristã da humanidade em geral³¹⁰.

2.1.2 – O aprendizado com Gregório de Nissa e Evágrio

Assim, no mais alto nível do misticismo, lidamos com a experiência imediata de Deus – de conhecer pelo desconhecido.

Mas, por mais que estas expressões venham à mente grega com naturalidade, Gregório tem igual ciência do quanto inadequadamente elas descrevem o mistério.

A realidade é o evento, a experiência noturna do noivo "que está lá", mesmo quando ele não aparece. Uma "apreensão de sua presença" na qual a alma é envolta na noite divina. Estamos lidando menos com um conhecimento do que com um êxtase³¹¹.

Este texto foi retirado de uma publicação de Rahner realizada entre o estudo sobre Orígenes e o sobre Boaventura, onde ele traduz e retrabalha em alemão o livro que sai publicado como *Aszese und Mystik in der Väterzeit*³¹². Trata-se de um livro francês de seu colega jesuíta Marcel Viller sobre o misticismo nos primeiros seiscentos anos do pensamento e da prática cristã (*La spiritualité des premiers siècles chrétiens*).

A tradução de Rahner contém por acréscimos: uma pesquisa atualizada, sugestões para estudos futuros, além de uma bibliografia apropriada à audiência alemã de Rahner. Ao final, a tradução de Rahner possui o dobro do número de páginas do original francês. O texto de Karl Rahner resulta de sua linha de estudo e, *in casu* sobre a doutrina de Evágrio Pôntico, que aponta como cume da vida ascética o "santo conhecimento" (gnose), distinto das coisas deste mundo³¹³.

É um sentido espiritual que capta não a natureza de Deus, mas seu sábio domínio do mundo. Dado por Deus, ele vai além do que nos oferecem nossos sentidos corporais, embora Evágrio pouco fale sobre o conteúdo preciso de tal conhecimento, afirmando apenas que só os sentidos espirituais alcançam o pleno sentido das coisas³¹⁴.

É bom lembrar que Evágrio é discípulo de Orígenes neste tema e no ensinamento espiritual.

³¹⁰ ENDEAN, *KR Spiritual Writings*, p. 13.

³¹¹ Gregório de Nissa, *Vida de Moisés*. Apud RAHNER; ENDEAN, *op. cit.*, p. 22.

³¹² VILLER; RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*.

³¹³ LEHMANN, *The Content of Faith*, p. 2. Também em MIRANDA, *KR 100 anos*, p. 32.

³¹⁴ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *KR 100 anos*, p. 32.

O espírito possui cinco sentidos espirituais, que são os seus meios de percepção e com os quais cumprem o propósito da criação. A visão revela a essência das coisas; a audição permite compreender os seus fundamentos; o olfato, o puro e santo aroma, é sentido prazeroso e onde Ele habita; por meio do tato, a verdadeira confiança se desenvolve³¹⁵.

Em outro momento, ele escreve:

Assim como todas as artes demandam uma faculdade que lhe seja adequada, do mesmo modo o espírito necessita de um sentido espiritual para o discernimento das coisas espirituais³¹⁶.

Os acréscimos que Rahner faz à edição francesa tratam de dois temas: o conhecimento imediato de Deus e o êxtase. Mas este mesmo livro merecera uma publicação reduzida, num artigo sobre Evágrio, em 1933. Entre as duas publicações, Rahner reformula o tema e vê em Evágrio uma forma alternativa de êxtase.

Visto em retrospectiva, a mudança de Rahner quanto à Evágrio parece significativa. O primeiro Rahner aponta um fascínio sobre como pode o próprio ser de Deus ser apreendido no escuro: os idiomas apofáticos sublinham como este conhecimento difere do nosso conhecimento de objetos finitos. O segundo começa a convergir com a filosofia da mente e de Deus, o que Rahner desenvolve em *Espírito no mundo*.

Até então, Rahner está vendo o encontro com Deus e o conhecimento do finito, que Rahner chama de categorial, consideradas todas as suas distinções, como inseparáveis. Ele está começando a desenvolver a sua própria noção de "místico":

Místico é alguém que articularia o que ele e outros jesuítas estavam descobrindo na medida em que exploravam as novas fontes inicianas então recentemente publicadas³¹⁷.

2.1.3 – A doutrina de Orígenes

Se a Patrística possui um sem número de grandes autores, pergunta-se: o que, exatamente, Rahner pretendeu com seu estudo em Orígenes? Ele diz que sua preocupação era

³¹⁵ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 32.

³¹⁶ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 32.

³¹⁷ ENDEAN, *op. cit.*, p. 24.

investigar detalhadamente o ponto de partida de Orígenes sobre o conceito de sentido espiritual e a influência que ele teve na literatura posterior.

Esse ensaio (sobre Orígenes) é limitado em dois modos: primeiro, considera apenas um breve período de tempo e, segundo, numerosos textos religiosos deixaram de ser examinados - nos quais uma única faculdade (sentidos) é empregada para formar uma moldura metafórica da experiência espiritual³¹⁸.

Na opinião de Rahner, Orígenes pareceu ser o primeiro a formular uma doutrina sobre os cinco sentidos espirituais, e Rahner sempre o retoma em sua obra pelo longo lapso decorrido após este estudo sobre Orígenes e as obras que se seguiram no tema.

Teremos que esperar até são Boaventura na Idade Média para encontrar um tratamento similar tão extensivo sobre esta noção (dos cinco sentidos). Nós vemos que o ensinamento de Orígenes continuou na literatura do mundo grego, que estimulou a especulação entre os escolásticos, mas o tema muito obviamente é o resultado da tradição e perde a sua vitalidade³¹⁹.

Para Rahner, se as experiências religiosa e mística buscam expressar o inexpressável, apesar de todas as tentativas e de todos os obstáculos que a tradição cristã enfrentou em seu caminho, então, inevitavelmente, devemos nos voltar ao ensinamento dos Padres, ou seja, às imagens que vieram do conhecimento dos sentidos, conforme ele aprendeu em Orígenes³²⁰.

Os místicos falam com alegria³²¹ da visão, da audição e do paladar de tipo espiritual, a fim de descreverem suas experiências das realidades sobre as quais têm consciência. A teologia mística moderna mantém esta linguagem imaginativa e tenta interpretá-la³²².

Outra boa pergunta orienta a pesquisa de Rahner: como Orígenes chegou a esta doutrina? Até onde se sabe ele apenas teve a Escritura por fonte. Ele parte de Provérbios 2, 5, mas também se refere a Hebreus 5, 14. Orígenes não faz uma exegese, mas extrai e enfatiza o sentido do conhecimento, de onde ele deduz que o homem possui acima e além de suas faculdades corporais, "um sentido para o divino", que é completamente diferente dos sentidos como normalmente descritos, ou, simplesmente, dito como "a divina faculdade do sentido".

³¹⁸ RAHNER, *The Spiritual Senses according to Origen*, p. 82.

³¹⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 82.

³²⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 81.

³²¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 81.

³²² RAHNER, *op. cit.*, p. vii.

Em seu método exegético, alegórico e sistemático, Orígenes tende a ler em Jer 4, 19, uma teoria dos cinco sentidos espirituais. E, assim, não é à toa que a mais bela passagem de seus ensinamentos está no seu comentário sobre o Cântico dos Cânticos que, a partir de Orígenes, se tornou “o livro para místicos”. Em suas palavras,

Salomão usa a imagem da noiva e do noivo para acordar na alma o amor pelo céu e a espera pelas bênçãos divinas que ensinam a alma como escalar o caminho do amor ao próximo até a união com Deus³²³.

Isto significa que, apesar de frequentemente falarmos simplesmente em cinco sentidos corporais, nós possuímos mais cinco sentidos, a faculdade do sentido da alma, a divina faculdade, as faculdades do homem interior, as faculdades do coração, sentidos espirituais, um tipo de sentido que é imortal, espiritual e divino, uma sensualidade que não tem nada sensual em si, um sentido mais elevado, uma faculdade que não é corporal ou uma divina sensualidade, completamente diferente desta realidade como normalmente definida pelo homem.

Como decorrência, para Orígenes, o des-crer em Deus surge da ausência dos sentidos espirituais em certas pessoas, que são naturalmente incapazes de perceber as realidades espirituais. Orígenes afirma explicitamente que nem todos os homens possuem estas faculdades espirituais. E outros podem perdê-la, por exemplo, Adão, cujos olhos se fecharam depois do pecado. Outros não desenvolveram a plenitude do uso de todos os cinco sentidos, como as virgens no Cântico dos Cânticos, que apenas possuíam o sentido do olfato para seguir a noiva, porque ainda não haviam alcançado a “*summa perfectionis*”.

Assim, como podemos nós desenvolver as faculdades espirituais? Nós sabemos que a audição pode ser surda, mas a causa de tal insensibilidade é debitada ao pecado. Orígenes atribui os obstáculos do pecado à “*ignorantia et imperitia*”, assim como a “*malitia*” ao sistema de ascetismo.

Para vitalizar as faculdades espirituais, tanto a graça quanto a prática são indispensáveis, uma vez que o uso correto do Logos em si é o fundamento que confere luz aos olhos da alma e graça aos sentidos espirituais.

As faculdades físicas são fortalecidas pela prática constante; dá-se o mesmo com os sentidos espirituais. Os esforços dos sentidos

³²³ RAHNER, *op. cit.*, p. 85.

corporais devem ser seguidos pela maestria das faculdades espirituais, onde, de fato, uma grande quantidade de treino é necessária³²⁴.

Para Orígenes, apenas os "perfeitos", os abençoados e os justos têm controle do uso de todas as faculdades. Por exemplo, figuras como Isaac, Moisés, os profetas, João e Paulo pertencem ao número dos perfeitos, assim como os abençoados que estão no céu.

Jesus Cristo é tido como cada uma das faculdades da alma. Ele é caracterizado como a luz verdadeira que ilumina os olhos da alma; Ele se nomeia "a Palavra" a fim de ser ouvido, o pão, a fim de ser provado; Ele é chamado óleo da unção para que as almas se regozijem na doçura do aroma do Logos; Ele se tornou a Palavra feita carne que pode ser expressa e compreendida, de modo a que o homem interior possa lançar mão da Palavra da vida. E esta mesma Palavra de Deus é tudo isto (Luz, Palavra, etc.) porque surge por meio do fogo da intensa oração e não deixa nenhuma das faculdades espirituais vazias da Graça³²⁵.

Assim, em Orígenes, a concepção de "perfeição" se encontra no seu ensinamento de que a Palavra de Deus e Deus em si são os objetos das faculdades espirituais. Para ele é evidente que os sentidos espirituais podem ser órgãos do conhecimento místico³²⁶.

Para Orígenes, a primeira e a mais importante condição para se desenvolver as faculdades espirituais é a fé, é exercitada pela oração. Quem quer que treine a si mesmo neste modo, se torna um dos "perfeitos", porque Cristo se torna tudo para ele; o que ele vê ele encontrou em Cristo.

Os sentidos divinos alcançam a plenitude total no momento em que nós entramos em comunicação direta com o Cristo. Aí, então, finalmente nos colocamos acima das grandes coisas, pela fé que tivemos nas mínimas coisas³²⁷.

Para se conectar esta noção ao restante das ideias psicológicas de Orígenes, devemos distinguir alma de espírito, o que Rahner reconhece que não é fácil, mas ele diz que a ideia

³²⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 87. Ver a anotação #1 (3), nos EE de Santo Inácio sobre a necessidade da prática de EE: "Assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, chamam-se exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas.

³²⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 87.

³²⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 97.

³²⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 88. Também *Igreja e Sacramentos*, onde o tema da centralidade de Jesus é exposto.

básica entre ambas é a de que o espírito se torna alma na medida em que voluntariamente se separa de Deus e a alma é transformada em espírito pela limpeza no mundo material, seu lugar de purificação, e pelo retorno a Deus.

Rahner diz que este jeito obscuro de expressar explica porque Orígenes frequentemente fala das “faculdades da alma”, embora o conhecimento do divino esteja restrito ao “espírito”.

Sem hesitar, Orígenes acentua a prioridade contemplativa sobre a vida ativa e valoriza a vida ativa apenas como uma preparação para a vida contemplativa. Entretanto, para ele, uma não existe sem a outra. Daí porque mesmo o mais comum dos cristãos tem algum entendimento da Trindade, que é precisamente o topo da vida contemplativa³²⁸.

A doutrina dos cinco sentidos espirituais em Orígenes consiste em sua noção psicológica de “teologia”, que ele trata como o mais alto grau da vida espiritual.

Para Orígenes, não parece claramente separado o conhecimento de Deus da experiência mística. Todo conhecimento de Deus, de acordo com ele é mais ou menos místico, sem ser absolutamente necessário que alguém tenha uma autêntica compreensão mística ... porque Deus pertence a toda forma de conhecimento ... É evidente, em Orígenes, que os sentidos espirituais podem ser os órgãos do conhecimento místico...³²⁹.

Por um lado, Rahner se refere a realidades imateriais, ou seja, aos fenômenos espirituais strito senso. Uma pessoa não percebe corretamente a visão física das realidades corporais diferenciadas da percepção espiritual, a menos que esta percepção espiritual consista no conhecimento do fundamento das coisas. Já Orígenes, esclarece que

As faculdades espirituais, de fato, ou não compreendem nada ou compreendem toda a realidade, cujo mais profundo significado elas comunicam³³⁰.

Finalmente, Rahner observa traços da doutrina de Orígenes em distintos escritores espirituais. Em Basílio Magno, Rahner diz que na tentativa de provar a sua doutrina dos cinco

³²⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 96. Ver EE – CAA.

³²⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 96-97.

³³⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 98

sentidos espirituais a partir das escrituras, ele está se referindo claramente a Orígenes. Mais óbvia ainda, ele diz que foi a influência de Orígenes em Gregório de Nissa.

Importante é perceber a influência de Orígenes na literatura patrística latina, o que é de difícil comprovação, devendo ser ao menos registrados os nomes de Agostinho e de Gregório Magno. Da mesma forma, sua influência é evidente nas especulação dos escolásticos, em numerosos textos, o que coloca sua herança acima de qualquer dúvida³³¹.

2.2 – Na escolástica medieval, Os cinco sentidos em Boaventura (1221-1274)

As primeiras palavras do trabalho que Rahner desenvolve sobre a doutrina dos sentidos espirituais na Idade Média são dedicadas à contribuição de Boaventura.

Nós já investigamos as origens da doutrina dos cinco sentidos espirituais (em Orígenes)³³²... O desenvolvimento histórico desta noção é aprofundado pela teologia mística de Boaventura, daí porque primeiramente se trabalhe com a obra deste doutor da Igreja. Nós já chamamos atenção de forma sumária aos vestígios da doutrina de Boaventura dos trabalhos de padres latinos, especialmente os de Agostinho... Isto porque depois de Orígenes, Agostinho foi o verdadeiro mestre da teologia medieval no tema das cinco faculdades espirituais...³³³

Até onde a boa pesquisa nos Arquivos Rahner permitiu Philip Endean des-cobrir, este tema foi inicialmente tratado por Karl Rahner junto a seu irmão Hugo, num ensaio que ambos dedicaram ao pai, no transcurso de seus 60 anos, em 1928.

Karl Rahner, posteriormente, dividiu este ensaio em dois artigos, que foram publicados em Francês, em 1932 e 1933; tendo o último incluído o material sobre Boaventura, ora sob comentário. A versão completa e que expande o tema sobre o êxtase e o tato espiritual surgiu no ano seguinte, na Alemanha. Esta tese trabalha com a versão publicada nas ThI XVI, sabendo que se trata de uma construção editorial de Neufeld, a partir do texto francês de 1933³³⁴.

³³¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 103.

³³² Rahner se refere ao texto de Orígenes, acima comentado.

³³³ RAHNER, *The Doctrine of the “Spiritual Senses” in the Middle Ages*, p. 105-106.

³³⁴ MIRANDA e ENDEAN, p. 24, e nota 35. A doutoranda se vale dos comentários de ambos em vista de eles terem se baseado nos textos originais, os em francês e os em alemão.

2.2.1 - De Orígenes a Boaventura

Entre os 12 séculos que separam Orígenes de Boaventura, só encontramos três escritores místicos que mencionam o ensinamento de Orígenes. Pouco, mas o suficiente para não permitir que a sua doutrina caísse em total esquecimento.

Rahner menciona Bernardo de Clairvaux, mas reconhece que o seu trabalho não foi além da divisão, das alegorias e dos paralelos, que se mantiveram comuns na Idade Média. Bernardo ressalta em um sermão que, do mesmo modo que a alma confere poderes sensitivos ao corpo, assim a alma da nossa alma, ou seja, Deus em si, fornece³³⁵ a nossa alma do seu jeito próprio, com cinco sentidos. Eles não são nada além das variadas possibilidades do amor, cada um correspondendo à sua realidade: a visão é o amor de Deus”.

Além de Bernardo de Clairvaux, Rahner menciona outros dois nomes que na Alta Idade Média foram reconhecidos como testemunho autorizado no tema dos sentidos espirituais:

Bernardo basicamente reconhece apenas um sentido espiritual, diretamente relacionado ao fenômeno religioso. Guilherme de St. Thierry, amigo e biógrafo de Bernardo, apresenta um trabalho totalmente dependente do de Bernardo, cujas ideias ele repete em o *De natura et dignitate amoris*. A contribuição de Alcher de Clairvaux é de maior importância. Seu tratado *De spiritu et anima*, que nos séculos seguintes foi atribuído a Agostinho, representa um sumário da primeira tradição psicológica³³⁶.

Os sentidos espirituais eram explicados de modo que o seu conteúdo se limitava a uma moldura de ideias tidas como supérfluas. Apenas quando a experiência mística ganhou interesse pelo seu significado, foi que se fez uma tentativa de interpretação da teoria mística. Isto é o que vai se dar em Boaventura³³⁷.

William de Auxerre, Alexander de Hales e Alberto Magno já tinham estabelecido haver apenas um sentido espiritual, a saber, a inteligência aperfeiçoada pela fé, que pode conhecer e experimentar (*pati*) o divino. A contribuição mais importante foi a de Alberto

³³⁵ Nota da doutoranda: a tradução literal seria mais forte: mobilia.

³³⁶ RAHNER, *The Doctrine of the “Spiritual Senses” in the Middle Ages*, p. 105-7.

³³⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 107.

Magno, que conectou os cinco sentidos espirituais com o conhecimento místico e os descreveu como atos ordenados ao intelecto e à vontade³³⁸. Nas palavras de Alberto Magno,

Além do conhecimento recebido de fora há também conhecimento vindo da experiência que possibilita o homem perceber a realidade divina³³⁹.

Segundo Rahner, é de Alberto Magno a percepção de que o tato e o paladar são sentidos de menor importância do que os demais. E esta é a forma em que a doutrina aparece nos trabalhos de Antonio de Pádua e de Tomás de Aquino.

Rahner reconhece que a literatura sobre a doutrina dos cinco sentidos espirituais em Boaventura é notável, mas alerta que Boaventura nem sempre quer significar o mesmo quando fala em sentidos espirituais, já que as mesmas palavras podem expressar realidades distintas. Ele alerta que o erro básico consiste em tratar como iguais as diferenças de quando Boaventura fala de "sentido espiritual" e seus comentadores entendem como um único e mesmo fenômeno. Para Boaventura, a procura desta síntese é anacrônica. Para Rahner, por exemplo, em P. Bonnefoy, esta busca de síntese é um erro, já que, em Boaventura, devemos ter clara a noção de que os sentidos espirituais são atos e não poderes³⁴⁰.

Esses atos tocam ao intelecto e à vontade, e são aperfeiçoados por três operações: por meio das virtudes, pelos dons da graça e as bênçãos da beatitude³⁴¹.

Rahner adverte que nesta linha de pensamento, não há contradição interna, e nem razão para interpretar os diferentes textos sobre os sentidos espirituais como fenômenos distintos, já que não se trata de alterar os poderes, mas os atos, ou seja, a aplicação das modificações que já se fez na utilização de outras palavras usadas para descrevê-los na contemplação.

Um exame detalhado desses atos, que são os sentidos espirituais, levam à conclusão de que a operação de mais alto princípio envolve as bênçãos da beatitude. Resulta que, na contemplação, para Boaventura em contraste com a moderna teologia mística, os dons do Espírito Santo são de importância secundária...

³³⁸ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 32.

³³⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 109.

³⁴⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 110-111, nota 27: Boaventura trata os sentidos como percepções e, assim, como atos.

³⁴¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 110-111.

As outras duas modificações na alma – as virtudes e os dons da graça – estão tão intimamente conectadas com a contemplação que são elas que permitem o verdadeiro aprofundamento dos sentidos espirituais³⁴².

2.2.2 – A natureza da doutrina de Boaventura

Manuel Lázaro Pulido registra que São Boaventura entende a religião como uma virtude no homem que está orientada ao Ser supremo.

O ser criado, no caso o homem, é quem exercita a virtude da busca da religião, apoiando-se no amor. Isto significa que a busca religiosa no homem tem algo em excesso, algo além da mera razão, embora não seja irracional. Tem um *plus* de inteligibilidade, porque recebe Graça, mas é um exercício da mente. É o espírito, a alma, em que se aloja a razão, a que busca o Ser supremo. A reflexão sobre a religião, enfim, não é outra coisa que ver o porquê se adora e como o ser supremo não é uma coisa que não se exercite a partir do pensamento³⁴³.

A questão chave no século XIII foi a relação entre fé e razão. Boaventura percebeu que o conceito de filosofia de sua época dependeria da maneira com que o homem compreendesse a influência do cristianismo na evolução do pensamento medieval³⁴⁴. Esta questão é clássica e, a partir dela, encontramos no mestre franciscano uma relação, uma mescla entre filosofia, teologia e mística. A influência agostiniana e aristotélica – que intervém de forma positiva nas relações fé e razão – em São Boaventura ficaram conhecidas como “a questão boaventuriana”³⁴⁵. É pena não tratar toda esta problemática aqui mas, na verdade, ela excede o trabalho tal como proposto na tese.

Segundo Mario França, Boaventura é o grande teólogo franciscano que melhor desenvolve o tema da ação salvífica de Deus no ser humano e, por isso, é o teólogo que mais ajudará Karl Rahner no esforço de tematizar o que mais tarde chamaria de “experiência da graça”³⁴⁶. Este comentário de Mario França nos leva a uma questão de Rahner, sobre qual é a natureza da doutrina de Boaventura? É Rahner mesmo quem responde:

³⁴² RAHNER, *op. cit.*, p. 110-111.

³⁴³ PULIDO, *ibid.*, p. 190.

³⁴⁴ Cf. F. Van STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle* (Lovaina 1966), 24, *apud* nota 48 in PULIDO, *ibid.*, p. 191.

³⁴⁵ PULIDO, *ibid.*, p. 191.

³⁴⁶ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 32.

Surpreendentemente, ele não a inclui em sua análise da psicologia, mas se refere a ela em conexão com a graça. Isto já de alguma forma esclarece o caráter místico dos sentidos espirituais ...

Embora os três modos de operação - virtudes, dons do Espírito Santo e bênçãos da beatitude - estejam presentes na alma em estado de graça, eles não possuem a plenitude dos efeitos ao mesmo tempo. Ao contrário, cada um deles corresponde a um dos três estágios da vida espiritual: início (purificação), desenvolvimento (iluminação) e perfeição³⁴⁷.

Para evitar má interpretação de Boaventura, devemos ser cuidadosos nesta descrição por duas razões:

- A primeira é que isto não pode ser deduzido da “*contemplatio*” e da “*especulatio*”, porque ambas são próprias da longa jornada do homem pela percepção de seus sentidos até alcançar o êxtase ou, em outras palavras, estes atos são meros sentidos espirituais no uso que Boaventura lhe dá;
- A segunda é que não devemos achar, a partir desta descrição, que esses dons possuem uma marca intelectual definida.

Em suma, devemos dizer que este apanhado de ideias descreve mais o modo geral de operação do que uma série de distinções exatas. Isto implica que, como atos da contemplação, os sentidos espirituais simplesmente têm Deus como o primeiro objeto apreendido como uma realidade presente, sem prover uma análise mais precisa.

Com isso, para Boaventura, os sentidos espirituais são como atos da contemplação e, assim, têm Deus por objeto principal. Mario França diz que Boaventura apresenta o conhecimento de Deus em três modalidades:

- primeiramente, o grau mais simples, o da fé, que percebe pela inteligência “vestígios” da vida divina nas coisas materiais;
- em seguida, uma maior penetração nos mistérios ao considerar as semelhanças e imagens de Deus nas criaturas espirituais; e
- o terceiro grau, é o *simplex contuitus*, um olhar a verdade primeira e suas ideias eternas, que são os princípios últimos de todas as coisas criadas³⁴⁸.

Este *contuitus* consiste em tomar consciência da verdade eterna sobre o nosso espírito. Não se trata de uma apreensão imediata da essência divina, mas de certo conhecimento por

³⁴⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 111.

³⁴⁸ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 32.

meio de um efeito interior. Daí se distinguir do *êxtase*, que implica união imediata, e do *raptus*, que diz uma visão clara e imediata de Deus, antecipando a visão da glória, evento extraordinário nesta vida.

Assim, Mario França resume como Boaventura distingue o *raptus*, o *êxtase* e o conhecimento feito no interior da graça.

Rahner observa numa nota que a questão é tratar de esclarecer um meio-termo entre o conhecimento no efeito da graça e a visão beatífica, pois deve ser uma experiência imediata de Deus sem significar contemplá-lo na claridade de sua essência³⁴⁹.

Mario França ensina que Boaventura também percebe um conhecimento de Deus em si, não mediatizado por qualquer criatura, mas que acontece in *caligine* (no escuro). Em tal conhecimento mais se sente do que se conhece (*in caligine sentire Deum in se*) e acrescenta que, diante disso, Rahner diz expressamente que Boaventura aponta para uma experiência imediata *sui generis*, mais baseada no afeto, orientando-nos assim a nele buscar não o conhecimento intelectual mas o sentir³⁵⁰.

Daí distinguir-se esta experiência de Deus do *raptus*, que é um conhecimento místico (normal) mais elevado, embora na penumbra. O *êxtase*, ou para usar a terminologia de Boaventura, que evoca a pré-apreensão (*Vorgriff*) de Rahner, os *excessus anagogici* penetram não na luz de Deus, mas na obscuridade divina³⁵¹.

Boaventura insiste no caráter afetivo desta união, que se dá no cume da alma, deixando fora qualquer atividade da inteligência. É antes uma ascensão do afeto do que da razão, mais uma união do que um conhecimento. Entretanto trata-se de uma experiência imediata de Deus (*Sentire Deum in se*), embora na obscuridade (*in caligine*)³⁵².

A boa pergunta é como explicar que a alma tenha dela consciência? Boaventura insiste, por um lado, que se trata de uma percepção, mesmo que não de cunho intelectual, e,

³⁴⁹ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 33.

³⁵⁰ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 33. Também em EE 2ª anotação (4), pois não é o muito saber que sacia e satisfaz a pessoa, mas o sentir e saborear as coisas internamente. Observe-se também que sentir e saborear internamente é expressão dos místicos medievais. Cf. EE do Pe. Géza, 16 e em ThI 16, p. 121-123.

³⁵¹ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 33.

³⁵² MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 33.

por outro lado, que, acontecendo esta experiência no centro da alma, abarca numa unidade as propriedades que fora deste centro se repartem pelas diversas faculdades³⁵³.

Rahner comenta que ele começou a traçar com Orígenes o que culmina com Boaventura, mas que não se pode deixar de mencionar, no século de Boaventura, a figura de Roger Bacon que também se dedicou à doutrina dos cinco sentidos espirituais, embora Rahner registre a grande dependência de Bacon da obra de Boaventura.

Na sequência, Rahner menciona os teólogos que se dedicaram a este estudo entre os séculos XIII e XV, quando, por meio de denominações diversas, as ideias do doutor Boaventura ainda prosperam: "Os sentidos comunicam a nós a *experimentalis notitia* das realidades espirituais".

De qualquer modo, mesmo com a descoberta de novas fontes não se pode tirar de Boaventura os louros por ter sido o primeiro dos Escolásticos a dar a esta doutrina um conteúdo real que expressa diretamente a experiência do misticismo³⁵⁴.

A partir do limite da razão Kantiana, o acesso à realidade divina se chama filosofia da religião. Mas não se trata do único acesso racional a Deus e a religião, porque não podemos confundir racionalidade com intelectualismo. O acesso simbólico boaventuriano é racional, não intelectualista e cumpre a função imposta pela realidade humana da necessidade do símbolo na vida: "um meio de discernimento, na espessura dos seres, de sua verdade profunda e secreta, um acesso ao conhecimento do mistério dos seres"³⁵⁵.

³⁵³ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 33-34.

³⁵⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 128.

³⁵⁵ CHENU, La théologie au XII^e siècle, p. 159. *Apud* PULIDO, *ibid*, p. 199.

3 – Os Exercícios Espirituais de santo Inácio adiante da Teologia

O tema central da exigente teologia de Rahner vem de sua obstinação em pensar a fé e a experiência de Deus - que ele fez ao deixar-se conduzir pela espiritualidade do mestre Inácio de Loyola – ao longo de sua obra.

Esta experiência de Deus veio antes do início dos estudos de filosofia, quando Rahner faz os Exercícios Espirituais de santo Inácio. Nessa ocasião ele publica o seu primeiro texto, intitulado: *Porque é preciso rezar* e, ao contrário do que se poderia esperar, lá está o tema da *autocomunicação de Deus*, a constante que sua teologia nunca deixará de perseguir, e que, em especial, remete à anotação nº 15 dos EE:

EE 15: [...] mais conveniente e muito melhor que, buscando a divina vontade, o mesmo Criador e Senhor se comunique à sua alma devota, abrasando-a em seu amor e louvor e dispondo-a pela via que melhor poderá servir-lhe adiante. De modo que o que dá (os exercícios) [...] deixe obrar imediatamente o Criador com a criatura e a criatura com o seu Criador e Senhor³⁵⁶.

No longo período da formação jesuíta, Rahner estudou os manuais neo-escolásticos mas - como herdara do pai um grande amor pela história e, igualmente influenciado por Hugo, seu irmão também jesuíta -, ele dedica muito do seu tempo também ao estudo da Patrística, como já visto.

Alguns de seus comentadores dizem que Rahner leu todos os pais da Igreja do segundo século, em busca do que cada um tinha a dizer sobre a experiência mística e sobre como cada um experimentou Deus, num incansável esforço de tematização da experiência espiritual. Sempre cômico dessa dificuldade de expressar a relação do homem com Deus, em 1978, Rahner dá uma entrevista sobre os EE onde ele, levando em conta a anotação nº 15, diz:

Talvez os livros que escrevi sobre os EE sejam, no todo, não Exercícios Inacianos no sentido pleno da palavra, mas tratados teológicos³⁵⁷.

Evidentemente que este comentário não se refere a uma eventual confusão que Rahner pudesse fazer quanto aos diferentes discursos teológico e espiritual. O que Rahner procura, de

³⁵⁶ Nota da doutoranda: EE [15] 48. A anotação # 15 é comentada no curso da tese.

³⁵⁷ ENDEAN, *op. cit.*, p. 12.

início, é distinguir os EE das práticas de estilo meditativo, particularmente das de estilo de meditação oriental, que refletem um modo de o homem buscar tranquilidade, um certo silêncio de pensamentos, de quietude, talvez uma certa abertura em direção a patamares mais profundos na existência da pessoa humana.

Para Rahner, os EE não são técnicas de auto-conhecimento (“se isto for possível”, como ele arrisca duvidar) e também contrastam com a indoutrinação teológica verbal (cuja importância ele sempre resguarda), mas o que Rahner deseja é afirmar que os EE cuidam de algo diferente.

Eles são um modo de permitir que o Criador e a criatura, como diz Inácio, lidem imediatamente um com o outro. O que Inácio pretende não é nada diferente desta experiência a que ele quer levar a pessoa³⁵⁸.

No século XVI, surgiram autores interessados em conectar a doutrina dos cinco sentidos espirituais, que expusemos acima, com a “aplicação dos sentidos” dos EE de santo Inácio de Loyola. Diversas tentativas e rascunhos datados deste período, e que surgiram antes mesmo do “Diretório oficial de 1599”, fazem uso dos ensinamentos de Boaventura a fim de esclarecer a aplicação dos sentidos em Inácio.

Polanco e um *Directorium Granatense* deixaram em aberta a possibilidade de empregar a doutrina de Boaventura para esclarecer a “aplicação dos sentidos”. Gil Gonzales, entretanto, se declarou contrário ao método. No *Directorium oficial*, o capítulo 20 omite por completo qualquer referência a este ensinamento³⁵⁹.

A doutoranda não pretende levantar a questão da aplicação dos sentidos nos EE de santo Inácio. A menção se tornou pertinente por ser uma dentre as muitas indicações que afloram do estudo dos cinco sentidos, embora Rahner tenha se afastado do estabelecimento de uma relação, nos seguintes termos:

... A justificativa para se estabelecer uma relação entre Boaventura e Inácio não será discutida aqui. Ela deve ser meramente apontada, já que a ideia dos cinco sentidos espirituais era bem conhecida dos

³⁵⁸ ENDEAN, *op. cit.*, p. 12. Ver EE, anotação # 15.

³⁵⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 130.

Jesuítas das primeiras gerações, do que Nadal e Pedro Faber dão farta evidência³⁶⁰.

O jesuíta J. Ramón F. De la Cigona SJ, num belo *post* intitulado *Aplicação dos sentidos, a experiência como conhecimento*, diz:

Encontramo-nos diante de um método de oração profundamente estudado e questionado na história da Companhia (de Jesus). Por ser aplicação dos "sentidos" alguns diziam que era um método de oração inferior, por não pertencer à esfera da "razão". Outros pensavam que nos encontrávamos diante de um método que nos introduzia na mais alta mística, por colocar a pessoa em contato com os "sentidos espirituais". Contudo, é bom precisar que Inácio não fala dos "sentidos espirituais", mas dos "sentidos da imaginação"³⁶¹.

Ele se remete também ao diretório oficial de 1599 para esclarecer que

O diretório oficial de 1599, temendo facilitar um certo iluminismo ou um misticismo alientante, não próprio da Companhia, opta pela consideração menor, isto é, a aplicação dos sentidos é um método comum de oração. Apesar dessa declaração oficial, outros autores jesuítas de renome como Gagliardi, Palma, La Puente, Alvarez de Paz, Suarez e eu mesmo, deixamos aberto o caminho dos sentidos espirituais "místicos"³⁶².

Quanto mais o tempo avança na vida de Rahner, mais frequentemente ele se refere à influência que a sua teologia auriu dos EE até o final de seus dias. Mas, se quisermos encontrar o fundamento da obra de Rahner temos que voltar ao Primeiro Rahner, em especial ao que ele diz sobre a "experiência imediata de Deus", aos frutos de suas leituras dos padres gregos e, também de Boaventura, como vimos até aqui.

Da mesma forma, sabemos que os EE não são um sistema teológico, são uma metodologia orante para o cristão que se vê diante de uma escolha, ou seja: é uma metodologia que nos coloca de modo concreto diante de escolhas nas quais o cristianismo pode se tornar uma realidade viva.

³⁶⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 130.

³⁶¹ FERNANDEZ DE LA CIGONHA, Blog *Terra Boa*, *Padre Ramón*, no dia 13.06.2012, acesso em 16.06.2012: <http://padreramonsj.blogspot.com.br/2012/06/aplicacao-dos-sentidos.html>

³⁶² FERNANDEZ DE LA CIGONHA, *opus cit.*, p. 11-12.

O interesse de Santo Inácio expresso em suas palavras é que um homem se coloque diante do Senhor do “Reino de Cristo” e das “duas bandeiras” e pergunte: o que eu devo fazer? O que Você quer de mim de acordo com a soberania da Sua divina vontade?

É interessante perceber que a observação acima foi feita por Rahner como pregador de um retiro de 30 dias a seus irmãos jesuítas. E este Rahner-pregador propõe ao seu grupo de exercitantes o desafio de “buscar e encontrar a vontade de Deus”, alertando o grupo para o desafio do retiro que consiste numa experiência espiritual, dotada de sabedoria e originalidade, que antecede a reflexão teológica³⁶³, ou, como dissemos no título deste subcapítulo: os EE se colocam adiante da teologia.

A propósito deste desafio, Mario de França Miranda resume um sem número de questões daí decorrentes num único questionamento: “Afinal, como explicar uma atuação direta de Deus no ser humano?”³⁶⁴.

Esta pergunta, como se disse, síntese de todas as outras, ecoa por toda a tese uma vez que, na humilde teologia da doutoranda, somente podemos procurar resposta à esta bela questão, na obra de Rahner, a partir do evento único da autocomunicação de Deus, livre, absoluta e perdoante – que dá título à tese.

Nesse sentido, a doutoranda, busca na teologia de Karl Rahner outros elementos que ampliam a resposta à questão de Mario França. O primeiro dado a ser considerado na Teologia de Rahner é que se trata de uma teologia com objetivo claramente pastoral, e que encontra em Inácio o seu foco: na *Salus animarum suprema lex* (A salvação das almas é a lei suprema)³⁶⁵.

O foco desta teologia - “salvação das almas” - se percebe no concreto envolvimento de Rahner com o homem de fé, o que ele mantém sempre integrado e/ou interligado a seus variados discursos. Nessa variedade discursiva, inclusive em suas orações, Rahner jamais deixa de expor as fragilidades e paradoxos do ser humano, o que ele magistralmente faz a partir de si mesmo:

³⁶³ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 34.

³⁶⁴ MIRANDA; OLIVEIRA; TABORDA, *op. cit.*, p. 35.

³⁶⁵ HARVEY, *ibid*, p. 6.

Vede a minha alma: não será ela a imagem de uma estrada pela qual a confusão do mundo se arrasta e caminha? Contemplai, Senhor, estes homens criados à Vossa imagem: preocupados com mil frioleiras, tagarelam e agitam-se sem parar; cheios de curiosidade, dão-se ares de auto-suficiência. Perante Vós e da Vossa verdade incorruptível, a minha alma não será uma espécie de feira onde os feirantes afluem de todos os lados, procurando vender as pobres riquezas deste mundo, e onde eu próprio me agito e me degrado no meio dos homens, que exibem diante de mim todas as suas vaidades? Houve tempo em que eu, como "filósofo", aprendi na escola que a alma era em certo modo tudo. Infelizmente, meu Deus, que experiência tão diversa foi a minha deste sonho de outrora ! A minha pobre alma tornou-se uma espécie de celeiro imenso onde, de todos os lados, dia após dia, se reúne "tudo", indistintamente, para encher este entreposto, de cima a baixo, das mil coisas de todos os dias³⁶⁶.

Coerentemente, mesmo quando Rahner conceitua a teologia científica, ele aponta para os desafios pastorais porque,

A teologia deve servir à proclamação da palavra, e ela só avança quando o seu ponto de partida são as exigências e objetivos desta proclamação – em outras palavras, a teologia que não experimenta as influências pastoral-teológicas com todo rigor, diminui o seu "rigor" científico³⁶⁷.

Rahner em sua impressionante capacidade criadora, não se deixa iludir com problemas vagos nem com o homem, em tese. Ele se ocupa com o ser humano concreto, em duas questões mais rotineiras, tenha ele qualquer estado de vida.

É grande, por exemplo, o seu cuidado com a "salvação das almas" de "seus irmãos sacerdotes", e nisso procura os manter alertas "na busca e na vontade de Deus", em contraste com o que alguma vez lhes possa ser imposto por "leis que têm origem na autoridade humana".

Vejamos como Rahner toma o tema da liberdade e o adequa, não somente ao contexto da teologia sistemática, mas, principalmente, ao que exercita com Inácio.

... mas não acontece o mesmo com as leis que têm a sua origem na autoridade humana. O corte do traje eclesiástico nada tem que ver com o Vosso Ser três vezes santo e não tem qualquer influência no modo de Vos servir se a batina é comprida ou curta.

³⁶⁶ RAHNER, *Apelos*, p. 67.

³⁶⁷ RAHNER, *ThI 05*, Prefácio.

Vós não estais ligado, de qualquer modo, a semelhantes prescrições. Porque então tenho de Vos procurar desta maneira, se outra me parece também indicada? ...

Todas as leis, todas as prescrições em vigor no Vosso Reino não serão o equivalente às prescrições relativas à circulação, impostas pelo Estado para favorecer à circulação e a unidade? ... não nos poderíamos sentir seriamente lesados por uma lei justa ou por um regulamento de circulação.

Quero falar dos preceitos que não são expressão da Vossa lei, mas que são mais do que uma simples regulamentação de relações humanas exteriores.

Quero falar das leis que dizem respeito ao meu próprio eu, à minha personalidade, à minha liberdade. Tenho a certeza: todo aquele que não procura uma solução para a pergunta que acabo de formular, tornou-se um legalista ou um idólatra, que rodeia a socrossanta letra da lei de um culto ansioso e forçado.

Chega a ser um homem que imagina ter cumprido toda a justiça para com Deus pela simples observância dos preceitos humanos: confunde a letra da lei com Vós próprio.

Por isso, quando obedeco a todas as minhas observâncias fixarei o meu olhar franco e sincero em Vós, Senhor.

Pois é a Vós só que se dirige diretamente a homenagem da minha submissão, e não ao preceito como tal, mesmo considerado como indispensável reflexo do Vosso Ser³⁶⁸.

Mas nos escritos de Rahner, não é menor o cuidado em alertar os leigos para que a vida cristã seja vivida na coerência com a "busca da vontade de Deus". No exemplo abaixo, é fácil perceber que esta postura abarca toda a vida do cristão e desagua numa moral desafiadora aos dias que correm em que o homem é bombardeado pela moral do quotidiano, que muda para atender interesses divergentes e raramente evangélicos.

Quando penso em todo o tempo passado diante do Vosso altar, nas numerosas horas consagradas à oração, dou-me bem conta que não são unicamente os cuidados materiais que ensombram os meus dias. Sou eu o responsável, tinjo os mistérios sagrados com a cor poeirenta dos dias quotidianos. Não, não são os acontecimentos exteriores que geram a banalidade da minha vida; sou eu próprio que baixo os meus dias a este triste nível³⁶⁹.

Assim, a difícil ajuda para "salvar as almas" Rahner vai buscar e encontrar nos EE, nas regras para discernimento dos espíritos da segunda semana, mais precisamente na segunda regra, e a doutoranda acredita que toda a teologia de Rahner parte desse pressuposto dos EE,

³⁶⁸ RAHNER, *Apelos*, p. 60-63.

³⁶⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 69.

que servirão, ao fim, de fundamento à resposta de Mario França sobre, “Afinal, como explicar uma atuação direta de Deus no ser humano?”.

Somente Deus nosso senhor dá consolação a uma pessoa sem causa precedente, porque é próprio do Criador entrar, sair, causar moção nela, atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade. Digo sem causa quando não há nenhum prévio sentimento e conhecimento pelo qual venha essa consolação, por meio dos atos de entendimento e vontade da pessoa³⁷⁰.

A caracterização central de uma ação imediata divina no ser humano, para Rahner, deve ser vista nas seguintes condições, a partir da experiência mediada nos EE.

Os EE iniciam um diálogo entre o exercitante e o diretor do retiro; entre o exercitante e as “verdades essenciais” da fé cristã; entre o exercitante e Deus que vai trabalhar diretamente com ele ou com ela; e entre o exercitante e os “sinais dos tempos”³⁷¹.

Com estas características, os EE são uma escola de oração, onde o que se exercita tem a possibilidade de repetir a experiência não somente feita por santo Inácio e Rahner, mas por um sem número de crentes ao longo desses séculos, o que Rahner expressa numa outra maneira dizer do evento da autocomunicação de Deus:

Deus me ama e eu posso amá-lo.
Eu o amo porque ele doou a mim o poder de amá-lo.
Assim, acabei totalmente perdido em Deus³⁷².

3.1 – Uma Dogmática dos EE num caderno vazio

O último Rahner, como dissemos, também associará os EE de Inácio à “a experiência imediata de Deus” (*unmittelbare Gotteserfahrung*). Ele afirma que esse tipo de experiência é mais profunda e mais radical do que o encontro com Deus fomentado na oração litúrgica ou mediado pelas estruturas da Igreja.

Num mundo secular, numa sociedade pluralística, a sobrevivência do compromisso cristão dependerá de tal encontro imediato e irrevogável do indivíduo com Deus³⁷³.

³⁷⁰ EE, Consolação sem causa.

³⁷¹ RAHNER, *Mystic of Every Day Life*, p. 29.

³⁷² RAHNER, *The Priesthood*, p. 289.

³⁷³ ENDEAN, *KR and Ignatian Spirituality*, p. 12.

Voltando ao mês de novembro do ano de 1936, temos que Rahner estava em Innsbruck. Meses antes ele submete em Freiburg a sua tese doutoral em filosofia, *O Espírito no mundo*. O seu fracasso logo se tornou público, mas não o perturbou, porque seus superiores já haviam decidido que ele não lecionaria filosofia, mas teologia dogmática, e no mesmo ano ele submete uma segunda tese doutoral, agora já na Faculdade de Teologia de Innsbruck.

Este momento representa uma transição na vida de Rahner que passa de estudante a professor, sai da filosofia para a teologia e é nesse contexto que ele recebe uma proposta interessante: Escrever uma teologia dogmática dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola³⁷⁴.

Tal pedido foi encontrado em um arquivo pertencente aos papéis não publicados de Rahner, conforme teve acesso Philip Endean. Rahner seria responsável por escrever alguns capítulos. Os arquivos estão praticamente vazios, contendo apenas algumas notas escritas à mão por Rahner. Uma nota, apresenta o que poderia ser um sumário. Uma outra, menos sistemática, lista pessoas e ideias e, no rodapé da folha, Rahner escreve: “ao invés de *dogma* (ou seria drama?) católico, relacionamento pessoal com Cristo – uma teologia do evento religioso em si”.

Curiosamente, dado se tratar de um escrito em letra cursiva, há uma controvérsia que, seus comentadores dizem ser apenas para os *conhecedores* de Rahner: Bartlogg acha que, onde está dito “dogma”, Rahner escreveu “drama”, ficando a leitura definitiva a critério da opinião pessoal de cada um³⁷⁵.

Se tem uma hora em que o conhecimento acadêmico deve ficar em segundo lugar, é quando temos que falar – hesitantemente - de Deus. Espero ser perdoado se estas palavras não se parecerem com uma palestra acadêmica³⁷⁶.

Neste arquivo há um caderno, em cuja capa se lê na letra gótica de Rahner: *Dogmatik der Exerzitien*. Mas dentro do caderno não há nada. Ao que se sabe, na década de 30, Rahner não produziu os tais capítulos prometidos. A melhor conclusão sobre as especulações no

³⁷⁴ ENDEAN, *op. cit.*, p. 1.

³⁷⁵ ENDEAN, *op. cit.*, p. 2 e nota 3.

³⁷⁶ RAHNER, *Thoughts on the Possibility of Belief Today*, ThI V, p. 4.

entorno ao caderno vazio levam a crer que para Rahner, uma dogmática dos Exercícios é uma contradição em termos.

Se os EE fossem lidos com a seriedade que eles merecem, eles implicariam um renovação de todo o empreendimento teológico: fundamental e prático, assim como dogmático.
A esta renovação Rahner devotaria toda a sua vida profissional³⁷⁷.

Alguns comentadores discutem o silêncio desse caderno durante a obra de Rahner e interpretam que, apenas no final de sua vida, já aposentado, ele encontra tempo para ver em retrospectiva toda a sua teologia e perceber nela o tema vazio no caderno.

Várias opiniões surgem, mas a doutoranda registra apenas a do Cardeal Lehmann, na apresentação de sua excelente antologia de Rahner, *O Conteúdo da fé*, onde ele afirma que o tema da experiência da graça pode ser o tema que integra toda a diversidade teológica da obra de Rahner. Em 1974, Klaus Peter Fischer, publica sua tese em que ele especifica este comentário de Lehmann: esta experiência da graça se tornou inicialmente disponível – e provavelmente nomeável – para Rahner, dentro dos limites e pelo métodos da espiritualidade inaciana, em particular, pelos EE³⁷⁸.

3.2 – Os EE como propiciadores da busca e do encontro com a vontade de Deus

Num retiro verdadeiro, uma pessoa é capaz de sair de sua própria situação de desespero e adentrar na infinita distância de Deus. Se nós fizermos o que podemos fazer, então, Ele nos abençoará com a sua Graça durante esses dias de retiro, mesmo quando nós não formos capazes de percebê-Lo, e talvez, então, seremos capazes de dizer com Jacó:
“Eu vi Deus!”³⁷⁹

Antes de adentrar no mais próprio dos EE, é importante perceber a espiritualidade inaciana de modo global. Rahner fala em sua espiritualidade com o surpreendente auxílio da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, uma das marcas da espiritualidade de sua Companhia, e que já foi objeto de comentários na tese, por estar presente nos ensaios em que menos se poderia imaginar.

³⁷⁷ ENDEAN, *op. cit.*, p. 3.

³⁷⁸ FISCHER, *apud* ENDEAN, *op. cit.*, p. 5.

³⁷⁹ RAHNER, *Spiritual Exercises*, p. 14.

Rahner aponta os três elementos centrais da espiritualidade inaciana como sendo a indiferença, o existencial e o eclesial, que lutam permanentemente contra alguns perigos que encontrariam corretivo na devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Por isso, ele assevera que a espiritualidade e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus formam uma unidade essencial que deve ser seriamente examinada e apropriada.

Desse modo ele fala das características da espiritualidade inaciana, reconhecendo, preliminarmente que é difícil para qualquer congregação religiosa manter o seu carisma através do tempo, e cada membro apenas manifesta este carisma num maior ou menor grau.

Nesse artigo, Rahner pede que, nesse momento de meditação, o leitor se volte para o seu “interior” ao invés de julgar de pronto a espiritualidade vivida por outros. Isto porque nenhum carisma na Igreja é único, particular a uma só ordem, portanto, o “todo da variedade” de espiritualidades somente faz sentido no contexto da Igreja.

Ele também observa um certo desleixo nos carismas de várias ordens e, ao tempo em que devemos aceitar os benefícios deste desenvolvimento, devemos também resistir a seus perigos. Ele insiste que nós devemos aceitar como providencial os vários impulsos espirituais que penetram em nossas vidas, porque faz parte do nosso destino trabalhar para desenvolvê-lo e nele basear o caminho condutor de nosso próprio caráter e temperamento.

As características essenciais da espiritualidade inaciana, para Rahner, são:

- A indiferença – que ele traduz como um senso refinado da relatividade de tudo que não é Deus, e a convicção de que Deus é sempre maior;
- O existencial – que ele traduz como a reunião prática das ramificações da indiferença. É esta separação que faz o indivíduo sempre aberto a Deus, embora Deus possa revelar-Se no vazio ou na plenitude; e
- O eclesial – que ele traduz como o amor de Inácio pela Igreja, que não era ingênuo. Diz isso porque amamos a não-ambígua Igreja visível, apesar de suas fraquezas e fracassos, amando todas as coisas finitas que Deus tenha desejado, conhecendo tudo que há como não sendo Deus.

E a devoção ao Sagrado Coração de Jesus atua como um contrapeso interior da espiritualidade inaciana, porque o que há de especial em cada carisma não é a história toda. Para Rahner, de fato, o que há de especial, algumas vezes é muito perigoso num estado

quimicamente puro. Estranho como pode parecer, devemos trabalhar para desenvolver virtudes fora do usual para equilibrar de outro modo os elementos destrutivos de um carisma.

A indiferença pode ser pervertida em puro funcionalismo; o existencialismo pode levar à dureza de coração, e o amor da igreja pode levar a igreja a ser um fim em si mesma. A devoção ao Sagrado Coração de Jesus é o requisito antitoxina, gerada pela espiritualidade inaciana em si, contra estes perigos inerentes a ela³⁸⁰.

Rahner vai apontar como as características da indiferença, do existencial e do eclesial podem ser corrompidas e como o “amor” é o seu antídoto.

Mas a última fonte do amor é o Coração do Senhor. Daí, a espiritualidade inaciana pode apenas ser saudável se amar aquele Coração e amar numa unidade com ele. De outro modo, tudo isto é o que há de mais sublime em si e se torna o mais mortal³⁸¹.

E Rahner termina afirmando que, como qualquer antídoto efetivo deve estar relacionado ao que ele combate, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e a espiritualidade inaciana devem estar intrinsecamente relacionadas.

O Sagrado Coração de Jesus é, ao mesmo tempo, a fonte e a salvaguarda das três características associadas à espiritualidade inaciana. Para Rahner, o amor venerado no Sagrado Coração de Jesus funciona desse jeito com relação à indiferença, ao existencialismo e ao amor à igreja. Em cada análise, o mote é o mesmo: cada um dos três é um produto, é um momento intrínseco do amor.

Apenas quando ele é vivido radicalmente até as últimas consequências é que ele evita os perigos que o cercam. Nós que somos animados pela bênção de ter o Espírito do amor soprando do coração perfurado de Cristo devemos compreender como, na morte da indiferença, nós vivemos para viver; como suportamos a solidão de nossa própria unicidade apenas porque podemos, no amor, descobrir o outro e servi-lo; e como amamos a igreja a fim de amar todos os homens³⁸².

De outro ponto de vista, as questões sobre a espiritualidade acabam por implicar nos EE e no que chamamos retiros espirituais. Rahner logo esclarece a diferença quando se fala que o retiro espiritual é inaciano. E a importância das palavras que se seguem está em que a

³⁸⁰ RAHNER, *Ignatian Spirituality and Devotion to the Sacred Heart*, p. 18-35.

³⁸¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 18-35.

³⁸² RAHNER, *op. cit.*, p. 18-35.

dita "eleição", se realizada como descrita por Inácio, produz um caminho que é fruto de um discernimento para a vida inteira, significando que nossa vida não é um vai-e-vem de Norte a Sul, que se alterna de Sul a Nordeste, a cada retiro anual. Atenção para a seriedade que se deve dar ao fruto do retiro que é o encontro com a vontade de Deus para o Retirante.

Certamente alguém pode se recolher por algum tempo para refletir sobre si, para estar em silêncio, para tentar um recolhimento maior e mais fervoroso, para re-aprender a orar e tornar a sua oração mais intensa – exercícios espirituais desse tipo são prazerosos e ajudam muito, mas não é disso que Inácio fala.

Parece que uma eleição não pode ser imposta a uma pessoa pelo lado de fora, nem ser, especial e sinceramente repetida uma vez ao ano, pelo caráter histórico da nossa existência humana que luta pela finalidade e irrevocabilidade, a qual, por seu turno, parece excluir uma eleição constantemente renovada.

Num retiro não se trata de buscar uma decisão básica pró ou contra Deus, ou de buscar a escolha de uma vocação.

Só caberia refazer esta questão no caso de estarmos inseguros quanto à decisão tomada em retiro anterior, numa eleição que não nos pareça genuína³⁸³.

Nós observamos, ao tratar da oração dirigida ao Pai, a importância que a liberdade tem na teologia rahneriana. O mesmo grau de importância é dado à liberdade por Inácio em seus EE. Por isso Rahner adverte que a nossa liberdade finita jamais poderá abarcar a totalidade de nossa vida em um único ato e isto se reflete nos momentos de retirada para exercitarmos espiritualmente.

Na verdade, o texto a seguir demonstra que ele não defende um único retiro na vida do homem espiritual. O que ele disse acima implica que não estaremos mudando o rumo de nossa direção espiritual a cada retiro anual, mas aproveitando este espaço físico-temporal para um recolhimento afastado das distrações do mundo que podem nos distrair da vontade de Deus para a nossa vida.

Assim, cada decisão nossa deixa espaço para futuras decisões que, para ser claro, são condicionadas e determinadas pelas nossas decisões anteriores, embora não constituam uma mera extensão linear uma das outras. Assim em nossos retiros anuais, também estaremos numa situação de eleição. E é fácil perceber isso se nós simplesmente nos afastarmos do lixo, dos detritos da nossa rotina diária³⁸⁴.

³⁸³ RAHNER, *Spiritual Exercises*, p. 11-12.

³⁸⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 12.

E assim, no retiro usual e anual, ao invés de eleger um modo de vida, vamos nos perguntar um ponto concreto: O que Deus quer de mim agora ? Para Rahner, o retiro somente começa quando nós encontramos um tal ponto de Arquimedes³⁸⁵ em nossas vidas. E alerta que nesse sentido nenhum pregador pode dizer precisamente o que Deus está pedindo de mim.

Santo Inácio pressupõe que Deus diz a todos e a cada um, de modo pessoal, de onde parte a nossa eleição. E Rahner reconhece que esta pressuposição é chocante ! Chocante porque afirma que Deus em si manifesta ao retirante o que apenas Ele pode manifestar.

O perigo que ronda a verdadeira experiência de Deus, Rahner já adianta, jocosamente:

Pode acontecer que uma pessoa reze, tome decisões, perca o seu olhar fixando-se nas montanhas eternas à sua frente, e no cômputo geral do processo do retiro caia na ilusão de que o "velhinho" não está mais presente e pensa que ele não vai retornar tão cedo. Se depois de um retiro, tudo na vida do retirante se mantiver como antes, a razão mais frequente é que o "velhinho" não foi convidado a comparecer e a fazer o retiro com o retirante³⁸⁶.

3.3 – A Contemplação que busca alcançar a vontade do Amor

O amor consiste na comunicação de duas partes, isto é, em dar e comunicar o amante ao amado o que tem ou daquilo que tem ou pode. E, assim, do outro lado, o amado ao amante. De tal maneira que se um tem ciência, dá àquele que não a tem; se tem honras, riquezas, e, assim, um ao outro (EE 230-347)³⁸⁷.

Esta é a citação que abre a Primeira Parte da tese. Voltamos a ela porque muitos estudiosos do texto dos EE percebem um certo paralelismo entre o Princípio e Fundamento e a Contemplação para Alcançar o Amor, onde ela se insere. Rahner comenta:

Cristo praticamente não é citado em nenhum deles (CAA e o PF). Ambos se parecem com considerações de uma filosofia seca, aparentando princípios de uma metafísica do amor e refletindo sobre o amor de Deus e isto seria tudo que deles se pode extrair. Mas, ao final desta série de comentários ele exclama:
- "Mas isto tudo só é assim nas aparências !"³⁸⁸.

³⁸⁵ Nota da doutoranda: Na boa descrição de Descartes, "Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro". (DESCARTES, *Meditações*, p. 99).

³⁸⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 13.

³⁸⁷ VÁZQUEZ MORO, *A contemplação para alcançar o amor*, p. 52.

Ele recorda que tanto a CAA quanto o PF encontram-se fora do corpo dos EE, embora ambos estejam presentes em todas as meditações. Recorda, também, que tiramos o *Tantum-quantum* e o *Mais* do PF, de modo concreto. Quando a CAA e o PF se revelam como o “Mais” do amor que foi proposto a nós na Meditação dos três tipos de pessoas (EE 149-160), vimos que a paz perfeita somente é alcançada quando movida pelo amor de Deus³⁸⁹.

Se nós examinarmos a conexão da Contemplação para alcançar o amor com outras meditações e contemplações, veremos que santo Inácio fala do amor em suas primeiras Anotações (especialmente a nº 15), onde ele exige que o retirante lute pela comunicação imediata com o Criador.

(3) Contudo, em tais exercícios espirituais, mais conveniente e muito melhor é que, procurando a vontade divina, o mesmo Criador e Senhor se comunique à pessoa espiritual, (4) abraçando-a em seu amor e louvor e dispondo-a para o caminho em que melhor poderá servi-lo depois (EE 15).

A partir desse ponto, o objetivo da CAA é o mesmo de todo o restante do retiro: que Deus em si, na sublimidade de seu Amor deveria dizer alguma coisa para nós que ultrapasse a especulação filosófica e teológica.

Em outras palavras, a CAA é na realidade o resultado da decisão, decisão da eleição que é o coração dos EE, alcançada no curso do retiro. É um movimento procedente do amor de Deus que ultrapassa as atividades legais e especulativas, SIM, ultrapassa até a cruz do Senhor.³⁹⁰

Rahner adverte que, muito embora este amor da CAA pareça ser baseado em criaturas, ele é, na realidade, o amor comunicado a mim por Jesus e sua Graça. Para estar certo, Inácio fala da gentileza de Deus e de favorecimentos na natureza, de um tal jeito que parece que não há nada especificamente cristão acerca desse amor.

Mas Rahner logo afasta este entendimento – que é absolutamente humano – e diz que, verdadeiramente, encontrar Deus na dureza, no cruel, no dividido e ameaçador mundo, apesar e mesmo por conta das opressivas contradições do mundo para procurar uma reconciliação no

³⁸⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 270-271.

³⁸⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 270.

³⁹⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 271.

amor – uma pessoa somente pode fazer isso se ela não se esquivar da cruz do Salvador, e se ela acreditar no amor de Deus, mesmo que ele, em si, deva pender na cruz neste mundo.

Encontrar a Deus em todas as coisas e experimentar a transparência nas coisas que levam à direção de Deus, somente acontece às pessoas que encontram esse Deus naquele ponto em que Ele desceu às profundezas da escuridão e do abandono: na cruz de Jesus Cristo! Apenas desse solitário jeito, o olhar do pecador torna a brilhar, a indiferença se torna possível, e estas pessoas serão capazes de encontrar Deus também naquelas coisas que vieram a elas como cruces, e não apenas onde elas querem encontrar Deus³⁹¹.

Rahner segue reforçando com palavras sua experiência de que nada pode ficar de fora da vida de um homem que faz esta experiência. Ele diz que como este amor é

a realização da vinda de Deus ao mundo, em que Ele serviu às suas criaturas, este amor não termina num elan enlevado de um eros metafísico e abstrato de Deus, mas em um serviço que se soma ao trabalho de Deus no mundo³⁹².

Este amor é tão absurdamente central para o entendimento de toda a teologia de Rahner que, para o nosso autor, esse amor é, também, o movimento da imagem Trinitária em nós.

Não é estranhamente magnífico que, quando a pessoa se doa completamente a Deus na oração do Suscipe, a primeira coisa que ela dá a Deus é a sua liberdade – algo que a moderna teologia existencial considera como o mais fundamental no homem, e depois disso, a pessoa dá a sua memória, seu intelecto e sua vontade ?

Quem quer que se comprometa com Deus do modo aqui suposto, com a graça e usando as três potências da alma, entra na vida Trinitária de Deus em si. Se este amor é portado pelo Espírito de Deus e Sua graça, é este amor que nos porá em *comunicação* com o Pai e o Filho e o Espírito Santo.

É este amor que prepara o retirante para perguntar a Deus:

O que Você quer que eu faça ?

Este amor não faz com que a maior reverência por Deus diminua a nossa felicidade. Nem é um amor ingênuo que imagina tapinhas nos ombros de Deus e impetuosa intrusão em Sua privacidade.

Este amor sabe perfeitamente que quanto mais perto uma pessoa chega a Deus, mais ela experiencia a transcendência de sua glória e a Sua imensa distância³⁹³.

³⁹¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 272.

³⁹² RAHNER, *op. cit.*, p. 272.

³⁹³ RAHNER, *op. cit.*, p. 272.

Inácio não ignora o mundo. Rahner sabe disso e lembra que Inácio sabe que o mundo pode sempre ser meio de alcançar Deus, não no sentido de que eu possa vorazmente me agarrar com qualquer coisa e dizer: "AHA, agora eu encontrei Deus !" Não no sentido de que nós não vamos ter que seguir o crucificado em seu abandono e morte. Mas, para Inácio não tem "mão única" que é apriori melhor do que qualquer outro caminho – é nesse sentido que Deus pode ser encontrado em cada coisa e em todas as coisas.

Essa mesma atitude, está expressa na fórmula inaciana: "Encontrar devoção em todas as coisas!" E Rahner sublinha que foi com esta atitude que Inácio abandonou a experiência mística do dom das lágrimas e foi estudar latim.

Ele choramingava na Eucaristia, mas foi capaz de se superar porque a soberania da vontade de Deus levou-o a outros lugares. Ele foi capaz de abandonar o dom das lágrimas porque os médicos lhe disseram que isso arruinaria a sua visão³⁹⁴.

Rahner lembra outra fórmula nos EE que se refere a esta atitude de "encontrar Deus em todas as coisas" e que não só é mais frequentemente citada, como também é mais frequentemente incompreendida: A "Contemplação na Ação!"

Rahner diz que examinando cada um dos pontos da CAA, nós observamos que uns pontos iluminam os outros. O amor de Deus nos é apresentado de um ponto de vista mutante e o nosso amor deve responder a cada um desses mutantes aspectos. Para Rahner, nós devemos expressar esses diferentes pontos de vista como:

1. **Deus dá**, aqui Inácio nos recorda das bênçãos da criação e da redenção e os favores especiais por mim recebidos;
2. **Deus nos inabita**, Inácio diz: Olhar como Deus habita nas criaturas, ... (EE 235);
3. **Deus trabalha**, Diz Inácio: Considerar como Deus por mim trabalha e age em todas as coisas criadas sobre a terra (EE 236);
4. **Deus desce**; Olhar como todos os bens e dons descem do alto (EE 237).

O texto compilado com anotações deste retiro que Rahner pregou a seus irmãos jesuítas foi editado e teve sua publicação autorizada, mas, assim como muitos outros

³⁹⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 272 ss.

“escritos” recuperados da obra de Rahner teve origem nas notas que cada ouvinte fez ao longo do retiro “grande” pregado por Rahner.

No primeiro encontro do Retiro, Rahner dá como “ponto” de oração aos retirantes, a 1 Cor 13:

Se eu falasse todas as línguas, as dos homens e as dos anjos, mas não tivesse amor, eu seria como um bronze que soa ou um címbalo que retine.

Se eu tivesse o dom da profecia, se conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, se tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, mas se não tivesse amor, eu não seria nada.

Se eu gastasse todos os meus bens para sustento dos pobres, se entregasse o meu corpo às chamas, mas não tivesse amor, isso de nada me serviria.

O amor é paciente, é benigno; não é invejoso, não é vaidoso, não se ensoberbece; não faz nada de inconveniente, não é interesseiro, não se encoleriza, não guarda rancor; não se alegra com a iniquidade, mas regozija-se com a verdade.

Suporta tudo, crê tudo, espera tudo, desculpa tudo.

O amor não acabará nunca. As profecias desaparecerão, as línguas cessarão, a ciência desaparecerá.

Com efeito, o nosso conhecimento é limitado e a nossa profecia é imperfeita.

Mas, quando vier o que é perfeito, desaparecerá o que é imperfeito.

Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Quando me tornei adulto, rejeitei o que era próprio de criança.

Agora nós vemos num espelho, confusamente, mas, então, veremos face a face. Agora, conheço apenas de modo imperfeito, mas, então, conhecerei como sou conhecido.

Atualmente permanecem estas três coisas: fé, esperança, amor.

Mas a maior delas é o amor.

CAPÍTULO 5 – O DISCURSO PRÁTICO E ANTROPOLÓGICO

O homem é capaz de experienciar a completa autodoação (autocomunicação) de Deus, mas isto, é bom lembrar, acontece aqui e agora. Na Igreja de hoje, a psicologia e a urbanologia são teologicamente tão relevantes quando a patrologia. Pela análise e interpretação de hoje – homem, igreja, mundo – a teologia pastoral desenvolve princípios e decisões imperativas necessárias à ação cristã agora e no futuro³⁹⁵.

A mudança de Capítulo merece um esclarecimento sobre a mudança nos discursos em Rahner. Não passaremos da comunicação espiritual (Capítulo 4) à comunicação prática que, como veremos, é também antropológica (Capítulo 5), por conta exclusivamente dos recursos que a filosofia, a antropologia, a sociologia, a psicologia nos oferecem.

Não é esta a pretensão. O que se pretende é apontar como é que todos os meios – na melhor forma inaciana – são válidos e são utilizados por Rahner, não para findar sua busca na academia ou em prateleiras de bibliotecas empoeiradas. O que se busca apontar com a diversidade de discursos é que por meio de todos eles a tematização rahneriana mira a pastoral, mira o que ele chama de Teologia Prática ou seja *comunicar* a autocomunicação de Deus.

Rahner diz que a teologia prática, usualmente chamada de teologia pastoral, não é uma coletânea de máximas “práticas” que fluem das dogmáticas, da teologia moral e do código canônico; a teologia prática é menos ainda uma coletânea de máximas, que possam ser úteis no trabalho “pastoral” dos sacerdotes.

Teologia prática é uma ciência autônoma porque nem o seu objeto nem o seu método derivam das disciplinas sistemáticas da teologia. A teologia prática exige, metodológica e reflexivamente, o que a cada dado momento é possível e necessário que toda a Igreja seja

³⁹⁵ RAHNER, *Theology of Pastoral Action*, p. 10-11.

plenamente realizada em cada uma de suas dimensões (não apenas clericais)³⁹⁶.

Rahner diz que a teologia prática é distinta das outras disciplinas relacionadas às questões eclesiológicas que podem levar em conta apenas a natureza permanente e as estruturas essenciais da auto-realização da Igreja do modo que lhe são comunicadas pela Revelação.

Para compreender a auto-realização da Igreja, tal como exigida aqui e agora, e para além da aplicação de princípios permanentes e do *jus humanum* da Igreja, devemos proceder uma análise teológica e a uma interpretação da presente situação da Igreja (interna e externa). Precisamente porque nenhuma outra disciplina teológica é capaz de produzir esta análise, aqui nos pomos diante de um objeto específico que alcança toda a disciplina teológica, uma vez que a prática não é "Revelada"; o que exige, além de todo um método teológico especial o qual não seja meramente o das ciências profanas como a sociologia, a história contemporânea ou o criticismo cultural. Por estas razões, a teologia prática forma verdadeiramente uma disciplina teológica original e distinta mesmo que ela pressuponha todas as demais disciplinas teológicas³⁹⁷.

Rahner, ao iniciar sua carreira professoral em Innsbruck (1937), escolhe a Graça por tema. Naquela ocasião, a Faculdade estava empenhada na elaboração de um projeto de teologia querigmática que estivesse a serviço da pregação e da pastoral - tidas como distintas da teologia científica. Rahner, então um jovem docente, não concorda com tal orientação e cuida de inserir a instância pastoral num projeto de renovação da teologia católica em que, *quanto mais aderente ao seu tema é a teologia, tanto mais ela é querigmática*³⁹⁸, como ele sustenta em vários artigos programáticos: *Reflexões teológicas sobre o problema da secularização, Tentativa de esboço para uma Dogmática* e seu consequente *Esboço de uma Dogmática*³⁹⁹: (grifamos)

O mal entendido mais importante da chamada "teologia da pregação" ... foi precisamente a opinião ... de que a teologia científica podia continuar como estava, e que a única coisa que restava a fazer era construir, "ao lado", uma teologia "querigmática". Tal teologia consistiria, essencialmente, em dizer "o mesmo" que a teologia científica escolástica já tinha elaborado, porém de maneira um tanto distinta, "mais querigmaticamente", e em dispô-la de modo mais

³⁹⁶ RAHNER, *Theological Reflections on the Problem of secularization*, p. 182-183.

³⁹⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 183.

³⁹⁸ GIBELLINI, *ibid*, p. 223-4.

³⁹⁹ RAHNER, *Tentativa de esboço para uma dogmática*, p. 106-152.

prático. Na realidade, a teologia mais rigorosa, entregue de maneira apaixonada e única ao seu objeto, num interrogar-se constante sempre novo, a teologia mais científica, é a mais querigmática⁴⁰⁰.

Assim, jamais tendo se associado à teologia querigmática de seus dias, a proposta era bastante conhecida dele que, em seus escritos filosóficos, patrísticos, espirituais e pastorais, sempre esconde uma rebelião secreta de sua fé original e vital contra o ressecamento da filosofia e da teologia escolástica lecionada a ele durante a sua formação.

O ponto defendido por Rahner tornou-se quase um "bordão" da teologia, citado e bem analisado por muitos dos seus comentadores: a teologia, quanto mais científica, mais querigmática é. E devemos este posicionamento, presente em toda a sua obra, ao seu alinhamento com o esforço de Rahner na ajuda ao homem, na ajuda aos problemas que ele enfrenta no correr de sua vida, ou como diria Inácio, a principal preocupação da teologia rahneriana é "salvar as almas".

Assim, se não devemos chamar Rahner de um teólogo da "corte", também não vamos encontrar em sua obra vestígios de um teólogo de gabinete que se debruça apenas sobre problemas especulativos ou históricos da Teologia. Não. Rahner trabalha uma teologia prática, ou melhor, uma teologia histórica no sentido de que seja útil para a vida do seu contemporâneo⁴⁰¹.

Saltando no tempo, em 1995, sai publicado o primeiro volume das Obras completas de Rahner (vol. 19): *Sämtliche Werke: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*, organizado por Neufeld. Olhando retrospectivamente, percebemos que não é por acaso que as obras completas têm seu primeiro volume dedicado à teologia pastoral, pois que este fato apenas confirma a intenção geral da obra de Rahner voltada ao propósito pastoral, como justifica o jesuíta Harvey D. Egan.

A vida da Igreja não está confinada à contribuição clerical, mas todos os membros da Igreja estão nela envolvidos. A teologia pastoral, por conseguinte, não pode mais estar limitada às funções pastorais do

⁴⁰⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 113-114.

⁴⁰¹ Nota da doutoranda: há um ícone de Karl Rahner, num vitral que retrata os Reformadores da Teologia, na bela Igreja Anglicana, denominada Grace Cathedral, em San Francisco, Ca. Trata-se da Catedral Episcopal, localizada no bairro Nob Hill. O ícone de Rahner está disponível no site da Karl Rahner Society: <http://www.krs.stjohnsem.edu/Default.htm>

clero. Ela deve se tornar uma “teologia prática” no sentido verdadeiro da palavra⁴⁰².

Rahner lutou por isso em sua obra e no testemunho de sua vida, enriquecendo e renovando a teologia com escritos não apenas originais, mas também extremamente sólidos em seus argumentos porque, como o longo Capítulo 4 mostrou, Rahner dispensou anos de estudos dedicando-se à tradição, sendo hoje – mais do que nunca - reconhecido como um estudioso fiel à sua Igreja, numa vida em cuja obra se observam os cuidados de um teólogo capacitado pela verdadeira ortodoxia da fé.

Como estamos refazendo o caminho do Primeiro Rahner é importante “manter o olhar em retrospectiva”, como ele tantas vezes repetiu e é com esse olhar que trazemos a opinião de O. Muck de que para alcançar o pensamento de KR, precisamos ter presente a escolástica e seus conceitos, assim como as expressões neo-escolásticas, porque foi nesta tradição que KR se formou:

É só pensar que a maioria dos estudantes de hoje não conhece as ideias básicas da Filosofia Escolástica, ou como elas foram utilizadas na teologia com seu pano de fundo de antiquada visão cosmológica do mundo. Os alunos de hoje estudaram os temas da escolástica superficialmente e, por isso, tendem a denegri-los e a rejeitá-los⁴⁰³.

O Primeiro Rahner foi reservado em relação a essa herança de sua formação mas, silenciosa e repidamente, tentou fazê-la frutificar, formulando-a de outro modo⁴⁰⁴. Esta é uma das marcas de sua teologia, que jamais aborda um tema superficialmente, apenas repetindo “coisas tradicionais”.

Mas, seu eu for cantar os meus louvores eu deveria dizer que isto não aconteceu como se eu apresentasse um sistema diferente da teologia escolástica... Eu tentei investigar o poder e o dinamismo interior que se encontram escondidos na teologia escolástica. A teologia escolástica oferece tantos problemas, e é tão dinâmica, que pode se desenvolver dentro de si mesma, e, por meio de um salto qualitativo, superar-se. Daí que mesmo um teólogo escolástico pode alcançar um progresso considerável⁴⁰⁵.

⁴⁰² RAHNER, *The pastoral mission of the Church*, Prefácio, p. 1.

⁴⁰³ BATLOGG; MICHALSKI, *Encounters with KR*, p. 66.

⁴⁰⁴ LEHMANN, *The Content of Faith*, p. 3.

⁴⁰⁵ RAHNER, *Grace as the heart of human Existence, in Faith in a Wintry Season*, p. 17.

A Primeira Parte antecipou a necessidade de a metodologia encontrar o eixo condutor que guiaria a tese em meio a tão diversificada produção teológica. Este eixo condutor se consolidou no fundamento antropológico que é indissociável da Teologia prática ou pastoral de Rahner. Esta escolha do fundamento antropológico se deveu, em grande parte, ao momento vivido pelo jovem Rahner, que tornou imperioso o diálogo da teologia com a razão moderna.

Clodovis Boff marca o surgimento do fundamento antropológico na obra de Rahner como o da “virada antropológica da teologia” e dá a KR o título de teólogo católico mais significativo deste momento.

A teologia protestante, com F. Schleiermacher (-1734), se antecipou, na passagem do séc. XVIII-XIX, à católica, a qual só enfrentou o diálogo teológico com a razão moderna no séc. XX, após a restauração da escolástica no fim do séc. XIX.

Karl Rahner é o teólogo católico mais significativo da “virada antropológica”, e isto desde 1937⁴⁰⁶, com seu *Ouvinte da Palavra*, publicado em 1941, onde funda o método teológico-transcendental, segundo o qual toda afirmação sobre Deus implica numa afirmação sobre o ser humano.

Mas a data formal da “virada antropológica” de Rahner pode ser fixada quando de sua conferência em Chicago sob o título “Teologia e Antropologia”⁴⁰⁷.

Com este pano de fundo, o Capítulo 5 acresce o fundamento antropológico, que se fez presente desde o Primeiro Rahner, e apresenta uma breve análise das três principais obras de Rahner – *Curso fundamental da fé*, *Espírito no mundo* e *Ouvinte da Palavra*, com o objetivo de apontar nesses chamados “livros completos” a presença do tema da tese: a autocomunicação de Deus.

A apresentação do tema da autocomunicação nos três “livros completos” de Rahner, nos leva a uma análise mais detalhada do discurso antropológico e da antropologia da graça, que vão fornecer com o estudo do Primeiro Rahner o pano de fundo necessário para a compreensão de toda esta complexa rede que é formada pela Teologia de Rahner.

⁴⁰⁶ No parágrafo supra, a doutoranda antecipa a “virada teológica” em KR para 1924, data de sua primeira publicação, porque, como se vê por toda a tese os pressupostos antropológicos estão presentes desde o seu primeiro texto publicado. Neste sentido, as notas de rodapé da versão em português de *Teologia e Antropologia* apontam a origem de cada tema abordado por KR, todos merecedores de artigos publicados pelo Primeiro Rahner, o que corrobora a ideia da tese de que os pressupostos sempre estiveram presentes em toda a sua obra.

⁴⁰⁷ BOFF, *ibid*, p. 634.

1 – Os três “livros completos” de Rahner e a *autocomunicação de Deus*

Já mencionamos que Daniel Pekarske, SDS, se refere a estes três livros, como os “livros completos” de Karl Rahner, para assim os distinguir dos 23 volumes de ensaios contidos nas ThI, de diversos outros ensaios esparços, publicados em periódicos, coleções, co-autorias, verbetes em dicionários e enciclopédias, e o que ele chama de ensaios “não-seriados”, porque não pertencerem a qualquer das muitas séries em que ele tenha participado (*Quaestiones disputatae, Concilium*, etc.). O comentário objetiva dizer que Rahner não é autor de três livros, mas, somente para se ter uma ideia, além dessas publicações acima mencionadas há, traduzidas para a língua inglesa, outros quarenta e cinco títulos que se constituem em outros livros.

1.1 – O CFF, em retrospectiva

Não vamos proceder a uma análise do mais conhecido dos livros de Karl Rahner no Brasil, o Curso Fundamental da Fé. Como é sabido, o CFF foi montado a título de “Curso introdutório” em teologia, como sugerido no Decreto *Optatam Totius*, n. 14.

É importante registrar que quanto ao seu propósito teológico, o CFF é totalmente centrado no conceito da *autocomunicação de Deus*⁴⁰⁸. Quanto ao público, é Rahner que diz a quem ele dirige o CFF:

O autor gostaria de se dirigir a leitores com certa cultura e que não têm medo de debater os conceitos, e espera poder contar com pessoas para para as quais o livro não seja nem muito avançado nem muito primitivo⁴⁰⁹.

E sobre os efeitos do livro, tomamos os resultados do teólogo jesuíta Bernard Sesboüe sobre a experiência que a teologia de Karl Rahner faz viver, em sua experiência no tempo em que ministrava seminários consagrados à leitura do CFF:

Este difícil livro, sem dúvida, estimulava vigorosamente os estudantes a estruturarem teologicamente a sua própria reflexão. Porém, mais que toda técnica teológica, a obra lhes colocava a questão de seu compromisso concreto com os paradoxos da fé cristã, às vezes os chacoalhava ao atrair sua atenção para um determinado dado que não

⁴⁰⁸ BOFF, *ibid.*, p. 21.

⁴⁰⁹ RAHNER, CFF, p. 5.

havam “percebido” nem integrado à sua própria experiência. Na verdade, os ajudava a crer não apenas dando-lhes razões para crer, mas também produzindo neles uma experiência de fé⁴¹⁰.

Estas breves notas sobre o CFF dão um curto panorama da obra que é tida por muitos como a obra síntese de Rahner, o que ele negou sempre. A título de alerta, a doutoranda acha oportuno o que diz o Cardeal Lehmann

quem conhecer Karl Rahner apenas por seus escritos do final dos anos 50, dos anos 60, 70 e 80, ou corre o risco de perder a riqueza de seu pensamento histórico, que é o fundamento no qual o seu pensamento se baseia. Este seria o caso, ou porque estes trabalhos históricos somente foram publicados muito posteriormente ou nem foram publicados de modo compreensivo (ele exemplifica e dá como verdade os seus estudos sobre Maria)⁴¹¹.

Ele diz, ainda, sobre a obra de Rahner que

Muito pouco do seu vasto conhecimento é diretamente discernível em suas publicações que cobrem os anos 1959-1979⁴¹².

A doutoranda em seus estudos sobre o Curso Fundamental da Fé - que foi o texto base de seu mestrado - ousa concordar com o Cardeal Lehmann e procura manter a tese nos estudos do Primeiro Rahner, até porque o CFF em grande parte reproduz o pensamento do autor nos dois livros primeiros de sua carreira e o restante foi produzido com uma pressa digna de uma corrida olímpica disputada pelo autor contra seus editores, conforme testemunhos múltiplos.

Segundo Albert Raffelt, o manuscrito final do CFF é compilação de palestras que Rahner deu em Münster porque aí está o último estágio deste grande projeto. As palestras continham um material que Rahner continuamente expandia. “Ele (KR) olhava o sumário e a arquitetura da obra e ditava os seus pensamentos de acordo com as divisões... Numa mesma noite, eu digitei o que ele ditou e retrabalhei o texto, que ele examinou na manhã seguinte e aprovou. Assim foi a última parte do CFF⁴¹³.

⁴¹⁰ SESBÖUE, KR: *itinerário teológico*, p. 10.

⁴¹¹ LEHMANN, *op. cit.*, p. 132

⁴¹² LEHMANN, *op. cit.*, p. 132.

⁴¹³ BATLOGG; MICHALSKI, *op. cit.*, p. 73.

Neste sentido, a doutoranda evita adentrar numa análise desse livro fundamental, a uma, porque já está feita esta análise na dissertação do mestrado e, a duas, praticamente todo o CFF se refere a estudos e conclusões de Rahner que brotaram da riqueza da intuição de seus primeiros anos.

A maravilha do CFF está em se poder num só texto ler Karl Rahner, aceitando o desafio de se colocar diante de um autor que, ao invés de colocar a questão de Deus longínqua e abstratamente, traz Deus para tão próximo de nós que O coloca como mistério santo no coração do próprio homem.

O teólogo cristão, interessado no conhecimento da fé, ainda necessita manter contato com o pensamento de Karl Rahner e, considerando a dificuldade de tempo disponível, a igual dificuldade de deslocamento a bibliotecas ricas e, inclusive, o acesso a boas traduções de sua obra, julgo que o contato inicial com a obra de Karl Rahner deva ser, ainda, por seu *Curso fundamental da fé*, contra o que ele mesmo desaconselhou certa vez, advertindo que primeiro “proporia a leitura de alguns de seus escritos espirituais”⁴¹⁴.

Ressalvamos que, se parece que no CFF estaria o mapa da mina do seu pensamento, afirmamos que isto não basta ao conhecimento da obra de Rahner porque o seu pensamento se esparrama pelas questões que seu tempo e que seu mundo lhe propuseram, em cuja inquieta busca de resposta encontramos os textos que constituem hoje os seus *Escritos Teológicos*, lastimavelmente sem tradução para o português. Mas ainda mais. Esta marca está também nos quatro volumes do manual de teologia pastoral, o *Sacramentum mundi*, no *Dicionário de teologia querigmática*⁴¹⁵, na colaboração para a publicação do *Mysterium Salutis: dogmática da história da salvação*⁴¹⁶, além das bases da revista *Concilium*⁴¹⁷.

Com o testemunho de B. Sesboüe, sabemos que Rahner, além da atividade intelectual,

era uma força da natureza, com uma vitalidade inacreditável. Seu pensamento estava sempre em movimento, como seu corpo, aliás. [...] Era um incansável lançador de ideias, mas também um guia incômodo. Ao visitar o escolasticado de Pullach disse: “Vim aqui

⁴¹⁴ MAIER, *La théologie des Exercices de K. Rahner*, apud SESBÖUE, KR: *itinerário teológico*, p. 31.

⁴¹⁵ RAHNER, Daniélou, Alfaro e Colombo. Apud SESBÖUE, *op. cit.*, p. 25.

⁴¹⁶ Publicado por J. Freiner e M. Löhrer, edição em 4 tomos e 6 volumes.

⁴¹⁷ RAHNER, Schillebeeckx, Congar, Küng e Colombo, integrantes do comitê diretor inicial. Apud SESBÖUE, *op. cit.*, p. 25.

para lançar pedras nas águas estagnadas e provocar ondas nessa lagoa tranquila demais!”⁴¹⁸.

Esse gigante teológico do século passado, por volta dos anos 50, na maturidade de sua reflexão, diagnostica três elementos característicos da situação cultural e teológica de então. Este diagnóstico é síntese de dezenas de artigos que seriam publicados em seus *Escritos Teológicos*, além de estarem esparçadamente tratados por todo o CFF.

a) vivemos numa sociedade secular e pluralista, na qual os enunciados de fé perderam sua obviedade, e na qual, no pluralismo das convicções e das mundividências, próprio de uma sociedade aberta, torna-se mais difícil transmitir a verdade cristã;

b) relacionado com o pluralismo, é preciso registrar um aumento dos conhecimentos em todos os campos do saber, que torna difícil fazer sínteses, embora o teólogo sistemático deva tentar a síntese a propósito das questões últimas e fundamentais de toda a teologia; e

c) a essas dificuldades do anúncio cristão e do fazer teologia deve-se acrescentar, por outro lado, uma espécie de endurecimento e de incrustação dos conceitos teológicos, que, permanecendo imutáveis ao longo dos séculos, não correspondem mais à situação completamente mudada da vida e da cultura do homem moderno⁴¹⁹.

Todo esse pano de fundo espelha os porquês de o nosso autor ter uma obra que alcança quatro mil trabalhos escritos⁴²⁰, sem que se tenha podido deter numa só obra a síntese de seu pensamento que voou para onde as questões despontavam em seu mundo e a que o seu incansável espírito buscou responder com o rigor de sua fé qualificada, mesmo sabedor de que “o homem de hoje sente-se desconfortável perante toda e qualquer afirmação metafísica e religiosa em geral”⁴²¹.

Em 1964, em seu primeiro curso sucedendo Romano Guardini na cátedra de Filosofia da religião, em Munique, Rahner tem a oportunidade de tentar uma síntese de seu itinerário teológico, cujo primeiro esboço desenvolveu numa *Introdução ao conceito de cristianismo* que, depois de inúmeros retoques sai publicado com o título de *Curso fundamental sobre a fé* (1976). Segundo R. Gibellini, “a obra continua sendo um dos textos mais significativos da

⁴¹⁸ SESBOÛE, *op. cit.*, p. 29.

⁴¹⁹ RAHNER, *La Grazia come centro dell'esistenza umana*, apud GIBELLINI, *ibid*, p. 226.

⁴²⁰ LEHMANN, *op. cit.*, p. xi.

⁴²¹ RAHNER, CFF, p. 217.

teologia católica de nosso século”⁴²². O próprio autor reconhece que, “em livro tão breve, de apenas quinhentas páginas, aproximadamente”⁴²³, o CFF não contém uma espécie de resumo de sua teologia, e vai dar a seu livro da maturidade várias definições:

diz que é para leitores com certa cultura e que não têm medo de debater conceitos (p. 5); que constitui tentativa de apresentar uma primeira introdução a um tema vasto como a totalidade do conceito de cristianismo (p. 8/11); afirma que é introdução no quadro da reflexão intelectual (p. 11); que pressupõe a fé (p. 11); e tem o propósito de oferecer uma primeira reflexão sobre a existência pessoal cristã e sua justificação (p. 21); que pretende refletir primeiramente sobre o homem como a questão universal que ele é para si mesmo (p. 22); e criar condições para que, a partir dos próprios conteúdos do dogma, as pessoas tenham confiança de que podem crer com honradez intelectual (p. 23); ressalva que o curso fundamental não é uma introdução à Sagrada Escritura (p. 25) e que não quer fazer iniciação mistagógica, mas insiste no conceito e não de imediato a coisa mesma (p. 26).

Este livro é um livro atípico, que não se enquadra na formatação dos manuais de dogmática, mas que se define a partir do “interesse e da paixão de seu autor pela realidade”. Por tocar assim a realidade, o livro trata os problemas de seu tempo e alcança, também, os nossos, ou seja, encara os problemas da fé, com toda a coerência exigida pela teologia e, com isso, Rahner consegue superar a sua própria crítica do que hoje encontramos tão raramente, ou seja, trabalhos com coragem de colocar problemas nos múltiplos aspectos da dogmática.

1.2 – O Espírito no mundo

Como é sabido, o título do livro é o mesmo da tese doutoral de filosofia de Rahner. Naquele período ninguém consideraria a hipótese de um religioso ser orientado num doutorado por Heidegger. Rahner trabalha sob a direção acadêmica do professor Martin Honecker (1988-1941)⁴²⁴.

A questão que sua tese persegue é saber, segundo Tomás de Aquino, quais são as condições a priori, ou qual é a estrutura fundamental do espírito humano. A tese foi recusada

⁴²²GIBELLINI, *ibid*, p. 223/225.

⁴²³RAHNER, *op. cit.*, 8.

⁴²⁴M. Honecker era um tradicional historiador da filosofia católica, identificado com a filosofia de Tomás de Aquino. Ele exercia, então, o que se chamava Cátedra do Acordo, acordo esse feito entre o Vaticano para difusão da filosofia cristã na região de Baden.

e, como afirmou o próprio Rahner, “a rejeição se deu porque, para Honecker, a tese se inspirava demasiado em Heidegger”. Mas Rahner assim se justificará:

Talvez se diga: “Mas você oferece uma interpretação de Santo Tomás embebida na filosofia moderna!”. Longe de considerar essa apreciação como uma crítica, o autor a aceita como um elogio. Pois, afinal de contas, eu pergunto: Santo Tomás pode me interessar se não for em função das questões que se agitam em meu espírito e que agitam a filosofia de hoje?⁴²⁵

Rahner jamais deixou de se manifestar sobre sua relação com Heidegger⁴²⁶:

Gostaria [...] de dizer que Heidegger, o filósofo propriamente dito de 1934-1936, era bem diferente do Heidegger mais tardio. O Heidegger que frequentei era o de *Sein und Zeit*, o do apelo ao combate, talvez até mesmo o da metafísica. Era um Heidegger com o qual aprendi um pouco a pensar, e sou-lhe muito grato por isso. Em minha teologia, na medida em que ela é filosófica, certamente não poderia falar de uma influência sistemática de sua parte que chegue até o conteúdo, mas sim de uma vontade e de uma capacidade de pensar que Heidegger realmente nos inspirava. Naquela época estudei até certo ponto o que é chamado de modo vago e geral de filosofia existencial e a teologia existencial, o que, em sentido estrito, não tem necessariamente relação com Heidegger – o que eu já havia feito devido à minha origem marechaliana. Devo dizer que Martin Heidegger foi o único professor pelo qual experimentei o respeito de um aluno diante do grande mestre⁴²⁷.

Em 1936, Rahner vai para Innsbruck onde publica esta tese com o título: *O espírito no mundo: a metafísica do conhecimento finito segundo Santo Tomás de Aquino*. Sobre a obra publicada, em 1957, no prefácio à segunda edição que foi organizada por seu discípulo J. B. Metz, Rahner esclarece que

visava principalmente: deixar de lado em grande parte o que se chama ‘neo-escolástica’ para voltar ao próprio Santo Tomás, aproximando-me justamente dos problemas formulados à filosofia do nosso tempo⁴²⁸.

Em 1974, ao completar 70 anos, na oportunidade em que é conferido a Karl Rahner o título de Doutor *honoris causa* pela Universidad Pontificia Comillas, o professor Alvarez

⁴²⁵ H. MULLER; H. VORGRIMLER, *K. Rahner*, p. 16.

⁴²⁶ SESBÖUE, *ibid*, p. 16.

⁴²⁷ J. B. METZ, *apud* GIBELLINI, *ibid*, p. 17.

⁴²⁸ RAHNER, *Spirito nel mondo*, *apud* GIBELLINI, *ibid*, p. 224.

Bolado, que traduzira a obra para a língua espanhola, assim testemunha quanto à importância do Primeiro Rahner:

Não se há de buscar a unidade da obra de Rahner em obras sistemáticas, mas precisamente no desenvolvimento incessante desta intuição germinal, *O Espírito no mundo*, em cujo horizonte ele empreende a tarefa não interrompida [...] de reinterpretar os dogmas cristãos.

Esta interpretação contínua fez de Rahner um teólogo incômodo, porque a sua vida e o seu pensamento têm sempre apelado à Igreja para que ela não se enclastre em si mesma, e nem forme uma imagem ideal do que significa ser cristão. A menos que ajude aos homens aqui e agora, na diáspora não sistematizável da realidade, a encontrar Deus que ama o mundo e o transcende de dentro dele⁴²⁹.

O Espírito é, pois, um estudo sobre a metafísica do conhecimento segundo Santo Tomás de Aquino, onde está depositado o fundamento do que será a linha central da teologia de Rahner.

Segundo Rahner, em sua obra *O Espírito no mundo*, a palavra "espírito" nomeia a faculdade que, indo além do mundo, conhece o metafísico, e a palavra "mundo" nomeia a realidade acessível à experiência imediata do homem. *O Espírito* é uma tese em que se pergunta: como o conhecimento humano pode ser espírito no mundo, segundo santo Tomás.

Entretanto, naquela ocasião os Nazistas estavam no poder e, por razões muito complicadas para explicar aqui, eu não pude desenvolver a minha tese sob a orientação de Heidegger. Ao contrário, trabalhei sob a orientação do professor católico M. Honecker que ensinava filosofia na universidade estadual em Freiburg. Professor Honecker rejeitou a tese, porque ele sentiu que eu tinha interpretado incorretamente a doutrina de santo Tomás, aproximando-me muito da filosofia moderna (principalmente das ideias de Heidegger) e dos princípios fundamentais do idealismo alemão. Mas eu estou convencido de que a minha interpretação é correta. Se alguém analisar santo Tomás na perspectiva correta, fica claro que ele é um *penseur moderne*. A compreensão deste fato é muito importante para qualquer genuína e mútua compreensão do conceito moderno de homem e do conceito tomista de homem⁴³⁰.

⁴²⁹ VARGAS-MACHUCA, *Teologia y mundo contemporaneo: homenaje a K. Rahner em su 70 cumpleaños*, p. 32. Nessa oportunidade (p. 35), KR confirma o comentário: meu primeiro livro foi dedicado à metafísica do conhecimento em Santo Tomás. [...] Os pontos de vista que ali defendo marcaram a orientação e ainda dão frutos em todo o meu trabalho teológico posterior, ainda que eu mantenha a esperança de que a aventura teológica de minha vida não se tenha encerrado com este primeiro livro.

⁴³⁰ IMHOF; BIALLOWONS. *KR in Dialog*, p. 12.

Aproveitamos este esclarecimento de Rahner para fundamentar a importância do tema deste primeiro "livro" de nosso autor para o estudo desta tese, em especial porque Rahner parte de que o conhecimento humano se move de modo imediato no mundo da experiência, onde o metafísico somente chega a ser conhecido dentro do mundo e em contato imediato com ele. Com isso, Rahner se afasta de uma teologia meramente doutrinária e vemos a presença de uma antropologia teológica que substitui a doutrinação pelo estudo da experiência que o homem faz em sua vivência no "mundo", assim entendido como "a realidade acessível à experiência imediata do homem".

A doutoranda gostaria de ressaltar que o estudo destes livros encaixa-se exatamente na tese após a análise feita dos Discursos de Teologia Espiritual porque é este mesmo o caminho da Teologia existencial que vimos Rahner trilhando. Por primeiro, a experiência, a seguir a tematização do evento experimentado e que deve se valer de todos os recursos humanos para a sua melhor compreensão.

Por isso, a tese de Rahner não é mais um discurso teológico espiritual, ela é um discurso da prática de uma Teologia que não vai direto do que "ouve" ao que se instituiu dogmaticamente, mas ela passa por uma prática, passa pelo caminho do pensamento do homem moderno que "pensa" com auxílio da Filosofia.

Este comentário se torna importante porque Rahner se coloca adiante dos teólogos que lutam para que uma Teologia sistemática que seja tão científica quanto mais querigmática for. É bom lembrar que já no texto sobre Boaventura, em uma nota de rodapé⁴³¹, Rahner insiste que quando Boaventura diz "sentir" ao invés de "conhecer", Boaventura tem o propósito de descrever a experiência antes da "teoria", teoria esta que ele, posteriormente, desenvolverá a partir da experiência, que, como se sabe, é sempre primeira.

Os estudos preliminares de Rahner buscam o mesmo que ele persegue nesta tese: conhecer o conhecimento. Como ele se dá? A resposta a esta questão responde a um imenso leque de questões humanas. Assim ele, que nos apresentou a doutrina dos Cinco Sentidos em Orígenes e em Boaventura, agora nos apresenta a busca do conhecimento no pensamento de santo Tomás de Aquino, que Rahner considera um pensador moderno.

⁴³¹ RAHNER, ThI 16, p. 124, nota 92.

Em *O Espírito*, Rahner toma a afirmação feita reiteradas vezes por Tomás de que é impossível ao nosso intelecto inteligir sem se “voltar para as imagens” ou, sem a “*conversio ad phantasmata*”⁴³².

A *conversio ad phantasma* é a palavra chave que designa a unidade de todas as potências cognoscitivas humanas no exercício cognoscitivo e por isto também, definitivamente, a unidade original do único conhecer humano. Sua dificuldade reside em que tal unidade obriga sempre a falar de algo distinto dela, ou seja, dessa multiplicidade de potências cognoscitivas a se unificar precisamente na *conversio ad phantasma*⁴³³.

Por isso, para Rahner, sua obra *O Espírito* também poderia ter sido intitulada: *Conversio ad phantasma*.

Vamos observar que, para além de Tomás, o nosso autor também cita Pierre Rousselot e Joseph Maréchal com frequência. E isto porque ele diz que *O Espírito* é uma obra tributária da interpretação de Tomás, pelo que ele, por sua vez, fez do que Rousselot e Maréchal nos legaram. Segundo Rahner a pretensão era se afastar

... das tantas coisas que se nomeiam como “neoescolástica”, retroceder a santo Tomás mesmo, precisamente para aproximar-me dos problemas presentes ao filosofar de então⁴³⁴.

Já na Introdução, Rahner adverte que o tema e o método de *O Espírito* se condicionam mutuamente, razão pela qual não podem ser separados, sob o risco de o leitor se equivocar sobre a própria pretensão do estudo.

Para Rahner, por metafísica tomista do conhecimento se entende a doutrina mesma de santo Tomás, portanto ele se permite entender santo Tomás sem os seus comentadores, sem o testemunho de sua escola, e sem se ocupar com a origem histórica de sua doutrina, não importando o Tomás religado ao seu tempo, dependente de Aristóteles, de santo Agostinho e da filosofia de seu momento histórico.

Ele admite que este Tomás existe, mas deixa a cargo da investigação histórica este tipo de estudo ... posto que o mero caminho da investigação histórica não pode alcançar o

⁴³² RAHNER, *Espírito*, p. 38.

⁴³³ RAHNER, *op. cit.*, p. 17.

⁴³⁴ RAHNER, *op. cit.*, Prólogo à Segunda Edição, p. 11.

realmente filosófico em Tomás – e em *O Espírito* o que interessa não é o propriamente histórico, mas o filosófico.

Para apropriar-se do propriamente filosófico de um filósofo, somente um caminho é viável: fundir o olhar com o dele nas mesmas coisas. Somente assim se pode saber o que ele pensava... e somente assim, o eterno de uma filosofia pode ser salvo da insignificância do puramente pretérito⁴³⁵.

É bonita a confissão de Rahner de que se um leitor achar que o que está em jogo é uma interpretação de santo Tomás projetada a partir da filosofia moderna, ele consideraria esta descoberta do leitor como um mérito e não como um defeito de sua obra. Por consequência, ele reconhece que, partindo de tal método, somente pode aspirar um ensaio que se afastou das formas tradicionais de expressão.

Assim é que Rahner dá conta de que⁴³⁶

- 1) A extensão limitada do estudo vedava uma confrontação expressa e minuciosa da filosofia moderna, de Kant a Heidegger, com Tomás... Mas ele desafia quem conheça a filosofia recente, a descobrir por conta própria tais pontos de contato;
- 2) *Ao Espírito* não interessa fazer crítica do conhecimento, mas metafísica do conhecimento.

Neste contexto, *O Espírito* é um estudo que busca responder ao contido na Suma Teológica I, q. 84, art. 7, onde Tomás coloca a seguinte questão: "O intelecto pode conhecer em ato pelas espécies inteligíveis que possui em si, não se voltando para as representações imaginárias?"⁴³⁷.

Rahner a situa a natureza da questão no âmbito da sistemática teológica. Mas argumenta que, se para a sistemática filosófica, o homem é a palavra primeira, e Deus, por sua vez, como absoluto, a última – ainda que esta última palavra seja a que proferiu a primeira – em uma Suma teológica sucede o contrário: Deus é a palavra primeira, e o homem a última.

⁴³⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 14-15.

⁴³⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 16-17.

⁴³⁷ Tomás de Aquino, Suma teológica: a criação, o anjo, o homem, vol 2, ST I, q 84, 7. SP: Loyola, 2002, 516-516. No original: *Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.*

Daí Rahner retoma a pergunta pelo homem, e a inclui nos problemas do ser “criado”, apontando de maneira imediata à alma, já que a pergunta não brota de conhecimentos que o homem possua para, então, retroceder ao princípio único, do qual recebe sentido e medida tudo o que se sabe sobre o homem.

Em decorrência desse raciocínio, a pergunta obriga sempre de novo a falar de algo onde, precisamente ali, o absoluto lida com o homem em sua essência, ou seja, a partir de seu fundamento. Assim a “alma”, fundamento essencial do homem, é considerada exclusivamente como o lugar de um evento teológico, como possível ouvinte de uma revelação.

Daqui voltamos à pergunta metafísica, que diante da evidência de que “o homem ‘pergunta’”, conclui que este perguntar é um dado último e irreduzível, já que “o homem pergunta necessariamente”. Além disso, Rahner se baseia no fato de que o homem “é” enquanto “pergunta pelo ser, pois qualquer outra pergunta não supre a necessidade deste perguntar absoluto.

Por isto, a tese da necessidade do perguntar no existente humano significa, então, que o homem existe como a pergunta pelo ser, de tal maneira que no ser que pergunta, que é o homem mesmo, a maneira de perguntar é a carência⁴³⁸ do homem que se desvela ao ser, pelo que se pergunta, e se esconde ao mesmo tempo em sua própria problematidade⁴³⁹.

Rahner argumenta que talvez fosse interessante aqui levantar a questão de Kant sobre a possibilidade de a metafísica estabelecer uma posição em respeito a sua limitação da razão teórica para os objetos de uma experiência possível espaço-temporal⁴⁴⁰. Mas Rahner adota o caminho fundamental-ontológico de Heidegger, e insiste que temporalidade e historicidade lidam com a relação do homem com o ser (*dem Sein*) e não do ser como tal (*dem Sein als solchem*) e, apenas, na medida em que for possível o ato humano de ser (*des menschlichen Seinvollzugs*) por meio de uma realização trans-temporal e trans-histórica⁴⁴¹.

Rahner resume o tema do conhecimento em Tomás em três aspectos:

⁴³⁸ Nota da doutoranda. O termo carencia é utilizado conforme o tradutor espanhol esclarece, ou seja, devemos entendê-la (carência) como *indigência* e como *tarefa*, eis que perguntar pelo ser é a tarefa do homem.

⁴³⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 40-42.

⁴⁴⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁴¹ MUCK, *The Transcendental Method*, p. 185-186.

- 1) trata-se de um conhecimento intelectual, pois somente este pode ser o lugar de irrupção de um Evento teológico;
- 2) trata-se de conhecimento do mundo como conhecimento humano originante; e
- 3) neste conhecimento, e por ele, há de se abrir um acesso a "além do mundo".

E note-se que Rahner insiste na possibilidade intrínseca de um conhecimento intelectual como lugar de um Evento teológico.

Não se pode considerar o *phantasma* como uma "coisa". *Phantasma* é a senha secreta da sensibilidade como tal. Ao afirmar que o conhecimento intelectual somente é possível na correalização de um conhecimento sensível, desta simples reflexão resulta: a tese da *conversio* perde sentido se a concebemos como uma tese que afirma a conjunção necessária de dois conhecimentos de conteúdo igual, porém em níveis distintos⁴⁴².

Conversio ad phantasma é, pois, a expressão da unidade essencial do único conhecimento humano que, como unidade do conhecer, exige ser entendida a partir da unidade da estrutura humana de ser que é sua origem⁴⁴³.

Esta unidade originária do ser humano como fundamento deste conhecimento unitário não se pode entender como algo conhecido em si mesmo e independentemente de sua função unificante. Tem que se manifestar no que ela mesma unifica, não como a média resultante, mas como o ser uno e que, por isso, mantém unida esta dualidade como plenitude de seu ser uno: esse ser do homem que se unifica para sua unidade⁴⁴⁴.

A *conversio ad phantasma* significa a relação de um ato do espírito com outro correspondente da sensibilidade. Dito de outro modo, a compreensão metafísica da *conversio ad phantasma* se baseia na compreensão da relação da sensibilidade e do espírito. Por consequência, já que a *conversio* significa que somente é possível ao homem conhecer espiritualmente em uma prévia unificação do ato intelectual com o ato sensível, devemos caracterizar a relação originante entre sensibilidade e espírito como unificação de ambos:

unificação que, pertencendo como tal às condições de possibilidade do pensar humano não pode ser algo consequente à constituição deste

⁴⁴² RAHNER, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁴³ RAHNER, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁴⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 237.

e, por isso, tem que concebê-la como unidade originária, como unidade unificante⁴⁴⁵.

Nesse sentido, todo "movimento" do espírito, aponte para onde apontar, se realiza em virtude de seu "apetite" pelo fim último (pois do contrário se dariam fins múltiplos em si). Uma única potência não pode ser ao mesmo tempo potência de atos diversos, a não ser que estes estejam orientados como movimentos parciais dirigidos a um único fim último (*término fin*).

Todo ato de uma potência (e não apenas atos simultâneos) está submetido à mesma lei do "apetite" único em direção ao fim último e é produzido em uma antecipação deste. O fim último do único apetite do espírito é, o *bonum intellectus*, o *verum* em geral⁴⁴⁶.

Tal caminho vai resultar na expressão: "o fim é o começo do movimento", que nos leva a considerar, segundo Tomás, que todo ente somente tem "um" *motus*, um movimento, em direção a "um" fim.

O movimento, portanto, compreende cada um de seus momentos, apenas enquanto está extravertido⁴⁴⁷ sobre o seu fim. O presente do *motus* (seu estado atual) é tornar válido o seu passado e um antecipar o futuro, e somente no futuro, a partir do passado se agarra o futuro e se afirma a si mesmo o presente⁴⁴⁸. Ou seja, o começo contém em si mesmo o fim e neste se tem a si mesmo. Desta maneira, o *motus* do *mobile* constitui o tempo⁴⁴⁹.

Assim o espírito, em cada ato, possui desde sempre e antecipadamente a totalidade do ser e busca através do objeto de cada ato preencher o vazio formal do ser por meio da antecipação. O ser absoluto, o ser em absoluto é, por conseguinte, o final último do espírito como tal.

Toda atividade do espírito, qualquer que seja, somente pode chegar a ser entendida como um estado no movimento sobre o ser em absoluto enquanto este é o fim último do "apetite" do espírito⁴⁵⁰.

⁴⁴⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 272.

⁴⁴⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 275.

⁴⁴⁷ Nota da doutoranda: Cf, *extraversión*, movimiento del ánimo que sale fuera de si por medio de los sentidos. In Diccionario de la Lengua Española, da Real Academia Española, 22 ed., 2001. 2ª tirada corrigida, abril 2003. Madrid, p 1.027.

⁴⁴⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁴⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁵⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 276.

Desta maneira, o espírito, fazendo brotar a si mesmo nas entranhas da sensibilidade, permanece livre. Ele é uma forma de matéria, que é subsistente em si mesma. E por isto, sua estrutura apriórica é forma do *phantasma*, forma que subsiste em si mesma, percebida como estrutura do sensivelmente dado, do singular dado pela sensibilidade, mas de tal modo que não se obscurece em sua universalidade absorvendo-se na singularidade do singular sensível:

Devemos conceber como uma unidade original a relação entre o espírito como espírito e do espírito como determinação da matéria ... o mesmo espírito é a origem originante da sensibilidade; não é a sensibilidade, mas o espírito é o fim sobre o que ele mesmo (espírito) se projeta em seu fazer brotar a sensibilidade⁴⁵¹.

Por isto a liberdade se deriva para santo Tomás da absoluta amplitude do espírito. O espírito é livre em contraste com a sensibilidade, que somente apreende o singular como aqui e agora e exclui como tal a toda outra coisa deste aqui e agora. Pois o espírito apreende sempre o objeto singular enquanto antecipa a totalidade do ser. E, com isto, apreende o objeto singular de tal maneira que, enquanto é apreendido, não exclui a nenhuma outra coisa junto a si de chegar a ser também conhecida, pois o ser em sua totalidade não possui junto a si nenhum oposto que o limitara relativamente e o estreitava, assim, em sua amplitude⁴⁵².

Rahner deixa claro no transcurso de *O Espírito* que o íntegro perguntar metafísico de santo Tomás "pergunta" sempre a partir do homem e inclui o homem em sua pergunta, já que se o plano sobre o qual Tomás coloca em seu filosofar é o mundo, este mundo é aquele dentro do qual o espírito do homem – *convertendo se ad phantasma* – se move⁴⁵³.

Pois estritamente entendido, o primariamente conhecido, o que primeiro se põe de frente não é o mundo em seu "em si" "desprovido de espírito", mas o mundo - ele mesmo – conformado pela luz do espírito, o mundo dentro do qual se vê a si mesmo o homem. O mundo como conhecido é sempre o mundo do homem, é essencialmente um conceito complementar do homem. E o último a ser conhecido, Deus, se ilumina tão só na envergadura sem fronteira da antecipação, no "apetite" do ser em absoluto que comporta toda ação do homem, e que não unicamente se vale em seus últimos conhecimentos e escolhas decisivas, mas também nele se fazer e se ter que fazer sensibilidade do espírito livre para poder ser precisamente espírito, ao expor-se a si a todos os destinos desta terra.

⁴⁵¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 286.

⁴⁵² RAHNER, *op. cit.*, p. 287.

⁴⁵³ RAHNER, *op. cit.*, p. 386.

Assim o homem se faz presente diante de seus próprios olhos ao encontrar-se a si mesmo no mundo e ao perguntar por Deus e quando ele pergunta pelo seu próprio ser, sempre se encontra a si mesmo no mundo e em caminho para Deus e esta dualidade significa que não pode haver o um sem o outro⁴⁵⁴.

Por isto Rahner afirma que “o homem é essencialmente dual”. Sempre referido ao mundo e já sempre por cima dele e fora dele. Assim, o homem é o pêndulo médio entre Deus e o mundo, entre tempo e eternidade, e esta fronteira é o lugar de sua determinação e de seu destino.

No penúltimo parágrafo desta grande obra, Rahner define *abstractio* como a abertura do ser em absoluto que coloca o homem diante de Deus; *conversio* é consumir-se no aqui e agora deste mundo finito que faz de Deus o distante desconhecido. *Abstractio* e *conversio* são para santo Tomás o mesmo: o homem.

Assim entendido o homem, diz o parágrafo que encerra o livro:

Este (homem) pode escutar se por acaso Deus fala, porque sabe que Deus é; ele pode falar Deus, porque Ele é o desconhecido.
E se cristianismo não é a ideia do eterno e onipresente espírito, mas de Jesus de Nazaré, a metafísica de santo Tomás, será cristã, se recordá-Lo ao homem, no aqui e agora de seu mundo finito, onde o Eterno penetrou, para que o homem O encontre, e nEle re-encontrará, uma vez mais, a si mesmo⁴⁵⁵.

Para a doutoranda, as últimas palavras de *O Espírito* são apenas mais um outro meio de expressar o título da tese, ou seja: O Homem é o evento da autocomunicação de Deus.

Este primeiro livro de Rahner, *O Espírito no mundo*, foi objeto de muita discussão não apenas enquanto se tratou de uma tese doutoral rejeitada. Mesmo depois de se tornar uma obra reconhecida e reeditada, Pe. Ernst⁴⁵⁶ questionou o princípio fundamental da teologia de Rahner: “conhecimento é o ser-presente-a-si do Ser, e este estar-presente-a-si é o Ser de toda entidade”. Para o pe. Ernst, este princípio é inaceitável em termos da tese tomística de que nosso conhecimento ontológico do conhecimento é derivado de nossa experiência do mundo.

⁴⁵⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 386.

⁴⁵⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 386.

⁴⁵⁶ Nota da doutoranda: Cornelius Ernst foi tradutor do vol 1 das *ThI* e co-editor da *Sacramentum Mundi*: na *Encyclopedia of Theology*, em 6 vol., sendo, nas palavras de Kar Rahner, um bom amigo.

Rahner respondeu a este comentário, em uma entrevista, afirmando que as ideias expressas em *O Espírito* são verdadeiramente tomistas, embora a questão tenha sido discutida livremente entre os teólogos católicos.

A interpretação de Rahner reflete a maior parte do pensamento filosófico à época, como, por exemplo, Max Müller, Lotz, o último Gustav Siewerth e outros acadêmicos. O que a teologia de Rahner exige é que sua interpretação seja corretamente compreendida.

Para Rahner, não somos puro *esse*. Nós somos um composto, uma mistura de ato e potência, nos termos clássicos. O *Beisichsein* (ser-presente-a-si) tem algum elemento de potencialidade. Todo ser, considerando que é em ato, é presente-a-si. Na medida em que Eu sou, Eu estou presente-a-mim. Esta tese, na afirmação insistente de Rahner, é certamente tomista; é uma tese metafísica que não é imediatamente experiencial.

Mas as críticas não cessaram nesse ponto. A edição revista por J.B.Metz traz uma introdução de Francis P. Fiorenza, que oferece um belo estudo sobre a problemática rahneriana e a kantiana em *O Espírito*. Este trabalho apresenta um capítulo sobre a má interpretação feita de *O Espírito*.

Fiorenza faz um alerta sobre algumas interpretações inadequadas que frequentemente aparecem em publicações na língua inglesa e que reduzem a argumentação de Rahner a uma afirmação simplista de que Maréchal tem um ponto de vista dinâmico do conhecimento, enquanto a avaliação de Kant é estática. Para ele, a crítica do prof. Ernst, expressa uma reação tipicamente anglo-saxônica ao pensamento alemão.

O tema é desafiador e não será possível aprofundá-lo nesta tese embora seja importante recordar que o Idealismo alemão e a escola Marechaliana representam tentativas de confrontar as conclusões kantianas, partindo do re-exame das premissas de Kant. Assim, como os anglo-saxões, grupo em que o autor (F. P. Fiorenza) se inclui, vivem sob uma tradição filosófica distinta, há uma tendência em etiquetar o trabalho de Rahner como Idealista.

Estas considerações de Fiorenza ilustram o grau de equívocos contidos na crítica feita a Rahner por Balthasar que, em meio a suas avaliações conservadoras e suas críticas feitas à Igreja, atacou não apenas aspectos bíblicos, litúrgicos e do movimento ecumênico, mas

também alcançou o esforço de Rahner e Metz de desenvolver um relacionamento com a moderna filosofia e com a secularização da sociedade e de suas instituições⁴⁵⁷.

Nesta linha de críticas, Balthasar acusa Rahner de uma redução antropológica e subjetivista da teologia e do cristianismo. Balthasar vê a teologia de Karl Rahner como uma glorificação da personalidade e da subjetividade humanas, de um modo não cristão, já que falsamente concentrada na liberdade humana ao invés de prestar obediência à Cruz.

Na reedição de *O Espírito*, J.B.Metz, afirma que “Rahner em muitos aspectos não é mais um teólogo controverso e ‘eclesialmente suspeito’, já que se tornou ‘aceito’⁴⁵⁸, e justifica sua opinião em vista de a teologia haver superado “o mundo pálido e tórpido do neo-escolasticismo, quando ocorreu um confronto decisivo entre a tradição escolástica e a mais recente filosofia transcendental e existencial, o que se alcançou com o auxílio de uma teologia hermenêutica bíblica e histórica que, ao menos em seu início, desenvolveu-se exemplarmente. Metz recorda as palavras programáticas de Rahner, tão repetidas nesta tese por resumir os resultados desta fase da teologia:

De fato, a teologia que for mais apaixonadamente devotada à realidade e estiver sempre alerta a novas questões, esta, a mais científica teologia é, em si, no final das contas a mais querigmática teologia⁴⁵⁹.

De qualquer modo, o que aqui se deseja realçar é a mútua e inegável relação entre a teologia e a filosofia porque somente “na relação” ambas vão encontrar sentido, como Ulpiano Vázquez chama atenção, a partir de Franz Rosensweig, ao afirmar que

Depois de Hegel e no caminho traçado por Kierkegaard, a situação, tanto do filósofo como do teólogo, consiste em ter que permanecer “entre a filosofia e a teologia”⁴⁶⁰.

1.3 – O Ouvinte da palavra

Aos 37 anos de idade, em 1941, Rahner publica *O ouvinte da Palavra* recolhendo, assim, as 15 conferências por ele realizadas nas Semanas universitárias de Salzburg no verão

⁴⁵⁷ FIORENZA ; RAHNER, *Espírito*, p. xxxii.

⁴⁵⁸ METZ; RAHNER, *Espírito*, p. xiii.

⁴⁵⁹ METZ; RAHNER, *Espírito*, p. xiii.

⁴⁶⁰ ROSENSWEIG, *A Estrela da Redenção*, p. 99-118, apud VÁZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p. 157.

de 1937. Aí ele retoma a sua intuição básica de *Espírito* e aprofunda Maréchal, no que o parafraseia numa nova terminologia, parcialmente tomada de Heidegger.

O *Ouvinte da palavra* completa o discurso iniciado por *Espírito no mundo*: o homem como espírito no mundo é o ouvinte de uma possível revelação histórica de Deus. É curioso que a última nota de rodapé tanto na versão em espanhol quanto na em Inglês, de *Espírito*, nos mostra que Rahner confiava no valor de seu trabalho doutoral filosófico, ao ponto de, em menos de dois anos, desdobrá-lo⁴⁶¹.

Esta observação denota uma marca que acompanha a teologia de Rahner, que elabora um determinado ponto de seu intrincado pensamento e dele tira lições para as mais variadas áreas da teologia, como estamos sempre apontando.

Tanto *O Espírito no mundo* (1936) quanto *O Ouvinte da palavra* (1939) foram escritos em anos difíceis da II Grande Guerra. Basta lembrar que em março de 1938 Hitler anexa a Áustria à Alemanha e logo em seguida a Faculdade de teologia dos jesuítas é dissolvida.

O tempo mostrou o valor de ambas as obras que foram posteriormente revistas e relançadas por J.B.Metz, a pedido de Rahner, que não tinha tempo suficiente para realizar estas revisões. Em *O Ouvinte*, Metz acrescentou cerca de 1.300 notas explicativas. O estudo desta tese é baseado na edição original de Rahner embora, tenha sido contrastado com as observações de Metz, sempre que pareceu necessário.

Usualmente, a teologia que Rahner desenvolvia vinha do que ele lecionara. Rahner vinha se preparando para ser professor de história da filosofia, embora filosofia não fosse a paixão de sua vida. Esse livro vem da compilação das palestras dadas no Seminário, então apresentado por Rahner, sobre o relacionamento entre a Filosofia da Religião e a Teologia. Essas palestras foram posteriormente publicadas sob o título *O Ouvinte da palavra*.

⁴⁶¹ Nota da doutoranda: o concreto desdobramento do ponto de partida da metafísica tomista, sob a perspectiva do homem como ouvinte da palavra, está tratado pelo autor, em sua filosofia da religião, sob o mesmo título: *O ouvinte da Palavra*.

Tal qual em *O Espírito*, Rahner inicia *O Ouvinte* procurando responder uma questão: “O que queremos dizer com Filosofia da Religião?” Diante da amplitude da questão, ele a estreita:

E o que pretendemos ao olhar para os fundamentos de tal filosofia e comparar a filosofia da religião com outro ramo do conhecimento humano com o qual parece manter as mais íntimas relações – de amizade e de hostilidade -, ou seja, com a Teologia?⁴⁶²

Assim colocada, pode até parecer uma nova questão, para alguém que cultivava a arte de procurar respostas para boas perguntas. Mas não. Pode parecer também que, assim, ele estaria nos aproximando do subtítulo de *O Ouvinte*, ou seja, “colocando os fundamentos para uma Filosofia da Religião”. Também, não. Quando Rahner pergunta o que queremos dizer com filosofia da religião, ele está querendo afirmar que há um outro ramo do conhecimento que divide os mesmos fundamentos com a filosofia da religião. O outro ramo do conhecimento é a Teologia.

Desse modo, *O Ouvinte* parte da premissa que não vamos encontrar o fundamento comum a estas duas ciências, ou seja, não vamos encontrar resposta à primeira questão colocada, sem “tocar alguma das mais existenciais questões da pessoa humana”⁴⁶³.

O meu trabalho *Ouvinte da Palavra* apresenta o pano de fundo especulativo necessário para a teologia fundamental. Lá eu discuto a estrutura transcendental da pessoa humana que por meio de sua natureza espiritual interna se abre à revelação divina⁴⁶⁴.

E, assim, voltamos a um dos parágrafos finais de *O Espírito*, onde o autor, já envolvido no tema, apresenta uma síntese do caminho a ser inicialmente percorrido em *O Ouvinte*,

Rahner diz que tudo que tentou apreender da metafísica do conhecimento em santo Tomás se enquadra num esforço teológico. Ele diz que o homem interessa a santo Tomás como o lugar em que Deus se mostra de maneira que possa ser ouvido em sua revelação. Para que possamos ouvir, se Deus fala, temos que saber que Ele é; para que a sua palavra não encontre alguém que já sabe, Ele deve permanecer oculto; para que Ele fale ao homem, a sua palavra tem que nos encontrar onde sempre estamos, em nossa situação terrestre,

⁴⁶² RAHNER, *Ouvinte*, p. 1

⁴⁶³ RAHNER, op. cit., p. 1

⁴⁶⁴ IMHOF; BIALLOWONS; RAHNER, *KR in Dialogue*, p. 11

na hora terrestre. Ao penetrar o homem no mundo *convertendo se ad phantasma*, já se dá a realização da revelação do ser em absoluto e, no homem, o saber da existência de Deus; embora, este Deus nos permaneça oculto e para além do mundo⁴⁶⁵. (Grifamos)

Voltando a *O Ouvinte*, Rahner alega que cada ciência se baseia num fundamento que não é de sua própria constituição, porque a sua própria possibilidade é baseada nesse fundamento. E isso, ele lembra, se aplica a todas as ciências, porque de outro modo, teríamos que admitir que a pluralidade das ciências corresponde uma pluralidade de princípios heterogêneos, o que é impossível porque culminaria negando a possibilidade da questão epistemológica.

Segue-se que há apenas um fundamento filosófico para todas as ciências. Aristóteles afirmou isso no 4º livro da metafísica (Cap. I e IV). Daí que há um ramo do conhecimento que determina os seus objetos para as várias ciências, determina também a estrutura desse objeto até apontar como a existência e a diversidade das ciências derivam do fato de serem uma atividade humana.

O nome tradicional dessa primeira ciência é metafísica. Daí que todo problema da filosofia da ciência é problema da ciência primeira: metafísica. Isto quer dizer que a diversidade das ciências está baseada num único e misterioso fundamento, quer dizer que a metafísica na origem é que estabelece essa relação entre as ciências porque, como causa primeira, ela mesma faz surgir essas ciências. A multiplicidade das ciências se desenvolvem desse primeiro e único fundamento metafísico.

Mas Rahner lembra que isto ainda não explica bem a relação que existe entre o conhecimento que deriva da metafísica natural do que vem da fé. Diz que nós gostaríamos de ter algum insight, de nossa parte, da relação que existe entre o conteúdo revelado e o conhecimento humano.

Para Rahner, se nós pretendemos que a filosofia da religião respeite a teologia da revelação, não podemos esperar estabelecer uma religião natural, para decidir positivamente e em detalhes sobre a nossa relação com Deus: ou seja, temos que tornar possível e necessário encontrar na razão algum tipo de justificação da fé.

⁴⁶⁵ RAHNER, *Espírito*, p. 386.

A teologia da revelação não separa Deus e o conteúdo da Revelação. Ao contrário poderia parecer que os mistérios revelados se somam ao nosso conhecimento natural como se fosse um novo tipo de conhecimento. Mas o conteúdo da Revelação é um mistério em estrito senso⁴⁶⁶. E isto implica dizer que um mistério em estrito senso é um estado de coisas tão completamente além do nosso conhecimento que a sua existência não pode ser conhecida apenas através da comunicação verbal de Deus, mas, mesmo depois dessa comunicação, sua possibilidade mais íntima não pode ser positivamente alcançada.

Como regra, o conteúdo revelado é explicado assim: por conta do nosso dever de obediência a Deus, temos o dever de obedecer aos comandos de Deus, donde, em nosso caso, deveríamos poder aceitar com fé a revelação divina.

Rahner lembra que nós devemos mostrar que executar uma ordem de Deus, que está além dos comandos promulgados através da criação na lei natural pertence à priori à natureza humana. Só isso pode dar eficácia atual pelo qual Deus pode impor o dever de crer.

Quando nos é dito que temos que fundamentar a nossa existência em evidências históricas, a mais alta preocupação com evidências científicas e técnicas nos leva à dúvida ou à indiferença em relação a Deus⁴⁶⁷.

Com este arrazoado Rahner quer dizer que somos capazes de ouvir a mensagem de Deus. Chama tal capacidade de potência. É uma potência que não tem o direito de demandar o seu objeto, mas que pode ser alcançada por este objeto e convidada a obedecer ao seu chamado (*obedientia*).

Essa característica da natureza humana não é somada à nossa definição básica, porque a revelação, de fato, ocorreu. É que, sem ela, a metafísica não chega nem à compreensão inicial nem à definitiva da natureza humana.

A tarefa que encaramos é de uma antropologia metafísica. É justo quando entendemos filosofia como ontologia de uma potência obediencial para a revelação que entendemos o caráter cristão, isto é, ambos são autonomia verdadeira em seu relacionamento congênito com a teologia.

⁴⁶⁶ RAHNER, *Ouvinte*, p. 13.

⁴⁶⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 15-16.

Se a filosofia se recusasse a aceitar explicitamente para si esse ultimato referente à teologia, ela se tornaria uma ocupação altamente acadêmica e existencialmente irrelevante porque recusa investigar os fundamentos mesmos da existência humana.

Aqui se quer deixar claro que *O Ouvinte* trata de uma teologia fundamental que se apresenta como nova, em relação à escolástica, que tinha caráter apologético.

2 - A Antropologia Teológica

Ainda no início de sua carreira, Rahner lança a conhecida Série *Quaestiones Disputatae*. Em 1964, ao apresentar o primeiro volume de uma nova Série, a reconhecida Teologia da ação pastoral (*Handbuch der Pastoraltheologie*, I, 2), Rahner estabelece uma comparação entre ambas e aponta o que ele considera “os pontos óbvios de similaridade entre elas”.

A *Quaestiones* é mais acadêmica, mais erudita e poderia bem ter por patrono Tomás de Aquino. Para patrono da série Teologia pastoral, bem poderíamos ter Agostinho, forjando uma teologia para a sua diocese Romano-Africana, a partir da suas experiências com o seu povo. Assim, os Estudos sobre a Teologia pastoral levantam imediatamente questões práticas e a ação necessária para a renovação do cristianismo de hoje⁴⁶⁸.

Rahner diz que escreve os primeiros volumes de sua nova Série *Teologia pastoral* para leitores anglo-saxônicos. Mas ele mesmo coloca a questão: Qual seria a reflexão humana teológica para os americanos do Norte ? E para os australianos ? Quais são as suas fontes, os seus caminhos, o seu futuro, as respectivas correntes dominantes e as outras correntes ? E ele responde:

Esta reflexão humana sobre Cristo como Palavra e Evento⁴⁶⁹ – que é a teologia pastoral – não fala apenas de Deus, mas fala também do homem. A Teologia pastoral pode e deve ser centralizada no homem sem deixar de lado o Cristo-cêntrico e o teocêntrico. A teologia sempre foi ontológica e reflexiva, mas hoje ela deve ser histórica e centrada no homem também. Falando tanto sobre Deus quanto sobre e o homem, mas na linguagem humana⁴⁷⁰.

E Rahner insiste que uma teologia pastoral ativa e criativa deve ser essencialmente social, preocupada com o homem, com as relações humanas, com o que é fundamentalmente comunitário, orientado ao homem que vive na secular cidade sócio-tecnológica. Daí porque para Rahner a teologia pastoral deve ser existencial e, em conformidade com a sua intuição

⁴⁶⁸ RAHNER, *Theology of Pastoral Action*, p. 9.

⁴⁶⁹ Nota da doutoranda: sobre a difícil conceituação da palavra “evento” na teologia, observar Hannah Arendt, que diz, “não são as ideias, mas os Eventos que mudam o mundo”, in ARENDT, *A condição humana*, p. 285.

⁴⁷⁰ RAHNER, *Theology of Pastoral*, p. 10 (Grifamos).

teológica da abertura transcendental do homem, resulta que numa teologia que é uma teologia antropológica.

Desse modo, os Estudos em Teologia Pastoral que Rahner anunciara como destinados aos anglo-saxões, agora, ele esclarece, serão escritos *pelos* cristãos em Liverpool, Chicago, e Ottawa, Nova Delhi e Sydney, e *para* eles. O que vale dizer que a cultura que determinado povo respira integra a inspiração do teólogo que a ela se dirige.

Para este tipo de teologia, Rahner diz que os cristãos deverão trabalhar dentro da moldura sugerida por Paul Tillich, e que ele enfaticamente recomenda como absolutamente adequada para a teologia católica agora e no futuro.

Tillich chamou seu método teológico de "correlação", e encontrou nele um modo de preservar o reflexivo e os mais profundos aspectos da teologia, ao mesmo tempo em que livra a teologia de um ciclo em que ela se via auto-centrada ou centrada no passado e promove a entrada da teologia num permanente diálogo com o mundo de hoje. A "correlação" descreve a teologia como a ponte que correlaciona dois polos

- a revelação de Deus em Cristo, e
- a situação (do mundo) para o qual o Cristão deve falar⁴⁷¹.

Para Rahner, a função da teologia é afirmar a verdade da mensagem cristã e interpretar esta mensagem para cada geração. O método da correlação explica a fé cristã por meio de questões existenciais de mútua interdependência, oferecendo respostas teológicas. Por esta razão, a análise da situação humana não pode prescindir do emprego da filosofia, da sociologia, nem da poesia ou do cinema.

Não apenas Tillich, mas todos os teólogos importantes – Orígenes, Agostinho, Aquino, Lutero – foram atentos à cultura à qual eles se dirigiam. Quando esses criativos encontros da teologia com outras culturas se encerraram, as palavras dirigidas aos cristãos não se adaptaram aos novos tempos.

⁴⁷¹ RAHNER, *Theology of Pastoral Action*, p. 11.

Rahner alerta que os teólogos têm muito a dizer a cada geração, mas nenhum volume de dados do passado, por maior que seja, será suficiente a uma teologia que se pretenda viável diante de uma era nova e diferente. Por isso, ele alerta que:

A sociologia religiosa, as ciências antropológica e política não significam o mesmo que Teologia Pastoral, que é fundamentalmente reflexão sobre Deus e sua revelação, uma reflexão fiel à palavra de Deus e fiel ao homem⁴⁷².

Por conta desta fidelidade ao homem é que os Estudos em Teologia Pastoral devem ser práticos, mas não muito, porque Rahner reforça que a sua aplicabilidade e implementação se dão no contexto próprio de cada cultura sócio-tecnológica.

Uma teologia da paróquia, por exemplo, não pode ser formulada definitivamente num livro. O que é a paróquia ? Como ela surgiu na nossa sociedade? Quais são os movimentos de mudança que ela apresenta ? Quem constitui a paróquia ? Qual é o papel do sacerdote ? Qual é a relação entre a paróquia e a diocese ? [...] todos os que juntos formam a paróquia nessas circunstâncias concretas devem se reunir com aqueles cujas habilidades sociais e teológicas podem disponibilizar a pastoral que, em conjunto, poderá ser formulada de modo dinâmico e criativo numa teologia pastoral para a paróquia da Igreja do Futuro⁴⁷³.

E Rahner finaliza dizendo que

esta prática é útil não apenas para uma Igreja em mudança, mas também é fundamental à iluminação que vem do Novo Testamento e do Concílio Vaticano II⁴⁷⁴.

2.1 – A incompreensibilidade do homem sem Deus.

Alguns autores chegaram a considerar a teologia de Rahner - que deixou uma marca conhecida como a "virada antropológica" -, não como antropológica, mas como uma teologia antropocêntrica.

⁴⁷² RAHNER, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁷³ RAHNER, *op. cit.*, p. 12-13.

⁴⁷⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 13.

A famosa palestra, proferida em Chicago, e que foi publicada sobre o título *Teologia e Antropologia*, reunindo as ideias coletadas e sintetizadas pelo Primeiro Rahner, é inspiradora da afirmação de C. Boff que diz ter sido ali lançado um verdadeiro Manifesto que ele cunhou de "giro antropológico de Rahner" -, que o próprio Rahner, antecipando-se às críticas que lhe viriam, deixa já esclarecido:

Esse "antropocentrismo" é necessário e fecundo... e não contradiz o caráter teocêntrico de toda teologia, desde que se considere o homem como absoluta transcendência orientada para Deus, o "antropocentrismo" e o "teocentrismo" da teologia não se contradizem, mas formam rigorosamente uma única e mesma coisa (expressas a partir de dois pontos de vista)⁴⁷⁵.

A afirmação forte de Rahner se deve à evidência de que "não é possível compreender um dos dois aspectos sem o outro"⁴⁷⁶: separá-los significa tornar incompreensíveis tanto o homem quanto Deus.

A propósito do homem, Rahner sempre insiste que o que se deve dele dizer em primeiro lugar é que "ele é pessoa e sujeito". O significado dessa afirmação está na antropologia de Rahner, que nos leva a analisar o homem sob diversas antropologias - que ele chama regionais.

Isto porque a biologia, a genética, a sociologia, etc., aproximam-se do homem sob determinado ponto de vista e não pretendem sozinhas ser a única e total antropologia. Cada uma delas, porém, pretende dizer algo sobre o homem como todo. E, uma vez que o toma como todo, não pode querer perder qualquer afirmação que se possa fazer sobre esse todo uno. Cada uma dessas antropologias tenta explicar o homem a partir de dados particulares, mediante decompô-lo em seus elementos e em seguida reconstruí-lo novamente desde esses dados particulares⁴⁷⁷.

Nós sabemos que o homem não apenas fala, mas sente necessidade de exprimir a experiência de sua existência em palavras, buscando traduzir o que de mais profundo ele sente e vive, em conceitos. Isto resulta no que Rahner chama de a "original autopresença a si do sujeito" que, em sua existência, se espreme na linguagem, na tentativa de comunicação com outro sujeito.

⁴⁷⁵ RAHNER, *Teologia e Antropologia*, p. 13.

⁴⁷⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁷⁷ RAHNER, CFF, p. 41.

A busca de se explicar acompanha o saber originário numa relação tensa já que ela inclui o saber teórico sobre si. Aí o rico exemplo que Rahner oferece de que toda pessoa busca dizer a outrem, sobretudo à pessoa amada, o que ela está sofrendo⁴⁷⁸.

Rahner parte dessa história do homem, um sujeito espiritual, que busca auto-explicar-se na experiência transcendental que ocorre em meio à vida histórica e não à margem dos acontecimentos. Essa auto-explicação categorial do que o homem é não acontece só nos enunciados antropológicos, mas em toda a história do homem.

Nessa linha, lembramos que a Revelação divina não se identifica nem com a criação, nem com o mundo, mas é “dita por Deus ao mundo”, de tal modo que é por meio da Palavra – que não é o mundo, mas que tem lugar no mundo –, que Deus se revela. Tal é a importância da Palavra que, não pode ser substituída por nada que pertença à realidade intra-mundana como meio da auto-abertura de Deus transcendente, em sua relação com o homem.

2.2 – A unidade entre o homem e Deus

O coração é aquele centro interior a partir do qual alguém sai para encontrar a multiplicidade, e para o qual alguém retorna para estabelecer a unidade⁴⁷⁹.

Em um belo texto, intitulado Unidade-Amor-Mistério, Rahner apresenta meditações para o Tríduo do Sagrado Coração de Jesus. Entre estas considerações, a propósito da Unidade, ele diz:

- a veneração ao Sagrado Coração de Jesus não inclui o todo do cristianismo, nem é simplesmente uma devoção entre outras. É o que se chama “*summa religionis*” (centro da fé cristã) e “constitui o fim e o centro mais íntimo, a última realidade a partir da qual tudo mais dirige a sua luz, é unificada e permanece junto⁴⁸⁰”.
- o coração busca a unidade. Nós somos o ato de busca da unidade concreta, que nós já tocamos em antecipação. O fracasso nessa busca traz dor. Isto não é

⁴⁷⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁷⁹ RAHNER, *Unity-Love-Mystery*, p. 229.

⁴⁸⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 229.

menos verdade na esfera religiosa onde o cristianismo parece apresentar uma confusa multiplicidade de doutrinas e práticas.

- esta unidade não deve ser encontrada na seleção de elementos de nossa preferência no cristianismo, mas na volta às fontes de nossa experiência de unidade original agraciada a nós por Deus: a unidade super-essencial nunca permite que nós alcancemos para nós mesmo, mas nos é imposta a partir de fora e trazida à nossa proximidade naquela realidade que chamamos o Sagrado Coração.
 - A mensagem do Sagrado Coração de Jesus para nós vem de duas maneiras:
 - “Enfrente a multiplicidade e a complexidade que são suas, por natureza. Não as tema;
 - Volte ! Não permita que você seja sugado”; e
 - Nós só alcançamos a unidade na crença de que avançamos na direção da multiplicidade e da complexidade para juntá-las em uma unidade em nossos corações. Não existe uma fórmula para regular estes dois movimentos. Nós não alcançamos o seu significado conceitualmente. Está escondido em Deus e devemos aceitar como o mistério de nossa existência. É a unidade que apenas o amor pode alcançar para nós, e que nós somente vemos quando nos voltamos ao Sagrado Coração de Jesus.

Este mesmo texto termina com uma meditação sobre o mistério, em que Rahner completa o seu raciocínio afirmando que a verdadeira religião começa com a coragem de encarar o mistério que compreende e envolve todas as coisas – reunindo todas as coisas no amor dentro de sua própria unidade.

- O que tem o coração a ver com o mistério? Eles são ambos eternamente jovens, originais e inexauríveis, sem qualquer norma por detrás deles pelas quais possam ser definidas ou reguladas.
- O Sagrado Coração de Jesus, símbolo do mistério por excelência, domina e inclui a nossa vida inteira, permanecendo mistério mesmo na visão beatífica. A sua mensagem é que a última base, a essência real e verdadeira de nossa

existência é mistério. Isto não é um insight que tenhamos alcançado, mas algo a que nos rendemos pela contemplação do Sagrado Coração de Jesus;

- Nós também encontramos o mistério de nossas vidas na experiência da liberdade e no fato de que nós experimentamos a nossa salvação como ameaçada porque nem a profundidade de nossa liberdade nem o status de nossa justificação pode ser completamente apreendida por nós. Esta nossa condição sugere que nos auto-rendamos ao Deus do amor manifestado no crucificado e ressuscitado no Coração de Cristo. Somente este coração nos dá coragem para tal rendição.

O Sagrado Coração de Jesus não é apenas um coração, nem um entre muitos que amaram e sofreram.

Ele é a fonte e a origem do amor e unidade.

Por que ele revela o divino amor e unidade, não existe apenas acima do caos deste mundo, mas revela que no coração de Cristo este caos foi abraçado, aceito e finalmente redimido.

O amor é um conceito inexaurível e transcendental, conceito que nós não abarcamos, mas que nos abarca e nos transforma.

Ele deixa de ser um mero conceito quando nós tentamos compreender a complexidade total da vida num abraço amoroso.

Nós vemos e respondemos a isto no todo-envolvente, transformador, auto-esvaziante evento do Sagrado Coração⁴⁸¹.

Dito de outro modo, ou de um modo mais sistemático, para Rahner, a teologia dogmática deve se tornar uma antropologia teológica. As razões estão apontadas no discurso inicial deste item que intitulamos A unidade entre o homem e Deus.

No início do Capítulo, afirmamos com Rahner que o antropocentrismo da teologia não entra em concorrência com o cristocentrismo. Isto, porque para Rahner,

Numa dogmática cristã, a antropologia e a cristologia se condicionam mutuamente se forem bem compreendidas. Uma antropologia cristã não chega a seu verdadeiro sentido senão quando concebe o homem como *potencia obædientialis* para a união hipostática. Uma cristologia não é possível a não ser partindo desta antropologia transcendental⁴⁸².

Isto implica que, quando queremos dizer no que consiste a união hipostática, sem parecer que nos referimos a "mitos", Rahner alerta que não podemos subscrever a ideia do

⁴⁸¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 229-247.

⁴⁸² RAHNER, *Teologia e Antropologia*, p. 14.

Homem-Deus sem a perspectiva transcendental sobre aquilo que são - com a graça - o homem e sua história⁴⁸³.

Isto porque o Deus-homem é a base e o climax do relacionamento de Deus com a criação. Cristo não somente foi mas é o portão e a porta para qualquer relacionamento com Deus. Qualquer outro relacionamento é um voo místico em direção ao infinito da insatisfação finita.

Assim, a humanidade glorificada de Cristo nunca é provisional. O fato de esta realidade ser difícil de expressar e dar margem a muitas questões novas não a torna falsa⁴⁸⁴.

Rahner afirma que a pergunta sobre o que é o homem constitui, com sua resposta – que é Deus -, uma unidade. E esta unidade é do que trata a cristologia, porque trata da unidade da essência de Deus e do homem. Daí a cristologia constituir o começo e o fim da antropologia, desta antropologia que é, por toda a eternidade, teologia.

A teologia, antes de tudo dito por Deus, ao dizer a sua Palavra como nossa carne para dentro do vazio da realidade não-divina é a teologia que fazemos na fé, se não pensarmos que podemos encontrar a Deus passando por alto a Cristo e, com isto, ao homem. Podia-se dizer do criador, com o Antigo Testamento, que ele está no céu e nós na terra. Mas do Deus, que proclamamos na fé em Jesus Cristo, é preciso dizer que está exatamente onde nos achamos e somente aí pode ser achado⁴⁸⁵.

A essa altura, na reflexão sobre a existência pessoal cristã, Rahner nos situa em um nível em que há unidade de filosofia e teologia⁴⁸⁶, porque estamos refletindo sobre o todo concreto da auto-realização humana. E isso Rahner reconhece que é “filosofia”. Se pensarmos sobre a existência cristã e sobre a justificação intelectual de uma auto-realização cristã, isto já é basicamente “teologia”, diz ele. Assim se justifica o porquê de fazermos filosofia no seio da própria teologia⁴⁸⁷.

Essa unidade originária já está dada na vida concreta do cristão. Ele crê e por exigência de sua própria fé é uma pessoa que reflete sobre o todo de sua existência. Rahner formula essa unidade,

⁴⁸³ RAHNER, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁸⁴ RAHNER, *The Eternal Significance of the Humanity of Jesus*, p. 35-46.

⁴⁸⁵ RAHNER, CFF, p. 269

⁴⁸⁶ VATICANO II, Decreto *Optatam totius* 14. Apregoa a unidade interna entre filosofia e teologia, afirmando que cabe a esta concentrar-se em torno ao mistério de Jesus Cristo.

⁴⁸⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 21-2.

- Primeiramente refletindo sobre o homem como a questão universal que ele é para si mesmo e, em consequência, faz filosofia no sentido próprio do termo. Essa questão sobre o que o homem “é” e não só “faz”, deve ser considerada como a condição da possibilidade de a resposta cristã vir a ser escutada.
- Em segundo lugar, sobre as condições transcendentais e históricas que tornam possível a revelação, ele reflete de tal sorte que se veja o ponto de mediação entre pergunta e resposta, ou seja, entre filosofia e teologia.
- Em terceiro lugar, devemos pensar a afirmação fundamental do cristianismo como resposta à questão do que o homem é e, em consequência, devemos fazer teologia. Estes três momentos condicionam-se e se constituem em uma unidade diferenciada. Assim é que a questão cria a condição de ouvir, e a resposta leva a pergunta à sua existência reflexa. Este círculo é essencial e nosso autor não busca dissolvê-lo, mas refletir sobre ele⁴⁸⁸.

Se, por sua absoluta liberdade, ao invés de autocomunicar-se, Deus escolhe permanecer envolto em silêncio, nós alcançaríamos o topo de nossa vida espiritual e de nossa existência religiosa ao ouvir o silêncio de Deus⁴⁸⁹.

2.3 – A Antropologia Teológica e o Tomismo: uma perspectiva transcendental

Uma das contribuições à teologia de Rahner vem de uma ramificação da filosofia tradicional tomista, que se desenvolve sob o impacto das modernas filosofias com as quais é confrontada. É o caso daquela forma de Tomismo chamada Tomismo Transcendental, ou Tomismo no Método Transcendental⁴⁹⁰.

Rahner admite como insuficiente o tradicional método praticado na teologia-de-escola – que procede do alto das formulações e opera por *doutrinação* – e propõe o método antropológico – que procede de baixo e possibilita uma correspondência entre vida e verdade, entre experiência e conceito.

⁴⁸⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁸⁹ RAHNER. *Ouvinte*, p. 9.

⁴⁹⁰ DONCEEL, *ibid*, p. 11-12.

Como defende R. Gibellini⁴⁹¹, o teólogo alemão propõe uma teologia com “abordagem antropológica”, partindo da experiência pessoal do homem, constituindo um “processo metodológico” que não subordina a fé à experiência e não comporta uma redução subjetivista da fé, mas que se torna necessário para superar o fosso entre a revelação e experiência humana.

No método antropológico-transcendental, Rahner propugna que o dado da fé não seja simplesmente transmitido em seus conteúdos, mas que seja posto de tal maneira que corresponda à experiência que o homem tem de si.

Resume Gibellini que Rahner passa a praticar o “método antropológico-transcendental”, que parte de que na experiência do homem é preciso distinguir entre um a priori e um a posteriori. Esse mundo da experiência humana é a posteriori, é adquirido e categorial, ou seja, é refletido, tematizado e passível de diferentes classificações; mas esse mesmo mundo da experiência humana se mostra subentendido por um a priori, não adquirido, mas dado com a existência humana, e transcendental, ou seja, dado de maneira irrefletida e atemática, e é o que torna possível a realidade categorial, isto é, o conhecimento, a liberdade, a ação e demais experiências humanas.

O transcendental diz respeito justamente “à condição de possibilidade” do conhecimento, da ação e das outras experiências humanas, ou seja, à condição da possibilidade da experiência categorial. O conteúdo da experiência humana é a posteriori e categorial; a condição da possibilidade de tais experiências é a dimensão a priori e transcendental e é constituída pela estrutura do espírito finito no mundo⁴⁹².

Daí decorre que a dimensão transcendental da experiência humana é a abertura do espírito finito ao infinito. Para Rahner, a experiência humana não é apenas experiência disto ou daquilo, mas é, ao mesmo tempo, experiência da finitude, que remete a um horizonte infinito; experiência da absolutidade da verdade e da responsabilidade, que remete ao absoluto; experiência da radicalidade do amor e da fidelidade, que remete ao incondicionado. Desse modo, em suas insubstituíveis palavras,

Para a pessoa que tomou consciência de suas profundidades, o que temática ou atematicamente pode ser mais familiar e evidente do que

⁴⁹¹ GIBELLINI, *ibid*, p. 226.

⁴⁹² GIBELLINI, *ibid*, p. 227.

o perguntar silencioso pelo mais além do já conquistado e dominado, do que a sobrecarga de perguntas a que não foram dadas respostas, aceitas com humildade e amor, que aliás é a única coisa que torna sábio? Nas profundidades últimas do seu ser que nada sabe, o homem com mais exatidão do que o seu saber, [...] não passa de pequenina ilha no vasto mar ainda não percorrido, ilha flutuante, que pode ser para nós mais familiar do que o oceano, mas que em último termo é carregada e somente assim nos carrega por sua vez. E, em consequência, a pergunta existencial àquele que conhece é se ele ama mais a pequena ilha do seu assim chamado saber ou o mar do mistério infinito; se a pequenina luz, chamada ciência, com que ele ilumina essa ilha, há de ser para ele uma luz eterna, que para ele brilhe eternamente⁴⁹³.

Otto Muck, diante da necessidade de a teologia incorporar a abordagem transcendental em sua própria metodologia, resumiu a importância que se deve dar a um "novo" método que surge num momento de crise do caminhar da história.

A questão da metodologia é sempre indicadora de uma crise. Quando a realidade que nos é mais familiar parece ter sido posta em questão com relação ao seu fundamento de validade (ou ao menos com relação à sua habilidade de responder a um problema que lhe esteja fortemente pressionando). O que determina a aplicação de uma reflexão que surja neste *caminho*, é o fato de que ela ou bem se adapta ao *caminho*, ou sugere novos *caminhos*. Esta é a reflexão sobre a metodologia⁴⁹⁴.

Para O. Muck, é impossível pensar o método transcendental sem mencionar o jesuíta belga Joseph Maréchal (1878-1944)⁴⁹⁵. Maréchal foi o primeiro neo-escolástico a adotar o método transcendental como um instrumento da filosofia escolástica, e foi capaz de desenvolver o método transcendental a um ponto de demonstrar a conexão entre a metafísica tomista do conhecimento e a filosofia transcendental, superando deficiências em Kant, de quem ele aprendeu o método transcendental.

O ponto é que, para Kant, a relação com o incondicionado não opera constitutivamente no objeto conhecido, e as categorias permanecem vinculadas a fenômenos, não tendo relação com a ordem do absoluto incondicional. Em suma, o conhecimento permanece fenômeno.

⁴⁹³ RAHNER, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁹⁴ MUCK, *The Transcendental Method*, p. 11.

⁴⁹⁵ MUCK, *op. cit.*, p. 26.

Maréchal, com ajuda da análise transcendental, mostra que a relação com o incondicional é constitutiva para o objeto fenomenal e que o conhecimento alcança a ordem fundamental do ser, o que significa que o objeto fenomenal não pode ser visto como fenomenal em sentido exclusivo⁴⁹⁶.

Num artigo escrito em 1914, Maréchal critica o ponto de partida do agnosticismo Kantiano nos termos da filosofia escolástica e, posteriormente, na primeira edição de *Le point de départ de la métaphysique*, que foi publicado em 1917, o que mereceu o seguinte comentário.

O método de Maréchal não investiga primariamente os objetos de nosso conhecimento, mas as condições que tornam possível o nosso próprio ato de conhecer. Os filósofos da antiguidade e da idade média prestavam mais atenção ao objeto do que ao sujeito.

Descartes alterou esta ênfase e tentou construir sua filosofia sobre um estudo do sujeito. Mas este sujeito ainda era concebido ao modo de um objeto.

Kant foi o primeiro filósofo que tentou alcançar o sujeito como sujeito. Sua filosofia terminou em um agnosticismo, não porque ele usou o método transcendental, mas porque ele nunca procedeu além de uma concepção estática de inteligência humana.

Entre as condições de possibilidade do conhecimento humano ele apenas prestou atenção ao conteúdo, não à atividade pela qual este conteúdo se realizava.

Aí porque Maréchal insistia tanto sobre o dinamismo do intelecto humano⁴⁹⁷.

Este é o tema dos cinco volumes da obra, *Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, livro que se tornou objeto de discussão, tanto entre seus entusiastas quanto entre os que lhe receberam com uma crítica amarga. Rahner reiteradas vezes reconheceu a importância desta obra, em especial do livro V. Em vista disso, mesmo sem nos deter em Maréchal, é esclarecedora a sua concepção de metafísica.

Ele define metafísica, com Aristóteles, como "a ciência humana do absoluto". Seguindo a definição de Aristóteles, à qual Tomás de Aquino se refere, o objeto da metafísica é o ser como ser, *ens in*

⁴⁹⁶ MUCK, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁹⁷ DONCEEL, *ibid.*, p. 12.

quantum ens, ser sem distinção desta o daquela diferença, sendo considerado em tal generalidade que não exclui qualquer ser⁴⁹⁸.

Maréchal, ao apresentar sua crítica transcendental a partir do dinamismo de nossa capacidade de conhecer, estabelece a meta deste dinamismo através de uma análise de julgamento e, assim, chega ao relacionamento necessário entre os modos de conhecer e o absoluto do ser.

Na história da filosofia moderna, o problema do conhecimento foi retomado do ponto de vista do "giro" em direção ao sujeito. É com este pano de fundo que a teologia de Rahner percebe a urgência de falar ao homem de seu tempo. Em sua vida, estamos no ano de 1934, com Rahner cursando quatro semestres de Seminários com M. Heidegger, coincidindo com o tempo em que escreve *O Espírito no Mundo*.

⁴⁹⁸ MUCK, *op. cit.*, p. 27.

3 – A Natureza e Graça da autocomunicação de Deus

O evento é a autocomunicação de Deus que é todo amor em Jesus Cristo.

Sobre a unidade e o evento, a unidade é Jesus Cristo, que unifica a manifestação histórica de Deus em sua definitiva doação de si ao mundo e a aceitação desta doação pelo mundo⁴⁹⁹.

Abrimos o Capítulo 5 com os três “livros completos” de Rahner e passamos ao segundo subcapítulo com tema da Antropologia. Agora, ao fechar o Capítulo, vamos atravessar a “ponte”, ou seja, vamos tratar da Natureza e da Graça de Deus, porque fugindo do caminho da ponte que promove a união, o tema da autocomunicação de Deus fica fora do experimentável na vida do homem.

Da mesma forma, e pelas mesmas razões, que a doutrina da criação não se encerra na origem do mundo e do homem, é que a natureza deve ser vista em conjunto com o “existencial sobrenatural” - e com a *potentia oboedientialis* para graça como autocomunicação de Deus⁵⁰⁰.

Desde 1950 Rahner escreve sobre a Graça, como ele disse, “despertando mais atenção do que eu esperava”, embora as questões levantadas entre a natureza e a graça sejam de longa data conhecidas. Na longa lista de grandes teólogos que cuidaram deste controverso tema, estão, mais modernamente, Lubac, Bouillard, Delaye, von Balthazar e Rondet, que Rahner lista e inclui entre os defensores da “Nova Teologia”.

Assim, com o título *Relação entre Natureza e Graça*, que apaixonou tantos à época de seu lançamento, Rahner inicia formulando um conceito de graça.

Não temos aqui a intenção de apresentar a crítica que faz a “nova teologia” ao conceito escolástico corrente da relação entre natureza e graça. No fundo, reduz-se a uma acusação de *extrinsecismo*: a graça aparece como uma simples superestrutura, em si certamente muito bela, mas imposta à natureza por uma livre disposição de Deus⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ LEHMANN, *The Content of Faith*, p. 194.

⁵⁰⁰ RAHNER, Cf. CFF, p. 158 e ss. Nota da doutoranda: Para Rahner, 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. Dessa maneira entende-se o conceito de sobrenatural como o que supera essencialmente o “natural”.

⁵⁰¹ RAHNER, *Relação entre Natureza e Graça*, p. 40.

Rahner salienta que a relação entre natureza e graça não seria muito mais intensa que a de uma “ausência de contradição de uma *potentia oboedientialis*”⁵⁰², entendida em sentido puramente negativo.

Ele esclarece que a natureza conhece o fim (glória) e os meios (graça) da ordem sobrenatural, em si considerados como bens supremos. Não se vê, porém, como tenha com eles algum nexos. Rahner não nega a existência desse extrinsecismo na doutrina da graça nos últimos séculos, que supõe uma natureza humana claramente circunscrita em um conceito de natureza unilateralmente orientado aos seres infra-humanos. Acredita-se saber o que é exatamente a natureza humana e qual a sua precisa extensão. E de maneira ainda mais problemática, faz uma dúplici suposição:

- tudo que o homem, por si, independentemente da revelação, sabe de si mesmo e em si experimenta, pertence à sua natureza, uma vez que o “sobrenatural” só se pode conhecer mediante a revelação;
- pode-se deduzir da antropologia da experiência cotidiana e da metafísica um conceito da natureza humana, claramente delimitado.

Imediatamente Rahner oferece uma crítica a esse conceito, porque o considera do ponto de vista religioso problemático e perigoso.

Se o homem, tal como se conhece existencialmente a si mesmo, é, em linguagem própria, apenas natureza pura, corre sempre o perigo de se perceber de fato só como natureza pura e de agir como tal. Ele só pode sentir o apelo de Deus a superar esta esfera humana, como uma perturbação que o quer forçar a uma realidade, em si talvez muito elevada, mas para a qual não foi feito⁵⁰³.

⁵⁰² RAHNER, CFF, p. 260-261. Nota da doutoranda: para Rahner, “*potentia oboedientialis*” significa a capacidade de a pessoa humana receber e responder à autocomunicação de Deus na liberdade e no amor. Essa expressão toma corpo na união hipostática, que implica entender a receptividade da natureza humana por parte da pessoa da Palavra de Deus e em que consiste tal receptividade; implica entender que só uma realidade pessoal-espiritual é assumível por Deus, implica saber que essa “*potentia oboedientialis*” não é uma capacidade ao lado de outras do ser humano, mas que objetivamente se identifica com a essência do homem.

⁵⁰³ RAHNER, *Relação entre Natureza e Graça*, p. 42-43.

Em meio a seus argumentos, o que Rahner busca é apontar a importância da Revelação.

Se este homem não fosse chamado à comunhão com o Deus da graça, se não estivesse sob o dinamismo permanente da graça e não sentisse sua perda como uma ferida mortal, porque sempre ordenado a ela, no seu interior?

Uma delimitação exata entre natureza e graça, um conceito verdadeiramente puro da natureza pura só se pode obter com o auxílio da Revelação, a qual nos diz o que é graça e nos permite assim subtrair essa graça da realidade da nossa experiência existencial de homem e obter a natureza pura – na sua totalidade – como um “resto”.

Assim Rahner coloca um questionamento: Aquilo que Deus decretou para o homem não deve ser antes, pelo fato mesmo, quanto ao seu termo, um constitutivo interno de sua essência concreta, mesmo que não seja um constitutivo de sua natureza?” E cita Malevez, que diz⁵⁰⁴:

Toda vontade divina *ad extra* se define pelo termo que ela se põe; se, pois, o decreto divino que presidiu à criação foi um decreto de destinação dos homens ao Reino, essa destinação deve ter-se traduzido por algum efeito no mais profundo de nós mesmos. Ao decreto imanente à vontade divina, correspondeu, em nós, uma certa disposição, uma ordenação aos bens que nos eram prometidos⁵⁰⁵.

Para Rahner é a partir deste texto de Malevez que devemos perceber suas reflexões sobre o existencial sobrenatural.

Assim é que os temas na teologia não se isolam, ao contrário, vão unindo o caráter essencial com o caráter existencial da Revelação, o transcendental com o histórico - e essa união de temas é condição para que o conjunto da teologia se aproxime do Evento Jesus Cristo fundamentado pela unidade entre teologia e antropologia transcendental.

Se a revelação de Deus apresenta duas faces, uma transcendental e outra histórica, que nós reconhecemos como distintas e interdependentes, também reconhecemos a necessidade de ambas para compreensão da unicidade da revelação porque como reafirma Rahner, “foi assim

⁵⁰⁴ MALEVEZ, *apud* RAHNER, *Relação entre Natureza e Graça*, p. 45, nota 5.

⁵⁰⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 45.

que, de fato, Deus se revelou”⁵⁰⁶ e, a partir daí, sabemos que a revelação mediante a autocomunicação de Deus em si mesmo é possível.

Nós partimos da premissa de que a Palavra é insubstituível à revelação pessoal e histórica de Deus, mas percebemos que ela atinge em primeiro lugar a singularidade espiritual do homem. Isto significa que, por sua transcendência, Deus nos concede a possibilidade de ouvi-lo e de acolhê-lo na fé, esperança e caridade.

É por meio desse agir que Deus não “rebaixa” o homem à condição de uma mera criatura finita. Ao contrário, é assim que, dirigindo-se a nós, a sua Palavra toca o homem como automanifestação do próprio Deus. E esta relação - entre Deus que se achega e o homem que nEle se aconchega - se torna Revelação de Deus, na medida em que o que Deus manifesta na Revelação é a si próprio (se autocomunica).

Esta manifestação que é Deus, e que ocorre em absoluta proximidade, para ser compreendida, temos que admitir que: o absolutamente próximo não se afasta nem quando acertamos nosso caminho nem quando erramos.

É esta proximidade absoluta de Deus que gera a indulgência, já que Deus está sempre pronto para perdoar, ou seja, Deus é quem, em sua indulgente proximidade, se entrega ao homem como a plenitude da absoluta ilimitação transcendental, de quem quer mostrar a imagem de Deus invisível, como todos aprendemos com são Paulo⁵⁰⁷.

Esse “aconchegar” de Deus que quer se revelar e se revela à sua criatura em palavras, permite-lhe dizer-se ao homem de modo absoluto. Absoluto, como diz Ulpiano Vázquez que

[...] parece relativizar-se a si mesmo, pois só o relativo se relaciona; parece sair de si, despojar-se, esvaziar-se de si, desapropriar-se e deformar-se nessa relação em que o imutável e eterno, o *Logos*, se faz carne⁵⁰⁸.

Por outro lado, o homem, existencialmente bombardeado por sua ilimitada capacidade de questionar, alcança um “limite”. O limite deste ilimitado questionar é acatado pelo homem como o “sentido” de sua vida. Esta afirmação que beira a contradição somente se torna compreensível porque, em seu horizonte de “ser espiritual”, o vazio de respostas às perguntas

⁵⁰⁶ DH 3004.

⁵⁰⁷ Ver Col 1, 15.

⁵⁰⁸ VÁZQUES MORO, *A configuração do cristianismo*, p. 370.

infinitas é “preenchido” pela inefável autocomunicação divina, com a confiança da fé em Deus, que responde à pergunta infinita com a resposta infinita que Ele é em si.

A graça é uma grandeza realmente distinta da natureza, gratuitamente concedida à natureza por Deus. [...] Graça e natureza guardam entre si a relação de grandezas adequadamente distintas. [...] Graça é essencialmente uma determinação, elevação e divinização da natureza. [...] Só existe graça real no homem agraciado, na natureza agraciada, sob a forma de divinização desta mesma natureza.

A graça não se assemelha, pois, a um andar superior, edificado cuidadosamente sobre o andar térreo da natureza pelo arquiteto divino, e isso, de tal maneira que esta última se conserva o mais intacta e no seu estado natural, servindo apenas como uma espécie de suporte ao andar superior e podendo alguém demorar-se num e noutro, sem que isso os afete mutuamente⁵⁰⁹.

3.1 - Graça e liberdade: a história de uma tensão

Seguindo o ensinamento do método da Teologia, Rahner busca as Escrituras, onde vai encontrar a palavra “graça” (χάρις) quase que apenas em Lucas e Paulo, o que pode significar que, como conceito definidor da salvação por Jesus Cristo, a palavra graça cresceu de determinados círculos do cristianismo primitivo⁵¹⁰.

Considerando que no entorno greco-judaico o termo graça é até bastante frequente – toma-se a palavra χάρις por uma expressão de Paulo, a partir da fórmula “graça e paz”, que tem sua origem em uma saudação judaica⁵¹¹.

O conceito neotestamentário de χάρις⁵¹² designa a salvação que Deus outorgou em Cristo, por pura bondade, mas não se refere à história da salvação, à ideia de que Deus sana, ou seja, Deus cura a relação com o homem por um amor livremente outorgado. Esta

⁵⁰⁹ RAHNER, *A Redenção do Mundo Criado*, p. 52.

⁵¹⁰ BERGER, *Gracia*, p. 313-314: Na tradição sinótica χάρις aparece, embora não ofereça ponto de apoio terminológico para o desenvolvimento de uma doutrina da graça, enquanto que em Lc 6, 32 ss aparece a linguagem pré-lucana da fonte Q, em que χάρις é a recompensa celestial, ou seja, uma salvação futura. Também em João (1, 17), de maneira semelhante a Paulo, a χάρις é contraposta à lei e em 1, 16 descobrimos o tema da plenitude da graça, que nos v. 14 e 17 é interpretada pelo bem salvífico da verdade, o que é mais típico de João.

⁵¹¹ BERGER, *ibid*, p. 309: Misericórdia e paz para convosco.

⁵¹² BERGER, *ibid* 310: Observe-se que em grego profano o conceito de χάρις indica tanto a condescendência de um quanto a gratidão do outro, e igualmente a graça, a formosura, e também a mútua abertura livre e espontânea, outorgada com alegria e, por isso, na relação com Deus, indica simultaneamente a salvação dada por Deus e a gratidão do homem. A gratuidade da χάρις em contraposição à retribuição é ressaltada desde Aristóteles.

vinculação da palavra χάρις à salvação na pessoa de Jesus Cristo, só encontramos em Atos 15, 11⁵¹³, também aí de modo geral, porque para Lucas, a graça do Senhor reside “Nele”.

Em Paulo, na carta aos Romanos, temos o primeiro momento de uma ampla reflexão sobre a palavra χάρις, onde o autor ressalta o aspecto da gratuidade. Rahner observa que, na 2 Cor 1, 12⁵¹⁴, não se trata de mero jogo de palavras, mas χάρις é a conduta dirigida “ao outro” em uma relação de amorosa misericórdia. Esta relação é constituída pela misericórdia de Deus, na ação salvífica em Jesus Cristo.

Passando das Escrituras à doutrina da graça, que se manifesta como um problema teológico, já que nela está implicada a concepção humana de Deus, do mundo e do próprio homem.

Para Rahner, a doutrina da graça exige a doutrina trinitária, já que ambas compreendem a vida humana como missão histórica no mundo, com suas tensões polarizantes, ou seja: é a vida como vocação que abarca a responsabilidade humana pela ordem do mundo suportado pela onipresente bondade e santidade de Deus.

A doutrina sobre a obra salvífica de Jesus, Deus e homem e do Espírito divino na Igreja, assegura a ação do Deus trino, no que a realiza Jesus Cristo, Deus e homem e o Espírito divino no perdão da culpa, na cura do enfermo abatido pelo pecado e na santificação do homem natural pela benevolência e pelo dom do amor de Deus. Tanto a natureza quanto a liberdade de decisão pessoal do homem retornam novamente ao espaço de Deus, nosso criador, Senhor e Pai⁵¹⁵.

3.1.1 - A graça sem a liberdade: uma heresia

Os cristãos dos séculos II e III enfrentaram influências do gnosticismo judaico, pagão e intraeclesial, uma doutrina de auto-redenção do ser humano por meio de um saber salvífico, e da falsa interpretação de Cristo como demiurgo. Aí, os primeiros teólogos da Igreja, Irineu de Lyon, Tertuliano e Orígenes, anunciaram a Cristo, o crucificado, como o único redentor.

⁵¹³ At 15, 10-11: Portanto, porque tentais a Deus, impondo ao pescoço dos discípulos um jugo que nem nossos pais nem nós fomos capazes de suportar? Pois cremos ter sido salvos, e eles também, pela **graça** do Senhor Jesus.

⁵¹⁴ 2 Cor 1, 12: Nosso orgulho consiste no testemunho da consciência. Ou seja, que pela **graça** de Deus, e não por prudência humana, me comportei com todos, e em particular convosco, com a simplicidade e sinceridade que Deus pede.

⁵¹⁵ BERGER, Gracia, p. 308-314.

Pela ordem, as questões que foram surgindo no tempo, atravessaram as heresias cristológicas, que tiveram “resposta” em Nicéia e que foram seguidas por heresias pneumatológicas, num período em que o cristianismo, nos Concílios de Nicéia (325) e Constantinopla (380), culminará na fórmula do Símbolo da fé, que crê no Deus trino: Pai, Filho e Espírito Santo.

Sob a influência da filosofia neoplatônica (Plotino), surgiu uma mística cristã, fundada por Orígenes, hoje “reconhecido entre os escritores eclesiásticos da antiguidade como o mais lido depois de Agostinho” que ensinava a possibilidade de uma consumação terrestre da vida da graça na base de uma sobrenatural e extática contemplação de Deus e do concomitante amor a ele no marco da piedade eclesial. Esta teologia da graça continua sendo normativa até hoje na Igreja oriental grega⁵¹⁶.

Enquanto isso, na Igreja romana ocidental, Agostinho elaborou a doutrina da graça polemizando contra a doutrina exteriorizada do pecado e da graça no pelagianismo. Fundamentando-se em Paulo, Agostinho ressalta a causalidade total de Deus na justificação, santificação e predestinação do homem.

Para Rahner, Agostinho substituiu a visão histórico-salvífica de Paulo, ancorada no judaísmo, por um enfoque acomodado ao pensamento romano (da parte de Agostinho) e germânico (da parte de Pelágio). Sua doutrina, elaborada entre o ano 412 e 430 em numerosos e polêmicos escritos contra Pelágio, obteve a aprovação da Igreja de Roma⁵¹⁷.

Teólogos do século V já não entendiam a graça como Agostinho (expressão do amor), mas como expressão da onipotência de Deus. Ensinavam equivocadamente a falta de liberdade do homem diante da predestinação e reprovação divina, o que gerou o chamado semipelagianismo no qual ao menos o início da fé e a perseverança final são obra do homem e não da graça. Ambos os erros foram condenados em numerosos concílios, particularmente no segundo de Orange, no ano 529 (Dz 178-200), e a doutrina de Agostinho recebeu, com limitação no que se refere à predestinação, sua definitiva aprovação eclesiástica⁵¹⁸.

A doutrina católica da graça adquiriu um tom antropológico quando, na alta Idade Média a metafísica, a ética e a psicologia de Aristóteles passaram a ser a base para o

⁵¹⁶ AUER, *Gracia*, p. 315. Também em CROUZEL, *Origenismo*, p. 1052.

⁵¹⁷ AUER, *Gracia*, p. 315-316.

⁵¹⁸ AUER, *Ibid*, p. 316.

desenvolvimento dos problemas teológicos, primeiramente entre os dominicanos (Tomás de Aquino e sua escola) e, após 1280, a partir de João Duns Escoto, também os franciscanos expuseram sua teologia de tendência agostiniana com categorias e princípios aristotélicos⁵¹⁹.

Os reformadores reagiram contra esta doutrina da graça na Idade Média posterior, sobretudo por verem nela uma fuga do temor de Deus para a santidade das obras.

Lutero ensinou que a justiça de Deus (Rom 1, 17) julga o crente (Rom 3, 22) sem a sua colaboração, já que o crente é o pecador (Gal 3, 13), e o crente pecador é a obra redentora de Cristo.

Calvino, junto a esta justificação pela fé, volta a ressaltar a transformação do homem pela penitência e o renascimento, assim como a vida cristã que brota da fé.

O Concílio de Trento (Dz 792^a-843), em 1547, posicionou-se contra estas doutrinas na base de uma mentalidade escolástica, que se desenvolveu ulteriormente, sobretudo na Espanha.

Com o mesmo espírito procedeu a grande disputa entre a escola dos Dominicanos (tomismo) e a dos Jesuítas (molinismo) em torno à ação da graça e da liberdade humana nas obras meritórias. Se o tomismo pretendia deixar a causalidade total do Deus criador como causa primeira (*praemotio physica*) na ação das criaturas, o propósito do molinismo era defender tanto a liberdade do homem como a de Deus (*concursum simultaneum*). A disputa terminou em 1607, sem que se elucidasse, por intervenção da autoridade eclesiástica, embora tenha voltado à tona no século XX⁵²⁰.

3.1.2 - A graça e a liberdade: a causalidade salvífica

O problema da relação entre graça e liberdade é uma questão interna da teologia católica e que surge da dificuldade de salvar simultaneamente dois dados:

- o homem é realmente livre ao decidir-se por um “ato salvífico” podendo, portanto, recusar a graça oferecida para tanto; ou
- o homem necessita da graça divina interna para esse ato salvífico.

⁵¹⁹ Nota da doutoranda: Tomás desenvolveu sua definição da graça como um estado (*habitus*) sobrenatural da alma humana, enquanto que os franciscanos - Duns Escoto e seguidores - identificaram a graça com a virtude sobrenatural da caridade.

⁵²⁰ AUER, *Ibid*, p. 314-319.

Além disso, devemos ter presente que “a graça só alcança seu efeito pelo consentimento do homem se, de antemão, tiver em si a virtude de produzir, de fato, tal consentimento no interior do homem”⁵²¹.

Aqui se encaixa o que a teologia trata exaustivamente sobre a distinção entre Deus e a criatura, e qualquer outra dependência causal intramundana. A característica da autonomia da criatura e a sua dependência de Deus não estão em uma proporção inversa, mas, ao contrário, estão em proporção direta. Isto porque a causalidade de Deus é a que produz a verdadeira diferença entre ele e a criatura, a que cria a autonomia com o seu próprio ser.

Esta relação de índole transcendental, e não categorial, alcança o seu ponto culminante na relação entre Deus e o ser livre junto com os seus atos livres. A origem transcendental do ato livre em Deus implica precisamente sua posição como tal ato livre, sua entrega a criatura para que o receba sob sua responsabilidade. Este radicalismo da mais autêntica criação, em que toda a criação alcança o seu sentido, é o mistério da coexistência entre Deus e criatura livre, mistério que não se pode desentranhar⁵²².

Para Rahner, o ato bom e o ato mau, o bem e o mal - nem no plano ontológico nem no plano moral - equivalem a duas possibilidades iguais da liberdade. O mal, tanto na origem de sua liberdade como em sua objetivação, é menos ser e menos liberdade. Para ele, nesse sentido, podemos e devemos dizer que “o mal, em sua deficiência como tal, não requer nenhuma procedência de Deus”⁵²³.

Esta observação não resolve o problema da relação entre Deus e o mau uso da liberdade, mas reserva à criatura algo que nem pode derivar-se de Deus, como a boa ação, nem há de devolver-se a Ele com gratidão, como graça Sua⁵²⁴.

3.1.3 - A graça da liberdade libertada

O tratado da graça é parte de uma antropologia da graça. Por isso Rahner defende que este tratado não deve tratar da graça em abstrato, mas do homem agraciado, pois se a realidade do homem não contempla todas as suas dimensões, a noção de graça se restringe à abstração formal de uma “experiência” da essência do homem, ou de uma ajuda moral para a

⁵²¹ RAHNER, *Gracia*, SM, p. 334.

⁵²² RAHNER, *Gracia y Libertad*, SM, p. 335.

⁵²³ RAHNER, *op. cit.*, p. 339-340.

⁵²⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 340.

sua vida ética. Esta parte do tratado da graça, relativa ao homem redimido e justificado descreve a condição prévia e a situação do homem santificado.

O tratado deve ser uma doutrina sobre a graça que diviniza e perdoa o homem em todas as dimensões de sua vida, incluindo, pois, a doutrina sobre as virtudes teologais como componente necessário que, em seu conjunto, constitui a base dogmática essencial a uma teologia moral dogmática, conforme a caracterização do Concílio Vaticano II (*Optatam totius*, 16)⁵²⁵.

Aqui podemos tirar consequências, posto que, se ao fim, a graça é a *comunicação* de Deus absoluto à criatura e esta *comunicação* tem também uma história que alcança seu ponto culminante escatológico e irreversível em Jesus Cristo, segue-se que, na teologia do homem redimido e justificado (santificado) pela graça, entra também a doutrina do homem justificado antes de Cristo (ainda que justificado por ele) ou fora do âmbito de onde chegou a mensagem histórica do cristianismo sobre a salvação eterna⁵²⁶.

Assim o tratado sobre a graça não pode se abster de tratar da *comunicação* trinitária de Deus ao homem na sua estrutura essencial, a qual, como ato fundamental de Deus sobre o que não é divino, inclui e distingue a criação e a graça.

Para entender realmente o problema “graça e liberdade”, ao final de tanta tinta gasta na história da humanidade, como brevemente aqui tentamos apontar, diz Rahner, bela e surpreendentemente, que é preciso deixá-lo (o problema !) de lado e aceitá-lo: é preciso voltar à atitude orante.

O orante “recebe” o que ele é e o devolve a Deus, tomando a aceitação como momento do dom mesmo. Por adotar esta posição orante, com a qual se aceita a “solução” do problema, não se cai em nenhuma *petitio principii* nem se empreende uma fuga. Com isso se aceita simplesmente o que é ineludível: a unidade do real e o originário, quer dizer, a criatura, que crê com liberdade, e no ato de crer é criada como graça⁵²⁷.

Por conseguinte, nosso autor defende que não se pode compreender o termo salvação apenas identificado com a graça, mas numa visão complementada pelo conceito de visão beatífica e da ressurreição da carne. Nessa linha, ele diz que a salvação se aplica à totalidade

⁵²⁵ RAHNER, *Tratado teológico sobre la gracia*, SM, p. 341.

⁵²⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 341.

⁵²⁷ RAHNER, *Gracia y Libertad*, SM, p. 340.

do ser, e não é dada neste mundo por uma redenção objetiva, permanecendo como o objeto essencial da esperança cristã.

Nesse sentido, e porque a esperança é suportada pelo (escatológico) evento salvífico Jesus Cristo, a salvação não é uma dentre duas possibilidades, em que se considera a perdição como a outra metade que detenha um *status* equivalente, e entre as duas, a liberdade humana podendo fazer uma escolha autônoma. É por meio da graça, que Deus já determinou a história da liberdade em favor da redenção do mundo, em Jesus Cristo.

Em razão disso, a salvação tem uma história, que parte de Deus, e se funda na livre autocomunicação pessoal de Deus. Dito com Rahner, é uma história livre a partir de Deus no sentido de que o seu desenlace é evento da liberdade de Deus, que doa a si mesmo ou se subtrai.

Toda ação salvífica de Deus no homem é também e sempre uma ação salvífica do homem. A revelação somente pode ocorrer na fé do homem, que é o ouvinte desta revelação. Nesse sentido a história da salvação e revelação é sempre síntese simultânea da ação histórica de Deus e da ação histórica do homem, porque a história da salvação de Deus e humana não podem ser pensadas como uma colaboração de tipo sinérgico. Deus é o fundamento do ato de liberdade do homem e, em seu próprio agir, enche o homem da graça e da responsabilidade por seu próprio e irrecusável agir. Por isso a história divina da salvação aparece sempre na história humana da salvação, a revelação aparece na fé, e, vice versa⁵²⁸.

3.2 - Os problemas de uma unidade histórica inacabada

Destarte, a unidade do mundo, constituída pela natureza e pela graça, embora seja perpétua e irrevogável, tem, contudo, sua história. É uma unidade a ser realizada; cabe também ao homem a tarefa de participar em sua realização⁵²⁹.

Para Rahner, a unidade entre graça e natureza tem uma história incompleta em duas dimensões: em nós e no mundo em que vivemos:

⁵²⁸ RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 167-168 (Tradução da versão em francês e também em *Oeuvres*, vol. 26).

⁵²⁹ RAHNER, *Redenção do Mundo Criado*, p. 66.

- incompleta em nós, porque estamos ainda a caminho da integração plena de todo o nosso ser à graça e ao amor de Deus e porque aguardamos a glória de filhos de Deus; e
- incompleta no mundo, porque ele tampouco está integrado à graça de Deus em Jesus Cristo, de maneira definitiva, visto que ainda ostenta a perturbação introduzida pelo pecado e não representa a corporificação transfigurada da graça.

Esta falta de acabamento, embora só se possa remediar pela vinda de Deus no retorno de Cristo, vinda essa que o mundo é incapaz de obter à força, constitui contudo uma tarefa para nós.

Se o homem só é capaz de assumir suas derradeiras atitudes espirituais numa ação física no mundo, porque é um ser essencialmente ligado ao mundo⁵³⁰, sua fé encarnacionista no evento passado, mas ainda oculto, da salvação definitiva do mundo pela encarnação e ressurreição de Cristo, somente se pode realizar verdadeiramente numa ação do homem sobre o mundo, e não numa mentalidade puramente idealista do homem todo ou do homem interior⁵³¹.

Esta unidade incompleta corre constante perigo pelo fato de ser inacabada⁵³² e nos é confiada como tarefa a ser cumprida. Como, por um lado, cabe ao homem a missão de estabelecer a ordem da criação e a da redenção, o homem corre o risco de se equivocar acerca desta missão, entregando-se a um pessimismo que foge do mundo ou a um otimismo que se apega ao mundo e, por isso, o cumprimento desta missão se acha permanentemente ameaçado.

Verdade é que este perigo já foi conjurado e superado pelo triunfo escatológico da graça de Deus, que representa uma aceitação irrevogável e perpétua do mundo; contudo, dentro do lapso de tempo que se estende desde o início desta vitória, na encarnação e na ressurreição de Cristo, até à manifestação deste triunfo na parusia, vivem os homens, os povos e a Igreja, numa história que aguarda sua livre decisão; em consequência disso, dentro desta história ainda são

⁵³⁰ Nota da doutoranda: Rahner refere-se à expressão ser-no-mundo, de Heidegger que, considerando as categorias Aristotélicas de substância, qualidade, quantidade etc., entende que elas se aplicam a todos os entes, mas que *Dasein* existe de um modo diferente dos outros entes, razão pela qual Heidegger distingue suas características essenciais chamando-as de *Existenzialien*, “existenciárias, existenciais”, em vez de “categorias”. Ser-no-mundo é um existencial de *Dasein*, bastante diferente de ser-dentro-do-mundo, como são as pedras e os utensílios (ST 44). Ver INWOOD, *Dicionário Heidegger*, RJ: Jorge Zahar Ed., 2002, 59.

⁵³¹ RAHNER, *Redenção do Mundo Criado*, p. 70.

⁵³² RAHNER, *op. cit.*, p. 71.

possíveis vitórias e derrotas, na missão de estabelecer a unidade de que falamos⁵³³.

Por fim, trata-se de uma unidade oculta:

- a uma, porque a própria ordem da salvação como um todo é objeto da fé, que crê que essa realidade não se apreende pela simples experiência, por ser oculta, embora a ordem da redenção se anuncie por prodígios e sinais da força do Espírito;
- a duas, esta unidade é oculta porque a graça pode ser erroneamente tomada por uma força e potencialidade próprias do mundo, como se vê das utopias intramundanas geradas pelas ideologias que se sucedem com o desenrolar da história do homem;
- a três, a unidade é oculta visto que deve cada vez de novo passar pelo escândalo da cruz, isto é, constantemente é desmentida pelo fato de que o mundo não se cura, pelo fato de que todos os esforços heroicos para melhorar o mundo sempre se reduzem ao absurdo e incessantemente geram os elementos que destroem o seu êxito. Como consequência, o mundo parece apresentar-se como uma aventura absurda e irrealizável, que tem um único fim que se possa demonstrar de maneira realística: a morte.

A unidade entre natureza e graça exige - com Cristo, por Cristo e em Cristo -, que não se possa mais descaracterizá-la.

Por isso se exige do cristão uma sobriedade realista em face do próprio mundo, tal como só o cristão pode ter, quer por ter conhecimento explícito de seu cristianismo, quer seja apenas um cristão anônimo, ou seja, um homem justificado pela graça de Deus⁵³⁴.

O cristão sabe que é uma criatura de Deus “sustentada por Ele acima do nada”. O cristão sabe, também, que a consumação definitiva do mundo lhe é dada unicamente pela ação divina, ou seja, vem do alto e não é produto de uma evolução que tenha sua fonte no mundo e na história.

⁵³³ RAHNER, *op. cit.*, p. 72.

⁵³⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 74.

O cristão sabe que esta consumação, que confere o sentido último a tudo o mais, não pode ser forjada pelo homem, mas se atinge naquele ponto, em que o homem chega à profundidade última de sua impotência. Assim é o homem que, inspirado pela fé, conhece e ama a expectativa na esperança, cujo cumprimento se espera unicamente de Deus⁵³⁵.

3.3 - A autocomunicação trinitária de Deus

A tematização trinitária, o pensar sobre Deus e seu diálogo com o homem, resulta em falar da autocomunicação, a partir da palavra “presença”, como defendido na *Mysterium Salutis*,

O módulo da “presença”, que deriva definitivamente a reflexão numa direção personalista ... Pode-se falar do mesmo jeito de presença no encontro com o Deus vivo, como na sua imanência no mais profundo de nosso ser: Deus diante de nós, como Deus na profundidade de nosso coração⁵³⁶.

A expressão da Trindade econômica apresenta de dois modos a autocomunicação livre e gratuita de Deus à sua criatura espiritual: em Jesus Cristo e no Espírito Santo. Estas duas comunicações se distinguem e se relacionam entre si, condicionam-se mutuamente e, contudo, formam uma só τύξις. Vejamos vagarosamente como Rahner coloca a questão.

Nesse contexto, Deus é o Pai, isto é, o Deus simplesmente sem origem, que sempre se considera pressuposto e que se comunica. Precisamente se a autocomunicação, e porque a autocomunicação, por um lado não coincide simplesmente com ele em identidade morta, e ele, por outro lado, nessa autocomunicação permanece aquele que é livre, que não pode ser envolvido, que não se efunde, exatamente aquele que não tem origem. Sua carência de origem, tal como ela aparece na autocomunicação, tem nesta mesma comunicação um caráter positivo: a intangível incolumidade da autocomunicação para aquele que se comunica, tal como só pode ser própria do ser divino sem origem⁵³⁷.

Quando citamos de Rahner que Deus é o Pai, isto é, o Deus sem origem, devemos esclarecer que não se está tratando de ausência nocional de origem do Pai, o que para Rahner seria uma objeção equivocada. O equívoco se dá porque na identidade do que se autocomunica desvenda-se a natureza da ausência de origem na sua forma concreta: divindade

⁵³⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 75.

⁵³⁶ FRANSEN, *As estruturas básicas da nova entidade*, MS IV/8, p. 141.

⁵³⁷ RAHNER, *O Deus Trino*, p. 332.

(aseidade), que pode comunicar-se a si mesma, sem com isso perder-se e sem afinal reter a si mesma, para não retirar da comunicação o caráter de autocomunicação.

Ora, com isto se designa a maneira concreta da “pessoa” do Pai, o qual não é somente paternidade (portanto nocionalidade), mas o Deus concreto na unidade de aseidade essencial e paternidade nocional, a concreta ausência de origem. Se se pode afirmar que esta incolumidade também cabe ao Filho e ao Espírito, deve-se responder que esta lhes cabe precisamente como comunicada⁵³⁸.

3.3.1 - Os duplos aspectos da autocomunicação de Deus

Pressupondo-se este conceito de autocomunicação de Deus, Rahner apresenta quatro aspectos duplos necessários:

- 1) origem-futuro;
- 2) história-transcendência;
- 3) oferecimento aceitação ; e
- 4) conhecimento-amor.

Estes aspectos resultam de nossa constituição de criaturas, não sendo possível excluir deste conceito o seu destinatário, posto que o mistério da autocomunicação de Deus consiste justamente em que Deus chega ao homem, entra na situação do homem, assume esta situação de modo íntegro, como aquele que é e continua sendo, sem que a situação do destinatário constitua impedimento apriorístico da chegada⁵³⁹.

Apenas pressupondo que o sujeito humano-pessoal é destinatário da autocomunicação divina, que se compreendem os quatro aspectos duplos. Esta comunicação, tem origem e futuro no tempo que transcorre entre dois momentos da comunicação: início como constituição do destinatário de uma possível autocomunicação e procedente dela, como início (origem) voltado para o futuro (como autocomunicação divina consumada), sendo que este futuro não se há de imaginar como evolução progressiva do início, mas apesar da orientação do início para o futuro como algo que se defronta com essa origem como um momento distinto duma realidade radicalmente nova.

História e transcendência são o segundo par de aspectos que a autocomunicação de Deus assume se ela há de atingir o homem todo.

⁵³⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 332-333, nota 6.

⁵³⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 335.

Já que nela Deus, como origem do homem se dá inteira e imediatamente como salvação⁵⁴⁰.

Quando se efetua uma autocomunicação de Deus ao homem histórico, que ainda está no devir, ela só pode ocorrer na dualidade unificadora de história e transcendência que é o homem. Se o homem é o existente na única dualidade de origem e futuro, rumo à transcendência, o existente livre, por conseguinte, a autocomunicação de Deus deve também significar a diferença de oferecimento e aceitação desta autocomunicação.

Finalmente, no par conhecimento – amor, realização da verdade, realização do amor, se caracteriza a autocomunicação divina como tal e em sua totalidade.

Essa dualidade no homem não pode nem ser eliminada nem completada: *verum* e *bonum*, conhecimento e amor, com toda a sua pericorese, sua unidade transcendental e única *τάξις*, são primordialmente distintos, de sorte que não se pode conceber um como simples momento do outro: nem a vontade é simples força motriz do conhecimento, simples “*appetitus*” de um “*bonum*”, único em última análise, o que seria o *verum*, nem o conhecimento é simples luz do amor que veria em si um momento do próprio amor⁵⁴¹.

Entendendo-se vontade, liberdade e *bonum* em sua essência verdadeira e plena, isto é, não como impulso, mas como amor para com uma pessoa, amor que não somente tende para a pessoa, mas repousa na sua plena bondade e esplendor, neste caso não se vê porque acrescentar a essa dualidade uma terceira e ulterior faculdade. Conhecimento e amor descrevem na sua única dualidade a realidade do homem. A autocomunicação de Deus ao homem deve, portanto, constituir-se como autocomunicação da verdade absoluta e, como tal, do amor absoluto de Deus pelo homem.

3.3.2 - A natureza do destinatário e a unidade interna da autocomunicação

A natureza humana de Cristo não é uma realidade ao lado de outras, mas é exatamente o que resulta, quando o Logos de Deus se exprime a si mesmo externamente. Ressalve-se que porque Rahner parte “de baixo” isto não implica que ele acrescente a essa autocomunicação divina algo que a ela mesma seja externo, porquanto provém de Deus.

⁵⁴⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 337.

⁵⁴¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 338.

A autocomunicação do Deus livre, que se dá como pessoa, pressupõe como já dissemos, um receptor pessoal. Deus não somente se comunica a ele de fato, mas o destinatário da autocomunicação deve ser tal, em virtude da natureza da autocomunicação.

Se Deus quer livremente sair de si, deve criar o homem. Que neste caso Deus tenha que criar um ser espiritual-pessoal e que somente este possua a *potentia oboedientialis* para receber a autocomunicação de Deus, não se precisa repetir aqui⁵⁴².

A vida espiritual não é uma série de ações indefinidas e sucessivas em busca de um objetivo espiritual. Para Rahner, o passado existe misteriosamente contido em cada momento. Assim, por sermos seres espirituais, a pessoa humana pode agir a cada momento com os recursos de seu passado inteiro, que lhe é preservado como a soma das experiências de sua vida.

O indivíduo deve cercar as oportunidades que lhe são oferecidas e, nisso, perceber o que é eterno nele. Diz Rahner que o mais misterioso, ainda que verdadeiro, seja que na graça de uma decisão presente, uma pessoa humana antecipa o seu futuro, na medida em que seus atos se tornam significativos para o seu futuro.

3.3.3 – A suspeita do mito

O caminho trinitário que Rahner percorre supõe que se Deus sai livremente de si na autocomunicação (e não cria realidades distintas de si), é e deve ser precisamente o Filho quem aparece historicamente na carne como homem e é e deve ser precisamente o Espírito quem produz a aceitação, na fé, na esperança e no amor, desta autocomunicação por parte do mundo (como criação).

Na medida em que esta única autocomunicação divina, efetuada sob estes dois aspectos complementares é livre, também a Encarnação e o envio do Espírito por parte de Deus é livre, ainda que a conexão entre estes dois momentos seja necessária.

Rahner afirma que no tratado da Trindade podemos “despreocupadamente” procurar o acesso à doutrina da Trindade na “experiência” de Jesus e de seu Espírito em nós. A citação a

⁵⁴² RAHNER, *op. cit.*, p. 336.

seguir, remete o pensamento de Rahner à “experiência” narrada na autobiografia de Inácio de Loyola⁵⁴³.

A Trindade para nós não é puramente uma realidade que se possa apenas exprimir doutrinariamente. A Trindade mesma ocorre em nossa existência; como tal, ela própria nos é dada, independentemente do fato de a Escritura nos comunicar sentenças a seu respeito. Estas sentenças, ao contrário, são dirigidas a nós, justamente porque nos foi concedida essa realidade mesma, acerca da qual se proferem as sentenças⁵⁴⁴.

É pela comunhão e o seguimento do Cristo em que tudo foi criado que estamos, a um só tempo, unidos com o Pai, fonte e origem e com o Espírito Santo, num processo vivificante, dinâmico e eternamente criativo do todo distinto de Deus. E este todo permanece distinto de Deus porque,

nossa elevação à graça e nossa glória não poderiam ser reveladas plenamente, a não ser que se declarasse este mistério, de sorte que ambos os mistérios, o de nossa graça e o de Deus em si mesmo, são um e o mesmo mistério insondável. O tratado *de Trinitate* nunca deve perder de vista esse fato. É dele, deste interesse existencial da salvação, que o tratado vive e recebe seu impulso e nele encontra a verdadeira via de acesso à compreensão⁵⁴⁵.

A implicação lógica e existencialmente fundamental reside em que, para a vida do cristão, é do agir salvífico de cada uma e de todas as pessoas trinitárias que podemos inferir o significado mais profundo de nossa causa principiadora, de nossa causa redentora, e de nossa causa santificadora.

Isto se torna essencial neste ponto do trabalho porque está na base uma compreensão lastimavelmente abstrata do tratado a ponto de causar, como na expressão de Rahner um alheamento da vida que se faz sentir em muitos tratados.

Nesse caso, surgem distorções, posto que a Escritura passa a adquirir caráter de um método que sutilmente tira conclusões de umas poucas proposições isoladas e as organiza em seu sistema, diante do qual nos perguntamos se Deus realmente nos revelou coisas tão distantes e de maneira tão obscura e necessitada de tantas explicações complicadas.

⁵⁴³ Inácio de Loyola, *Obras de San Ignacio de Loyola*, p. 119: Autobiografia, 29: “[...] Se não houvesse Escritura que nos ensinasse estas coisas da fé, ele se determinaria a morrer por elas, só pelo que vira”.

⁵⁴⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 304.

⁵⁴⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 304

Se é verdade, porém, que, para se ter presente o conteúdo da doutrina da Trindade, se pode retornar sempre à experiência histórico-salvífica e histórico-sobrenatural (de Jesus e do Espírito de Deus que age em nós), porque nela realmente temos já a Trindade mesma como tal, não deveria existir nenhum tratado da Trindade em que apenas no fim se anexasse a doutrina das “missões” como sendo, na melhor das hipóteses, um corolário relativamente secundário e posterior desse tratado. [...] Poder-se-ia afirmar afoitamente: quanto menos uma teologia da Trindade receia ser histórico-salvífica, tanto maior é sua perspectiva de afirmar o essencial da Trindade imanente e de abrir de fato este essencial a uma compreensão teórica e existencial da fé⁵⁴⁶.

Tudo que Rahner quer nos dizer resume-se em uma notável sentença: “Na unidade de Palavra e Espírito está presente Deus”⁵⁴⁷. Por isso, não podemos desunir como se estanque fossem os três artigos do Credo niceno-constantinopolitano e sua interpretação nos fatos da vida que nos permitem acolher Deus Pai, como nosso criador, mas assim também o Filho em que tudo foi criado e o Espírito Santo que dá a vida.

Nesta “unidade” em que se presencia Deus, é preciso reforçar as experiências que carregamos em nossa caminhada cristã, experiências estas que são profundamente marcadas pela Redenção, que não podemos segregar como missão específica do Filho, porque a nossa vida aponta Deus, Pai, como o Pai de toda misericórdia, do mesmo modo com que nos permite, pela presença do Espírito Santo de Deus em nós fazer da experiência da graça do perdão, num processo tal de re-vivimento que permite estarmos sempre renascidos do Pai, no Filho e no Espírito, renascimento este que objetiva nos galgar hierarquicamente na natureza como aqueles destinados ao uso de sua liberdade no sentido mesmo que Jesus orientou a sua liberdade que é perfeita, que é perfeita, sabemos, porque é teleologicamente apontada para a vontade do Pai e neste sentido perfazemos, no Pai, no Filho e na unidade do Espírito Santo de Deus, o caminho da santificação possível à nossa natureza, a Deus assemelhada.

⁵⁴⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 304-5.

⁵⁴⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 305.

TERCEIRA PARTE: O EVENTO DA AUTOCOMUNICAÇÃO NO MUNDO

A característica mais marcante do mundo de hoje para o cristianismo é, sem dúvida, a secularização que respiramos por todas as culturas do planeta. Para Rahner, o conceito de secularização aparece em primeiro lugar, histórica e objetivamente, como o conceito que faz referência à Igreja como algo na ordem do social. Ele diz, quanto à linguagem, que – por ex. na Alemanha – podemos distinguir os sentidos das palavras secularização, secularizante e secularismo.

Por *secularismo*, entende-se o fenômeno de um mundo transformado em mundano e profano, numa compreensão do mundo teórica e praticamente sem Deus.

Mas seria mais específico se começarmos com a palavra *secularização* que se refere ao desenvolvimento do mundo (como criação do homem). Este conceito denota para nós o mundo tomando distância da Igreja, da crescente separação entre *sacerdotium* e *regnum*, a crescente profanação do mundo em contraste com o tempo em que a religião, como instituição e vida social, Igreja e mundo, formavam uma unidade relativamente homogênea¹.

Esta secularização ou mundaneidade em relação à Igreja não necessita ser simplesmente identificada com um ateísmo profano.

Agora as coisas são diferentes. A sociedade que agora vem à Igreja, sociedade esta que deve formar uma comunidade na Igreja, e que antigamente já trazia as bases essenciais para a formação dessa comunidade, é hoje o mundo “secularizado”, um mundo que não provê mais o substrato que poderia ser a base da comunidade eclesial².

Rahner pressupõe o conceito bíblico e teológico de mundo, em cujo desenvolvimento, legítima e gradualmente, caminha para a sua própria realização no curso da história e em

¹ RAHNER, *Theological Reflections on the Problem of Secularization*, in *Theology of Renewal I*, p.167.

² RAHNER, *Theological Reflections on the Problem of Secularization*, *op. cit.*, p.173.

virtude mesmo do dinamismo inerente ao cristianismo, assumindo a distinção existente entre o mundo (sociedade e estado) e a Igreja no sentido de afirmar que sempre há uma distinção, na teoria e na prática, uma história, e uma história que continuamente exige maior clareza e, assim uma mais nítida manifestação do mundo e da Igreja em si mesmos e em sua mútua relação³.

Por isso, nas próximas páginas a preocupação com as verdades centrais da nossa fé e a sua fixação em palavras que estão no mundo, mas que não são do mundo.

³ RAHNER, *op. cit.*, p.168.

CAPÍTULO 6 – A TRADIÇÃO, DA REVELAÇÃO AO DOGMA

É da personalidade de Rahner refletir sobre as verdades fundamentais do Cristianismo, que nada mais são do que a verdade do homem. Esta preocupação deve ser a de todo teólogo e, por isso, ele nos deixou um chamado aos manuais de teologia, por sua insuficiência escolástica e científica.

Seu alerta alcança os tratados de teologia histórica e, somadas as suas observações, ele pergunta: o que os resultados da investigação histórica significam para o conteúdo genuinamente teológico? Ao que ele mesmo responde sumariamente: praticamente nada, por sua infrutuosidade dogmática. Diz que fazer teologia histórica assim resulta num tratado dogmático tão semelhante aos tratados dogmáticos dos últimos séculos, como um ovo se assemelha a outro ovo.

A finalidade do estudo da teologia histórica não é a defesa de opiniões, e sim o diálogo com um pensador antigo; não para inteirar-se, em última análise, de sua opinião, mas para aprender alguma coisa sobre a própria realidade.

Por isso a preocupação da teologia é sempre “aprender algo sobre a própria realidade”, para que a proclamação da revelação de Deus pela Igreja do futuro “possa ser como deveria, a fim de que a Palavra de Deus possa ser ouvida pelo homem e a Sua Graça possa atuar e nos glorificar”⁴.

Nesse sentido, se os nossos manuais de hoje permanecerem no que pertence ao passado, eles não podem conservar nem o passado com a limpidez devida, pois só pode conservar o passado, quem se sente obrigado ao futuro, quem conserva, conquistando.

⁴ RAHNER, *Forgotten Dogmatic Initiatives*, p. 105.

1 – A atualidade da Revelação

Rahner, acompanhando uma sentença de Agostinho, defende a ideia de que "o Novo Testamento está latente no Antigo e o Antigo está patente no Novo"⁵.

Com isso ele afirma que proclamar a fé cristã, afirmar que eu "Creio em Deus Pai" seria impossível sem o Novo Testamento. Mas também seria impossível sem o Antigo Testamento. Isto porque diante do Primeiro Testamento somente teríamos uma compreensão "obscura" dessa afirmação já que nos faltaria do Segundo Testamento, ou seja, a clareza do Deus cristão que professamos como o Pai de Jesus Cristo.

Esta sentença implica que, desde a primeira Palavra pronunciada por Deus, já está nela contida a boa nova, embora a sua compreensão seja obscura, posto que o Novo Testamento está presente no Antigo de um modo "profético", o que vale dizer que o Antigo Testamento possui uma orientação teleologicamente apontada à Palavra final em Deus que se revela Pai por Seu Filho, Jesus Cristo.

Mas não basta analisar esse modo "profético", porque a Palavra do Antigo Testamento é, a um só tempo, "histórica" – com respeito aos eventos a ela contemporâneos – e "profética" – com respeito a eventos futuros⁶.

Esta tensão existente, entre os modos histórico e profético, faz com que o Antigo Testamento somente se revele plenamente no Novo⁷ e, por isso, não se pode desatrelar a sua leitura de sua plena compreensão, já que ambos os Testamentos estão mutuamente implicados. Nesse sentido, Rahner alerta que o cristão não se pode deixar levar pela leitura exclusiva do Antigo Testamento porque é

quase impossível evitar o perigo de se ver muito mais ou muito menos do que de fato há no texto: não devemos nem transformar a continuidade do Antigo e do Novo numa presença já manifesta do Novo, ou permitir enrijecer o Antigo, tornando-o um inflexível bloco totalmente contido em si mesmo⁸.

⁵ RAHNER, *Theos in the New Testament*, p. 88.

⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 88-9.

⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 88-9.

⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 89.

1.1 - O homem e a nomeação de Deus

Apenas imaginar o “Absoluto” contido numa única palavra que o expresse já denota, *per se*, o esforço que é imposto à linguagem. A nomeação de Deus é tema enfrentado por uma série de grandes pensadores e Rahner, em seu clássico *Meditação sobre a palavra Deus*, enfrenta a questão da nomeação de Deus.

Se o chamarmos “Deus Pai”, a palavra “Deus” ganha expressão na realidade significada pela palavra “pai” em nossas experiências e relações mais pessoais, íntimas e de contornos mais fortes. Ocorre que, isoladamente, a palavra “Deus”, “se apresenta [...] como se [...] nos mirasse como um rosto cego, porque não fala nada sobre o que significa ou sobre a realidade significada”⁹.

Contudo, para Rahner, é pela ausência de contornos que a palavra Deus “reflete aquilo a que se refere: o Inefável, o Sem-nome, o Silencioso e, porque significa o todo em unidade e totalidade, pode ser desprezado como se tratasse de um absurdo”¹⁰. Assim, Rahner defende o uso da própria palavra “Deus” porque

aquele que se tornou sem rosto, a saber, a palavra “Deus”, que não mais se refere por si mesma a uma experiência singular definida, está em condições de nos falar corretamente de Deus, porquanto é a última palavra antes do calar em que, pelo desaparecimento de todo particular denominável, temos de haver-nos com o todo fundante como tal¹¹.

O que os cristãos afirmamos do Deus pessoal - que se autocomunica ao homem -, da ideia de que o fundamento absoluto de todas as coisas possa ser impessoal e, portanto, incapaz de se comunicar, como uma lei cósmica, uma estrutura inconsciente, uma fonte que a si mesma se esvazia sem se possuir, mas que dá origem ao espírito e à liberdade sem que seja, ela mesma, espírito e liberdade. Isto apenas espelharia a ideia de um fundamento originário, como na metáfora de Rahner, cego.

É cego porque não passa da representação tomada do mundo das coisas e que não provém da experiência livre e subjetiva que um espírito faz de si mesmo e se percebe com origem em outro; outro, portanto, que ele não pode interpretar como se fora uma coisa¹².

⁹ RAHNER, CFF, p. 60-69.

¹⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 63.

¹¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 63.

¹² RAHNER, *op. cit.*, p. 63.

Para o Novo Testamento, a autocomunicação de Deus não pode ser uma qualidade que adira uniformemente a toda a realidade no mundo – por causa da soberana liberdade de Deus que permite ao seu “querer” manifestar-se num agir que “escolhe um povo para si, o faz o seu Povo” (At 13, 17), firmando com ele uma Aliança (Rm 9, 4).

No momento em que, no uso de sua liberdade absoluta e amor infinito, Deus envia seu Filho, faz com que deste evento histórico único dependa a inteira salvação do homem e a transfiguração de todo o mundo¹³.

1.2 – O homem que escuta a Palavra

O Deus do Antigo Testamento se apresenta como o único Deus, em meio a uma situação de politeísmo que dominava as culturas vizinhas e, até, o *mindset* de parte da cultura local. O Deus cristão - Pai de Jesus Cristo – o Deus Trino do Novo Testamento também é um Deus monoteísta¹⁴.

Rahner tira consequências dessa afirmação e vai longe, vai nos fornecer uma espécie de alerta em suas constantes preocupações com a Teologia Prática, contra os perigos de um monoteísmo absoluto que possa envolver e anular a veneração dos santos, e, mais concretamente, a adoração do Sagrado Coração de Jesus - e formula uma boa pergunta:

A adoração ao Sagrado Coração de Jesus, ou a veneração aos santos, alcança os seus objetos de devoção ou são engolidos no infinito de Deus?

Em sua resposta, de início, ele esclarece que nós lidamos com:

- o que o mundo nos impinge, e
- Deus cuja incompreensibilidade é conhecida no silêncio, e por meio da revelação.

¹³ RAHNER. *Theos in the New Testament*, p. 106.

¹⁴ RAHNER, *The Eternal Significance of the Humanity of Jesus for Our Relationship with God*, p. 35-46.

Anjos, santos e a humanidade glorificada de Cristo caem no domínio de Deus, mas sem questionar a sua existência, Rahner formula outra pergunta: Para nós, eles não se misturam e se abrigam na realidade de Deus?

Ele mostra que em eras passadas o perigo enfrentado pelo cristianismo era politeísta. Hoje é o de um absoluto monoteísmo que engole cada coisa particular, inclusive o mundo todo, na visão beatífica, no poderoso abismo de Deus.

Assim como com o Sagrado Coração de Jesus, em particular, Rahner nos questiona se ele não é para nós mais uma palavra colorida para Deus e para o incompreensível e ilimitado amor de Deus, já que este Coração existe como um real coração humano. Como pode o ato religioso alcançar tal coração e não ser engolido pela imensidão abstrata de Deus?¹⁵

Rahner analisa a questão de como superar a potência existencial de encolhimento da realização do poder numinoso e das realidades de Deus? E oferece duas reflexões:

- O relacionamento entre Deus e a humanidade de Cristo e o seu Sagrado coração em particular; e diz que
- O problema começa com a nossa noção de Deus que obscurece a nossa individualidade quanto mais nos aproximamos.

É justamente ao contrário: quanto mais nos aproximamos de Deus mais reais nos tornamos. Nós não sentimos isso deste jeito porque nós detestamos a finitude que nos é revelada ao nos aproximarmos de Deus. Nós detestamos a nossa realidade criada porque nós sonhamos com o absoluto em nossos próprios termos¹⁶.

Mas amar a Deus significa amar o mundo criado como eternamente válido e precisamente porque ele existe através do amor de Deus. O mundo pluralístico do numinoso encontra significado e justificação na visão do Deus do cristianismo.

1.2.1 - No AT, o monoteísmo bíblico

Rahner reduz o que foi dito no AT, aos seguintes termos: a fórmula básica do monoteísmo do Antigo Testamento não é “Existe um Deus”, o que seria afirmar que há uma

¹⁵ RAHNER, *The Eternal Significance of the Humanity of Jesus for Our Relationship with God*, p. 35-46.

¹⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 42.

única e primária causa do mundo, mas é “Yahweh é o único Deus”¹⁷. Sucederia, então, a pergunta por uma fórmula básica para, também, afirmar o monoteísmo no Novo Testamento? É o que se vai perseguir nas próximas linhas.

O que dizer de Deus no Antigo e no Novo Testamento? Para Rahner, a ideia de Deus do Novo Testamento não pode ser afastada da ideia de Deus do Antigo, como se tratasse de uma ideia simplesmente nova, “surgida por *generatio aequivoca*.”

A ideia de Deus tem que estar ativa no Antigo Testamento, embora escondida em profecias que, por sua própria natureza, como já afirmado, são obscuras”¹⁸.

Por isso, a concepção do Deus cristão, a concepção do Deus que é Pai e Pai de nosso senhor Jesus Cristo, deve partir da palavra que Deus mesmo nos permite “descobrir” a partir do Antigo Testamento e que se vai “revelar “ em plenitude no Novo Testamento.

1.2.2 – No NT, o novo conhecimento de Deus

Se olharmos o homem do Novo Testamento, segundo Rahner, aí, o que primeiro nos surpreende é descobrir como o homem do Novo Testamento pensava Deus, porque a “inquestionável certeza” de Deus é o que caracterizava a consciência do homem daquele tempo. Em suas palavras,

jamais ocorreu ao homem do Novo Testamento levantar a questão da existência de Deus, posto que ele nada sabia das principais características da moderna consciência de Deus: do sentimento angustiante do homem de nosso tempo, para quem questionar tem sempre que anteceder qualquer sentir, um sentir que exige em primeiro lugar uma lenta reflexão buscando plantar um fundamento firme diante de qualquer tipo de insinuação que admita o reconhecimento de Deus, por medo de que Deus possa ser um nada, além de uma monstruosa projeção das necessidades subjetivas do homem¹⁹.

Mas este é o drama do homem moderno. Para o homem do Novo Testamento, Deus é, em primeiro lugar, aquele que “está lá”. “Ele está lá” não obstante toda a sua incompreensibilidade, indisponibilidade e sublimidade,

¹⁷ RAHNER, *Theos in the New Testament*, p. 94.

¹⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 89.

¹⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 94.

tão simples quanto o mais evidente de todos os fatos, assim é Deus para o homem do Novo Testamento: Aquele que realmente “está lá” e não ao alcance do homem, mas ao contrário, é “lá”, é sob o Seu poder que o homem descobre a sua própria realidade e a realidade do mundo de forma compreensível²⁰.

Para o homem que assume a existência de Deus sem questionamentos, a questão não é se a realidade do mundo aponta para além de si, para o infinito de um todo Outro; o que importa é como este Deus age - a fim de que se possa saber como as coisas e o próprio homem se sustentam no mundo.

Para este homem, não é a realidade e a visível magnitude do mundo que serve como uma base pela qual Deus vai se tornar alcançável pelo homem (de baixo), mas é exatamente o contrário: é apenas (do alto), “sob” o poder de Deus, que o homem se entende e ao mundo como realidades da criação²¹.

Desse modo, tal como no monoteísmo profético do Antigo Testamento, o homem do Novo é também aquele que conhece Deus por sua ação na história da salvação. Mas não só, porque se Deus se autocomunicou no “passado” da história de seu Povo, “agora”, no Novo Testamento, Deus permite ao homem experimentar a Sua realidade como “Pai” que, num gesto de inusitada gratuidade, assim “desce” e Se diz por seu Filho, Jesus Cristo.

O Deus que ninguém antes havia visto, “agora” se revela ao homem por Seu próprio Filho (Hb 1, 1-2). “Agora”, o homem viu este Filho, o ouviu e o tocou com suas próprias mãos (1 Jo 1, 1). Para o homem do Novo Testamento, a razão final da conversão ao Deus vivo residirá na atividade histórica de Deus em si, que Se revela a partir do mundo, na loucura da cruz (1 Cor 1, 18) e na Ressurreição (At 17, 31)²².

Arrebatado pela força tangível do Cristo, o homem passa a dar testemunho: de que “lá” é onde o homem encontra Deus Pai em suas vidas, porque *foi* “lá” que viram a ação do Cristo no meio dos homens.

O importante para este homem não é, pois, uma cuidada concepção de Deus, mas a concreta *autocomunicação* de Deus Pai a eles, por seu Filho, Jesus Cristo. É em Cristo, na face resplandecida do Filho, que Deus faz brilhar no coração do homem a glória (2 Cor 4, 6) de Deus, que Jesus ousou chamar Pai.

²⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 94.

²¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 94.

²² RAHNER, *op. cit.*, p. 94-5.

Com Cristo, o conhecimento de Deus que leva ao relacionamento com o Deus vivo dá um salto e faz o homem “re-conhecer” Deus Pai, em Jesus Cristo, como *O Salvador*.

Daí o homem do Novo Testamento se ver diante da tomada de uma decisão porque doravante, aquele que não tinha o Filho, não teria, também, conhecimento do Deus Pai, do Deus de toda misericórdia, do Pai de nosso Senhor Jesus Cristo²³.

Há uma ligação entre o que o homem vive diante da realidade do Cristo e o conhecimento de Deus. As expressões Cristo e Deus se associam de um modo tal que as realidades, Cristo e Deus, “agora”, passam a ser conectadas de modo a que a experiência do crente que abandona a fé em um, faz abandonar, junto, a fé no outro (1 Jo, 2, 23). Por isso, Rahner lembra a definição de Jesus:

“vida eterna é que os homens conheçam a Deus, o único verdadeiro Deus” (João 17, 3), porque a partir dela o monoteísmo cristão passa a ser mais do que um fragmento da tradição do Antigo Testamento, eis que se liga a um dos mais essenciais elementos da Palavra de Cristo: a confissão que resume o significado de vida eterna: “conhecer a Deus, o único e verdadeiro Deus”²⁴.

Na busca de uma fórmula para o monoteísmo cristão, recordamos que, no Antigo Testamento, Rahner a apresenta como “Yahweh é o único Deus”. Vimos que, ao homem do Novo Testamento, é nAquele que Se manifestou ativamente em Cristo e na realidade pneumática da salvação que reside a distinção do monoteísmo do Novo Testamento, ou seja: a fórmula para o monoteísmo cristão se resume em que “o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo é o único Deus”²⁵.

Rahner expressa a “mesma realidade” ao asseverar que “o homem do Novo Testamento confessa Deus como Deus Pai”, portanto uma pessoa viva, que trabalhou na história da salvação do Antigo Testamento, e que Se revelou definitivamente como Pai, por seu Filho Jesus Cristo.

esse homem que nomeia o seu único e verdadeiro Deus pelas antigas expressões “Deus dos Pais”, “Deus de Israel”, “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob”, também o diz “Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”.

²³ RAHNER, *op. cit.*, p. 100.

²⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 101 (Grifamos).

²⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 102.

Por isso, quem confesse o único Deus e não confesse também aí o “Deus dos Pais” e o “Deus Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, [...] não se está referindo ao monoteísmo professado pela Igreja primitiva, que é de onde se diz que: “para nós só há um Deus, o Pai, de quem tudo procede, e para o qual nós vamos, e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual tudo existe e pelo qual nós existimos” (1 Cor 8, 6)²⁶.

1.2.3 – A idolatria no fenômeno da volta do religioso

Para os nossos dias, perceber o que Rahner tem a dizer do monoteísmo cristão é muito importante, porque atual. Dizer da “unidade” de Deus com o olhar cravado na tradição dos Testamentos permite tratar questões que ultrapassaram a vida do teólogo, quer para trás, pelo que a história da teologia nos conta e ensina, quer para além da vida de Rahner (1984), posto que são questões que batem forte no cerne do cristianismo, agora diante do chamado fenômeno da volta do religioso. É nesse fenômeno que se esconde a exacerbação do individualismo, que traz junto de si um perverso imediatismo. Tudo somado, o risco é estarmos assistindo o esfacelamento da ideia de Deus do monoteísmo cristão, a tão duras penas defendido das heresias dos primeiros séculos pelos Pais da Igreja.

O contexto de hoje nos aponta a desesperança do homem, quer a desesperança individual, quer os seus reflexos comunitários, na vida nas Igrejas já que, todos, em busca de imediatez de resultados, culminam por perder o horizonte do Deus cristão e, assim, deixam de reunir homens que efetivamente se constituam, em Cristo, verdadeiros homens da Esperança.

Nesse dado contexto, crescem em importância as lições da Igreja primitiva na experiência do trato com o diferente, crente ou não. Agora é imperioso manter o olhar no que efetivamente constitui o monoteísmo cristão, o que aqui se intenta fazer pela perspectiva da teologia rahneriana, posto que carrega ensinamentos para o embate que o cristianismo não poderá se esquivar diante do grande ídolo da nossa era, o novo ídolo da mais terrível forma de idolatria, qual seja, o homem faz de si o seu próprio ídolo, o que traz no seu bojo não o risco de o homem “matar” a (palavra) Deus, mas de o homem matar a sua própria humanidade porque assim:

O homem teria esquecido o todo e o seu fundamento, e ao mesmo tempo teria esquecido [...] que se esqueceu. Que seria então? Só poderíamos dizer: ele deixaria de ser homem. Ter-se-ia reduzido a um animal engenhoso. Não podemos mais dizer tão facilmente hoje que

²⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 102.

já existe homem quando um vivente terrestre anda em posição ereta, acende fogo e transforma uma pedra em picareta. Só podemos dizer que existe homem quando um ser vivo, pensando, usando da palavra e agindo livremente, confronta-se com a totalidade do mundo e da existência como pergunta e problema, mesmo que, ao fazê-lo possa vir a se manter mudo e desconcertado perante esta pergunta sobre a unidade e a totalidade²⁷.

Nesse sentido, como repetidamente afirmado por Rahner por toda a sua vasta obra, a solução imperativa é deixar “Deus ser Deus”²⁸. Para tal, é mister clarear posições identificando o que “é” de Deus e o que é “distinto” de Deus. Aí reside uma chance de o homem, angustiado com a desesperança de seu isolamento, poder compreender a si mesmo e encontrar, na sua própria realidade criatural, a esperança que dá sentido à sua existência. Por isso, o válido alerta de que

o que é decisivo na mensagem do Novo Testamento é, antes, que o círculo dos poderes e forças intramundanos foi estourado por ação do único Deus vivo, que é Deus, e não algum poder numinoso, e ele o estourou para abri-lo para a real imediatez para consigo mesmo. Ele está presente para nós em imediatez no Espírito Santo que nos foi dado e no que é chamado de “Filho” em sentido absoluto porque estava com Deus no princípio e é Deus ele próprio²⁹.

²⁷ RAHNER, CFF, p. 65.

²⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 155-156.

²⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 155.

2 – A real identidade cristã

O modo como Rahner vê o cristão, ou seja, como alguém a quem foi confiada a tarefa religiosa de aceitação serena da existência humana em um mundo plural, no mundo da profissão, da arte, da ciência, da política etc., confere ao cristão a sabedoria e a serenidade próprias de quem sabe que o homem não pode integrar a sua existência em um sistema que ele controle e domine se, real e efetivamente este homem respeitar a sua frágil criaturidade.

Por outro lado, o pluralismo da realidade, que tem natureza “distinta” da de Deus, não é um vazio por detrás do qual a realidade – Deus – estaria, de sorte que tudo pareceria vazio ou existiria somente o único Deus absoluto. Se o cristão confessa na fé que Deus é Deus de tal maneira que faz existir o outro, que é “diverso” dele na sua pluralidade incalculável, então cristão é o que se entrega tranquilamente a este genuíno pluralismo da existência humana. Para Rahner o homem,

por expor-se a uma realidade plural, constroi sua existência a partir de valores do mundo que ele experimenta e cria: se este valor é a verdade ou a força divina, o amor, a arte, isto não importa: o cristão tem mais do que o direito e o dever de abandonar-se ao pluralismo de sua existência, de experimentar a contradição do amor e da morte, do sucesso e da desilusão. E, em meio a tudo, deixar-se interpelar por Deus, que quis este pluralismo a fim de que o homem perceba que tudo está envolvido pelo mistério eterno³⁰.

Agora vemos o porquê de no Antigo e no Novo Testamento a concepção de Deus partir da “experiência” em que o homem se relaciona com Deus como uma realidade viva, ou seja, uma “Pessoa” a quem o homem chama de “Tu” no silêncio da oração, uma “Pessoa” que age livremente por meio do mundo em que generosamente quis Se revelar³¹.

Essa “experiência” do homem encontra razão no próprio homem. Se atrelarmos o olhar à Encarnação percebemos que a humanidade de Cristo não é o instrumento extrínseco pelo qual um Deus invisível se faz conhecer. A razão está escondida no que Deus em si se transforma – apesar de se manter Deus – ao Se exteriorizar no que é distinto de si, no que não é divino. Para Rahner,

³⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 470.

³¹ RAHNER, *Theos in the New Testament*, p. 104-5.

a última palavra sobre “o homem é que ele é o modo possível da existência de Deus se Deus se exterioriza no que é distinto de Si; o homem é irmão potencial de Cristo”³².

Nesse ponto, voltamos ao propósito de agora que é dar significado a um Deus pessoal que é Pai, Filho e Espírito Santo. Dar significado passa pela barreira da tematização de uma realidade que nos impede em sua originária experiência de expressá-la em sua real magnitude, o que é próprio de toda a experiência transcendental.

2.1 – A identidade cristã entre a autonomia e a dependência do homem

Rahner não se cansou de advertir que o mundo livremente estabelecido por Deus não é Deus, mas o espaço que o Criador disponibiliza à criatura para que, no tempo que lhe é dado na história, exerça sua atividade criadora. Por isso, o conceito de criação só pode ser entendido pela pessoa que faz a experiência de sua própria liberdade e responsabilidade, e também a acolha no ato de sua liberdade e na reflexão³³.

Por isso é justo considerar o mundo não como uma “natureza sagrada”, mas como o material disponível para a atividade criadora do homem. Não é na natureza, mas é em si próprio, e no mundo apenas enquanto conhecido e administrado por ele na ilimitada abertura de seu próprio espírito, que o homem faz a experiência de sua condição criada e aí se encontra com Deus³⁴.

O que está por detrás da afirmação de Rahner é que o homem pode exercer a sua atividade criadora independentemente de Deus. Dizer isto é reforçar ao extremo a paradoxal ideia de que a independência do homem - que recebe a liberdade como dom - se funda na liberdade absoluta que o homem jamais terá, posto que a liberdade absoluta é própria de Deus. Tirar consequências da liberdade do homem de dizer “não” a Deus é admitir:

- que ele não necessita de Deus para caminhar na sua existência;
- que o homem é livre até para não acolher o seu próprio fundamento; e
- que ele se transforme até em um risco para si próprio e o restante da criação.

³² RAHNER, *Man, Encyclopedia of Theology*, p. 893.

³³ RAHNER, CFF, p. 101.

³⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 102. Ver EE 23.

A contrário senso, imaginar as consequências de uma relação amorosa do homem com o seu Criador:

- é exigir um “sim” a Deus com tudo que daí deflui como engrandecimento para a nossa humanidade;
- é pensar o homem num “sim” crescente ao exercício de sua liberdade, que será exercida no mundo com a autonomia de um “administrador”, diante de escolhas que lhe permitam fazer da liberdade um crescente dom de eterna gratuidade.

2.1.1 - A identidade da criatura humana e sua absoluta distinção de Deus

A doutrina cristã realça a relação entre Deus e o mundo criado, da parte de Deus, não pressupondo a existência de um material pré-dado e é neste sentido que a criação se dá do “nada”. Criação “do nada” não significa uma criação randômica, entregue ao acaso. Pelo contrário, criação do “nada” significa: criação totalmente a partir de Deus, mas de tal sorte que nessa criação o mundo seja radicalmente dependente de Deus, e Deus não se torne dependente do mundo, Deus, permanece livre com referência ao mundo e fundado em si mesmo³⁵.

Rahner lembra que a experiência humana no mundo é totalmente diferente, porque

em toda relação causal de natureza categorial e intra-mundana, o efeito é dependente de sua causa, mas esta causa é por sua vez dependente do seu efeito, pois não pode ser tal causa sem causar tal efeito. Isso não ocorre na relação entre Deus e a criatura, pois de outra forma Deus seria um elemento no âmbito de nossa experiência categorial, e não o horizonte infinitamente distante da transcendência, em cujo interior compreendemos a realidade finita singular³⁶.

Dada essa premissa, Rahner aponta a distinção entre os objetos categoriais entre si, por um lado, e o absolutamente diverso, por outro³⁷. Não aceitar essa premissa é tomar Deus como um objeto do conhecer conceitual, e não como O que fundamenta o conhecer. Por isso, Deus não pode prescindir da realidade finita que é o “mundo”, já que somente assim Ele é real e radicalmente distinto do mundo criado, e não apenas uma peça de um todo mais elevado, como se pensa no panteísmo.

³⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 99.

³⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 100.

³⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 81.

A distinção entre Deus e o mundo é de tal natureza que Deus estabelece e é a diferença do mundo para consigo mesmo. Por essa razão ele estabelece a unidade mais estreita na diferenciação, pois se a diferença mesma provém de Deus, e, se assim podemos falar, ela própria é idêntica com Deus, então a distinção entre Deus e o mundo deve-se conceber de forma totalmente diversa do que a distinção entre realidades categoriais, às quais antecede uma distinção, porque, de certa forma, já pressupõem um espaço que as contém e as diferencia, e nenhuma dessas realidades categorialmente distintas entre si estabelece ela própria a distinção com referência às outras realidades nem essa distinção. Por isso se poderia chamar o panteísmo de sensitividade para o fato de que Deus é a realidade absoluta, o fundamento original, o Aonde último onde se volta a transcendência. Essa é a dimensão de verdade no panteísmo³⁸.

2.1.2 - A criaturidade: na radicalidade entre autonomia e a dependência de Deus

Por sua parte, o mundo deve depender de Deus, sem tornar Deus dependente do mundo, da forma como o senhor é dependente do servo, como exemplifica Rahner. O mundo não pode trazer em si nada que seja independente de Deus.

Nesse sentido, a expressão “criaturidade” significa uma propriedade fundamental de toda realidade distinta de Deus, que precede a distinção entre natureza e graça e que só na ordem da graça sobrenatural se realiza perfeitamente, já que “criaturidade” não é uma expressão negativa.

Esta dependência é livremente estabelecida por Deus e, por ser uma dependência finita é parte de um processo e se renova, não existindo por necessidade, mas apenas pela espontaneidade de Deus. Contra argumentando, por absurda que fosse tal necessidade, ela somente poderia advir de uma necessidade situada em Deus mesmo e em seu próprio ato de estabelecer o mundo, necessidade que faria o mundo ser uma necessidade de Deus e que, portanto, não permitiria a Deus ser independente do mundo, e sim carente dele.

Assim, por ser Deus quem estabelece a criatura e a sua distinção com referência a si é que a criatura é realidade genuína e distinta de Deus e não mera aparência por detrás da qual se esconde Deus e sua realidade. Nesses termos Rahner coloca que a

Dependência radical e genuína realidade do existente que procede de Deus crescem na mesma proporção e não em proporção inversa. Na experiência humana, quanto mais algo é dependente de nós, tanto

³⁸RAHNER, *op. cit.*, p. 81-82.

menos é diferente de nós e tanto menos possui sua própria realidade e autonomia. [...] Mas quando refletimos sobre a peculiar relação transcendental entre Deus e a criatura, fica claro [...] que aí genuína realidade e radical dependência constituem simplesmente aspectos de uma só e mesma realidade e, em decorrência, crescem na mesma proporção e não em proporção inversa³⁹.

O todo desta reflexão significa que a procedência radical de Deus é o fundamento da nossa autonomia, e disso só se faz experiência quando a pessoa criada exerce a sua liberdade como proveniente e referida a Deus, e se percebe sujeito não somente livre, mas também responsável. Assumindo essa responsabilidade é que se entende o que seja autonomia, e que se entende que essa autonomia não decresce, mas aumenta na proporção da dependência a Deus. Somente então é que se torna claro ao homem a condição em que ele é ao mesmo tempo autônomo e dependente do seu fundamento⁴⁰.

Rahner ensina que todas as coisas que

se reconhecem como presença e anúncio de Deus na história são presença real de Deus em si mesmo e, assim sendo, constituem verdadeiros fundamentos da religião, [...] na medida em que todas essas manifestações de Deus em nosso espaço e em nosso tempo constituem realizações históricas e concretas da *autocomunicação* transcendental de Deus que, de outra forma seria mero portento e não o milagre da revelação histórica de Deus⁴¹.

2.2 – A síntese da identidade cristã no Símbolo da Fé e nas Fórmulas breves de Rahner

Ao longo da história da fé, o cristianismo lutou por expressar uma síntese que formulasse a identidade do cristão, como aquele que crê no Pai, no Filho e no Espírito Santo, como consagrado no Símbolo niceno-constantinopolitano.

Ocorre que a vida tem um dinamismo que acompanha o homem e sua cultura. E a concepção de fé cristã sofre os efeitos dessa dinâmica histórica e temporal e o encara como um desafio que acaba se tornando uma das marcas do próprio cristianismo.

³⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 100 (Grifamos).

⁴⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 101.

⁴¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 109.

Por sua característica duplamente milenar a expressão da identidade cristã se sujeita a variados elementos e diante da necessidade de atualização da linguagem, a ideia de breves fórmulas fundamentais da fé, que não é originária do pensamento de Rahner, vai encontrar nele o reconhecimento da exigência de expressar a fé de maneira correspondente à sua situação cultural⁴².

Se uma fórmula de fé deve expressar a substância fundamental da realidade da fé cristã de tal forma que a partir da experiência existencial do homem se abra o acesso máximo para a compreensibilidade desta substância e, se, por outro lado, esta substância fundamental certamente se pode encontrar no voltar-se trinitário e econômico salvífico de Deus para o mundo, então não se deve descartar de início que deve haver três tipos fundamentais dessas fórmulas breves em correspondência ao dogma trinitário.

Isto não exclui que cada um destes tipos básicos possa ser ainda bastante matizado, quer mediante ulterior diversificação e acentuação de seu conteúdo, quer levando-se em conta a variedade daqueles aos quais se destina semelhante fórmula básica de fé⁴³.

Rahner leva em conta as condições do homem contemporâneo: plural e apressado e, em vista disso, afirma que é impossível encontrarmos hoje com uma única fórmula básica para toda cristandade católica. E sentencia:

não haverá mais uma fórmula básica da fé cristã única e geral para toda a Igreja, prescrita como obrigatória pela autoridade. Nesse sentido, o símbolo apostólico não terá sucessor e, em consequência, permanecerá⁴⁴.

É bastante conhecida a proposta de Rahner de uma nova fórmula breve para a nossa fé, num texto publicado no volume III de seus escritos teológicos.

O cristianismo é a crença da comunidade (igreja) formulada e tornada explícita por esta comunidade no mistério absoluto que exerce um poder inescapável em nossas existências, e a que chamamos Deus. É nossa crença que este mistério é o mistério do perdão que nos admite partilhar de sua própria divindade; é este mistério que *comunicando-se a si mesmo a nós* na história moldada por nossas decisões livres,

⁴² RAHNER, *op. cit.*, p. 517.

⁴³ RAHNER, *op. cit.*, p. 530-531.

⁴⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 518-519.

tomadas como seres inteligentes, por sua auto doação em Jesus, manifesta-o como a vitória final e irrevogável na história⁴⁵.

Posteriormente, nas últimas páginas de seu CFF, Rahner nos apresenta três breves fórmulas. Curiosamente, o que Rahner colocou por último em seu CFF é o que o Cardeal Lehmann expõe como o artigo de introdução em um livro de 668 páginas sobre a obra de Rahner. Esta posição dianteira reforça a importância do tema.

No particular, Rahner assim disse:

As três fórmulas breves apresentadas pretendem ser apenas fórmulas possíveis, a cujo lado pode certamente haver outras, mesmo porque estas três são pensadas a nível bem determinado de abstração conceitual. Todavia talvez não seja mero jogo teológico procurar compreender estas três fórmulas, em sua justaposição e inter-relação, como reflexos e consequências da fé cristã na Trindade ou respectivamente interpretá-las como as três vias de acesso da experiência humana para obter primeiramente certa compreensão da Trindade econômico-salvífica e, a partir daí, também da Trindade imanente⁴⁶.

Nas últimas páginas de seu CFF⁴⁷, Rahner desabafa ao dizer que “em tantas páginas temos nos esforçado no sentido de conseguir na reflexão um conceito de cristianismo”. No desabafo admite que a amplidão do material utilizado ao longo das reflexões, certas dificuldades de levar a cabo o raciocínio, e outras coisas ainda tenham mais obscurecido que iluminado a ideia visada, ou seja, a clareza do “conceito”, já que ele considera uma vez mais e de outra maneira o todo do cristianismo.

De início, Rahner conta que na teologia católica tem-se discutido se não deverá haver breves fórmulas fundamentais de fé com características novas para que a confissão cristã de fé venha a se expressar de maneira correspondente a seu tempo e cultura.

⁴⁵ RAHNER, *A short Formula of the Christian Faith*, in *The Content of Faith*, p. 45-49. Os textos acima foram anunciados no CFF (1976). Ocorre que em 1971, no artigo mencionado, Rahner apresenta uma *única fórmula*, assim descrita: O cristianismo é a crença da comunidade (igreja) formulada e tornada explícita por esta comunidade no mistério absoluto que exerce um poder inescapável em nossas existências, e a que chamamos Deus. É nossa crença que este mistério é o mistério do perdão que nos permite partilhar de sua própria divindade; é este mistério que *comunicando-se a si mesmo a nós* na história moldada por nossas decisões livres, tomadas como seres inteligentes, por sua auto doação em Jesus, manifesta-o como a vitória final e irrevogável na história.

⁴⁶ RAHNER, CFF, p. 530.

⁴⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 517-531.

Como já mencionamos, o Símbolo dos apóstolos teve semelhante função, mas o que se trata neste momento é de disponibilizar uma formulação do gênero, breve e centrada sobre o essencial da fé e da confissão da fé ao cristão leigo, que não precisa ser teólogo de profissão, mas que, todavia, deve responder por sua fé no seu ambiente não-cristão.

Nada tão atual, embora decorridas quase três décadas de sua morte. Igualmente atualíssima é a urgência apontada para a Igreja que, diante da moderna incredulidade, forneça um testemunho da mensagem cristã que a torne realmente compreensível ao homem de hoje⁴⁸.

Rahner toma o tema da hierarquia das verdades para dizer que também isso pressupõe que se separe do essencial tudo o que é secundário.

Pois de outra forma, o “pagão” moderno não conseguirá distinguir esta essência do cristianismo da imagem fenomênica da Igreja (na pregação, na prática religiosa, nas relações sociais etc.) que com frequência é pouco convidativa e não atraente, e neste caso ele transfere sua oposição – em parte justificada – aos cristãos para o próprio cristianismo. A mensagem cristã deve, pois, apresentar-se de tal forma que critique os cristãos e o próprio cristianismo concreto. Esta mensagem deve, de mais a mais, dizer de forma breve e repetidamente o essencial ao homem super atarefado de hoje⁴⁹.

A primeira fórmula fala de Deus como o Aonde inabrangível. Se pensarmos que assim se indica o *principium inprincipiatum*, o princípio absolutamente não originado de toda realidade pensável, então neste Aonde da transcendência humana menciona-se realmente o “Pai” da doutrina cristã da Trindade. Na segunda fórmula breve, o foco é Deus que, em Jesus Cristo enquanto homem, se faz o espaço da radical inter-humanidade, então nela se menciona o Deus feito homem, o “Filho”. O futuro absoluto do homem, que se comunica na história é de maneira especial o “Espírito de Deus”, porque ele pode ser caracterizado como amor, liberdade e novidade sempre surpreendente.

2.2.1 – A fórmula teológica

O aonde inabrangível da transcendência humana, que se realiza existencial e originariamente – não só de maneira teórica e meramente conceitual –, chama-se Deus e se comunica existencial e historicamente ao homem, como sua própria realização consumada,

⁴⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 518.

⁴⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 518.

em amor indulgente. O ponto alto escatológico da *autocomunicação* histórica de Deus, no qual esta *autocomunicação* se manifesta de maneira irreversivelmente vitoriosa, chama-se Jesus Cristo⁵⁰.

A breve fórmula teológica apresentada por Rahner contém três afirmações fundamentais:

- a primeira se refere ao que se entende por Deus. Busca tornar acessível a compreensão de Deus (em sua essência e em sua existência), designando-se a Deus como o Aonde da transcendência humana e nisso diz que Deus deve ser reconhecido como mistério permanente incompreensível. Aí se frisa que esta experiência de Deus, implicada na experiência da transcendência, não se faz em primeiro lugar e originariamente em reflexão teórica, mas no exercício do conhecimento e da liberdade em nosso dia-a-dia. Se, portanto, esta experiência de Deus, por um lado é inevitável, por outro, pode ocorrer de modo anônimo e atemático.

A primeira fórmula breve teológica não só diz da existência do Deus do qual (como Tomás de Aquino) seria claro que ele é, mas pretende também dizer como se pode chegar à compreensão do que propriamente se entende ao falar de Deus⁵¹.

- a segunda afirmação diz que este Deus não é a eterna meta assintótica do homem, mas o que doa-se a si mesmo, como ele próprio, em autocomunicação ao homem como sua própria realização consumada. Diz que, em verdade o faz sob a pressuposição de que o homem seja pecador, ou seja, trata-se de doação em amor indulgente. Esta autocomunicação acontece de modo existencial e histórico, implicando o mútuo relacionamento de ambos os momentos, que chamamos graça justificante ou comunicação existencial de Deus no “Espírito Santo”.
- a terceira afirmação diz que a autocomunicação histórica de Deus, tem seu ponto alto escatologicamente vitorioso em Jesus de Nazaré. Pois, quando a autocomunicação histórica de Deus chega ao seu ponto alto, na qual ela não existe apenas como dirigida e ofertada à liberdade do homem (individual e

⁵⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 524.

⁵¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 524.

coletivamente), mas como acolhida na humanidade como todo de maneira irreversivelmente vitoriosa e definitiva, sem que com isso a história da salvação esteja determinada de maneira absoluta.

Assim, a terceira afirmação confessa na fé que este ponto alto escatológico da autocomunicação histórica de Deus ao mundo já ocorreu concretamente na pessoa histórica de Jesus de Nazaré, uma vez que este evento escatológico não é pensável sem se pensar na sua permanência histórica na história da salvação, que ainda continua, esta fórmula breve oferece também um impulso para a Igreja, que só é compreensível como o sacramento permanente do agir salvífico de Deus em Cristo em favor do mundo⁵².

2.2.2 – A fórmula antropológica

O homem chega realmente a si mesmo em genuína auto-realização somente quando ousa colocar-se radicalmente em favor dos outros. Ao fazê-lo, acolhe (atemática ou explicitamente) o que se entende por Deus enquanto horizonte, garante a radicalidade deste amor, o qual em autocomunicação (existencial e historicamente) se faz o espaço da possibilidade desse amor. Este amor entende-se de maneira íntima e social e na radical unidade destes dois momentos, ele é o fundamento e a essência da Igreja⁵³.

Aqui também Rahner elenca três afirmações, a saber:

- a primeira diz que - na auto-transcendência existencial que acontece no ato do amor ao próximo - o homem faz uma experiência de Deus. Esta afirmação concretiza o que se disse sobre a atuação originária da transcendência humana ocorrer não na reflexão teórica, mas no conhecimento prático concreto e na liberdade cotidiana. Rahner chama a isso com-humanidade e inter-humanidade. Esta afirmação encontra garantia na verdade da unidade do amor para com Deus e do amor para com o próximo, “pressupondo-se que não se reduza essa verdade à obviedade, segundo a qual não se pode agradar a Deus se se despreza o seu mandamento de amar ao próximo”.
- A segunda afirmação diz que mediante sua autocomunicação Deus cria a possibilidade da inter-humanidade de amor, que concretamente nos é possível.

⁵² RAHNER, *op. cit.*, p. 525-6.

⁵³ RAHNER, *op. cit.*, p. 527.

Esta segunda afirmação diz também que o amor entre os homens é movido pela graça sobrenatural, justificante, do Espírito Santo.

Se compreendermos essa autocomunicação divina no sentido mais preciso, ou seja, na unidade, na distinção e na mútua relação de condicionamento entre autocomunicação existencial de Deus na graça e autocomunicação histórica de Deus com o seu ponto alto na encarnação do Logos Divino, então o enunciado segundo o qual Deus na autocomunicação fez-se o espaço das possibilidades dessa radical inter-humanidade, conta também o que se disse na primeira fórmula breve acerca da autocomunicação de Deus como a essência mais lídima da fé cristã.

Se refletirmos sobre Mt 25, com certeza é de antemão incontestável que no amor radical para com o próximo realizado praticamente já está implicitamente dada toda a relação salvífica do homem para com Deus e para com Cristo. Se nessa segunda afirmação da fórmula breve antropológica alguém notasse a falta de uma afirmação explícita da relação do homem, e do seu amor para com o próximo, com Jesus Cristo, poderia evidentemente dizê-la de maneira mais expressa:

Esta autocomunicação de Deus ao homem, que sustenta o seu amor para com o próximo, tem o seu ponto alto histórico escatologicamente vitorioso em Jesus Cristo, o qual, portanto, é amado, pelo menos anonimamente, em todo outro homem⁵⁴.

- a terceira afirmação desta segunda fórmula breve diz que esse amor, no qual no próximo ama a Deus e o próximo é amado em Deus, apresenta uma dimensão de intimidade existencial e uma dimensão de sociabilidade histórica, que corresponde ao duplo aspecto da autocomunicação de Deus.

Onde este amor chega a seu ponto alto, está presente o que chamamos Igreja. Pois o que é mais próprio na Igreja consiste na união escatologicamente indissolúvel (não: identidade !) entre verdade – Espírito – amor, por um lado, e manifestação historicamente institucional dessa comunicação do Espírito como verdade e amor, por outro lado⁵⁵.

2.2.3 - A fórmula futuroológica

⁵⁴ RAHNER; *op. cit.*, p. 528.

⁵⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 528.

O cristianismo é a manutenção em aberto da questão do futuro absoluto, que quer doar-se precisamente com tal em autocomunicação. Fixou este seu querer de maneira escatologicamente irreversível em Jesus Cristo, e se chama Deus⁵⁶.

Esta fórmula brevíssima é variante da afirmação sobre a transcendentalidade do homem contida na primeira fórmula, interpretando-a como futuridade. Tal futuro não é uma meta, mas a autocomunicação que se encontra ainda em fase de realização histórica, afirma o que da autocomunicação de Deus já se disse na primeira fórmula breve, que é, também, “existencial”, tendo um aspecto histórico no qual atingiu irreversibilidade escatológica em Jesus Cristo.

Rahner nem precisa expor outra vez que no enfoque da divina autocomunicação ao mundo que em Jesus Cristo tornou-se escatologicamente irreversível, já está dado o que a doutrina da Trindade e a cristologia expressam e, também, que, na experiência de nosso extar-voltado-para-o-futuro-absoluto, faz-se a experiência de Deus – e precisamente do Deus da ordem sobrenatural da graça.

O cristianismo, na medida em que é adoração do Deus único e verdadeiro, mantém o homem aberto para o futuro absoluto e, à medida que este futuro é e permanece o mistério absoluto, também no estado da realização plena e consumada desta autocomunicação, é a manutenção em aberto da questão sobre o futuro absoluto⁵⁷.

⁵⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 529.

⁵⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 529-530.

3 – O dogma

Em sua vida, Rahner presenciou seus contemporâneos serem frequentemente chamados de racionalistas, por sentirem o mundo como domínio explorável da ciência e da técnica. Esta situação levou Rahner a afirmar que, de fato, o homem poderá se desinteressar do tema do princípio e fim de sua existência, encontrando como que um refúgio na ciência como o único espaço compreensível de sua existência⁵⁸.

Rahner continua o seu raciocínio e o contrasta ao paradoxo que salta aos nossos olhos no crescimento notório de seitas e práticas ditas místicas, o que culmina por apresentar um homem já nem tão racionalista, mas como aquele que “pressente e venera o indizível e o inominado”.

Daí Rahner tira consequências dessa nova situação paradoxal e faz um alerta à teologia dogmática:

Todavia, justamente por este motivo, uma dogmática complicada parece-lhe (ao homem) demasiadamente científica, sutil e racionalista, excessivamente doutrinária e positivista, o que faz com que o homem não se convença quando, todas as vezes que não se sabe mais como prosseguir na dogmática, invoca-se um decreto misterioso de Deus e que se chamam mistérios. A questão é que o homem de hoje sente o mistério de Deus como demasiadamente imenso para que lhe seja fácil admitir inúmeros mistérios que, à primeira vista, lhe parecem mais com resultados da complicação da dialética humana que se enredou a si mesma⁵⁹.

Para Rahner, o cristianismo não pode admitir mistérios que se enveredem como um labirinto, pois esta prática não encontra respaldo na doutrina dogmática de Deus, em que o Deus cristão não é “um deus anônimo e longínquo”, mas Aquele que nunca diz algo sobre si que seja indiferente ao homem. Por isso, Rahner afasta sua teologia desse labirinto de mistérios e os restringe a um único mistério: *a autocomunicação de Deus*.

O Absoluto, o Deus descrito na doutrina, é o que Deus “em si” *comunica a nós em sua revelação pessoal e absoluta de si*. Em outras palavras, Deus se revela nas estruturas formais do “estado criatural e

⁵⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 231.

⁵⁹ RAHNER, *Conceito de mistério*, p. 155.

quem é o Deus cristão já se revela ao chamarmos a nós mesmos suas criaturas”⁶⁰.

Para compreender esse mistério único, a autocomunicação da parte de Deus, é preciso perceber que esta autocomunicação divina não é endereçada a uma subjetividade isolada e individual, porque a autocomunicação de Deus é “historicamente humana e se volta para a intercomunicação entre os homens, porque somente nela e através dela pode vir a ser acolhida de maneira histórica”⁶¹.

A aceitação ou recusa por parte de cada uma das liberdades não dispõe do evento da autocomunicação divina como tal, mas somente da relação que a criatura espiritual assume com referência a ela. Habitualmente falamos de autocomunicação quando essa vem a ser aceita de maneira livre e, assim sendo, beatificante, mas muitas vezes como existe necessariamente ou na forma da pré-existência em si e para a liberdade, ou na forma do acolhimento (justificação) ou na forma de rejeição (incredulidade ou pecado)⁶².

Nesse ponto é importante perceber que a condição de criatura somente tem sentido se a considerarmos na relação originária com Deus como Pai e, assim, Criador. Com isso entre os termos criatura e Criador coloca-se um outro: relação⁶³.

A implicação entre essência (ontologia teológica) e existência (narração histórica) para Rahner é inevitável e é como esta base que ele sustenta o seu famoso artigo *Esboço para uma dogmática*. É dessa base que parte a origem de sua obra *O Espírito no mundo*. Daí o exemplo elucidativo em que Rahner toma santo Tomás por modelo.

Para Tomás, sua teologia é sua vida espiritual e sua vida espiritual é sua teologia. Nele, não se dá aquela horrível divisão que se pode observar na teologia posterior, entre teologia e vida espiritual. Ele pensa a teologia, porque dela necessita em sua vida espiritual como um de seus pressupostos mais essenciais; ele a pensa de tal maneira que possa ser realmente significativa também do ponto de vista existencial. [...] Para Tomás, teologia e vida espiritual são verdadeiramente uma mesma coisa⁶⁴.

⁶⁰ RAHNER, *Creation*, in *Concise SM*, p. 325.

⁶¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 232.

⁶² RAHNER, *op. cit.*, p. 233.

⁶³ RAHNER, *op. cit.*, p. 96.

⁶⁴ VARGAS-MACHUCA, *ibid*, p. 36-7.

Como no tema da autocomunicação de Deus perseguimos o conteúdo da Revelação, que é Deus, cuidar da essência e da existência na teologia de Rahner é afirmar que é no encontro com o mundo que ocorre a mediação do conhecimento transcendental, e não na fuga do mundo. Rahner alerta que o homem pode desviar-se dessa transcendentalidade, focando-se no categorial, ou seja, em seu mundo concreto, seu trabalho, suas ocupações no espaço e no tempo, reagindo, principalmente, de três maneiras:

- a primeira, ingênua, fará o homem dizer que não vale a pena esquentar a cabeça com essas ideias de algo que possa ultrapassar os limites deste mundo;
- a segunda, auto-suficiente, faz o homem deixar esta questão como uma questão, na qual, no mero declarar que não se pode respondê-la, a pessoa já está admitindo que, em última análise, não a pode descartar; e
- a terceira, desesperada, impele o homem a um ativismo em que ele ocupa cada segundo de sua existência, como que a dizer-se, já que o todo como todo carece de sentido, a pergunta correspondente do todo pelo todo, também se torna sem sentido⁶⁵.

Em síntese, apresentamos alguns dados que agora necessitam ser relacionados para que se possa, de modo breve, alcançar o ponto pretendido na tese. Resumimos que para Rahner, o homem, sob a influência da modernidade pode ser confundido com um racionalista, mas os fatos e o tempo decorrido apontam para uma nova "busca do religioso", que aponta um paradoxo, em que espelha o homem entre um "carimbo" de racionalista e o de quem "pressente e venera o indizível e o inominado".

Com a exposição desse paradoxo, Rahner passa à teologia dogmática, para afirmar que diante desse homem a dogmática não deve se enredar num labirinto tortuoso de mistérios e se fixar no único mistério cristão que é a autocomunicação de Deus. Esta autocomunicação de si, parte de um Deus e tem por destinatário a sua criatura, impondo ao nosso tema o desafio da relação Criador/criatura, ou, como ele bem desenvolve, entre essência e existência, no conteúdo da Revelação.

⁶⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 47.

Dito isso, a doutoranda chama atenção para a relação estreita entre a “evolução do dogma” e a atuação efetiva do Espírito Santo ao longo da história da Igreja, ou seja, entre a tradição da verdade eterna e a possibilidade de uma melhor expressão dessa mesma verdade, o que Rahner vai chamar de “evolução” do dogma. Esta, na opinião da doutoranda, é a tarefa mais árdua em quase dois milênios para a hierarquia da Igreja.

Se olharmos primeiramente a palavra tradição, na história, veremos que ela significa muito se nós partimos de que nossas reações são influenciadas por pessoas com quem convivemos e de quem aprendemos. Herdamos delas – e não apenas de nossos antepassados – toda uma riqueza que desemboca na ideia de que eu sou o resultado dessa herança que, em uma palavra, chamamos tradição.

Todo homem é moldado em alguma tradição, todo homem carrega como um “carimbo” estampado em suas reações, carimbo este que remete a referências passadas, para que o homem possa assumir atitudes diante do mundo e de seus desafios futuros. Essa “marca” representa a bagagem que nos faz aceitar ou rejeitar o que se põe diante de nós como escolha a ser feita por um ato de liberdade.

Se isso é assim para a experiência humana, o que seria, então, uma noção católica de “tradição” para os tempos correntes, considerando que o cristianismo é uma religião de revelação, baseada num evento histórico salvífico: a vida, o agir e a morte de Jesus de Nazaré que afirmamos, na fé, ter sido ressuscitado por Deus.

Tomamos, de início, os limites da palavra “tradição” na constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina, à qual, na tradição da Igreja, se acrescenta a graça do Espírito Santo:

A Igreja, na sua doutrina, na sua vida e no seu culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo que é e tudo em que crê, sendo nela que se desenvolve a tradição dos apóstolos, graças ao Espírito Santo⁶⁶.

⁶⁶ VATICANO II, *Dei Verbum*, art. 8º, 882-882ª.

3.1 - A verdade e o erro: tradição e dogmas

A questão que se põe é quanto ao conteúdo da tradição, porque a fé cristã deve ser capaz de expressar o evento histórico (e salvífico) Jesus Cristo de modo tal que se torne acessível a todos os homens em todos os tempos, de maneira inteligível.

Foi esta questão que, no primeiro século, levou a Igreja primitiva a escrever os Evangelhos. Mas o passar dos séculos apresentou novas dificuldades.

O espectro desse trabalho não permite relatar o progresso e o crescimento da noção católica de tradição, particularmente havidos entre os Concílios de Trento e o Vaticano II, o que não impede que se reconheça que, a partir do movimento da Reforma, a teologia católica tenha sido impelida a melhor justificar a sua Tradição⁶⁷.

Com o decorrer do tempo as palavras perdem ou ganham sentidos, de acordo com a mudança do contexto e bastaria esse dado para que a literal repetição de doutrinas pelo magistério da Igreja não fosse suficiente para a explicitação de um fato pretérito.

Eis aí o exemplo da Reforma. O ponto chave deste desafio é que a Igreja se ocupa com verdades de fé reveladas “por Deus para a nossa salvação” e a hierarquia da Igreja deve ter presente “o dever que tem de aprender a ouvir o Espírito de Deus e acatá-lo, reconhecendo o pluralismo legítimo na Igreja Católica”⁶⁸.

Eis aqui o preço da prudência humana na lentidão da contra-reforma.

3.2 - A tradição e “evolução” do dogma

Passando do entendimento de tradição ao de evolução, no que respeita os dogmas de nossa fé, Rahner toma o exemplo paradigmático do dogma da Assunção de Maria aos céus. É na base do raciocínio de uma doutrina que nem sempre esteve presente, ou seja, nem sempre nos foi claramente explicitada, mas que se torna manifesta como obrigatória, que Rahner entende o termo “evolução”.

⁶⁷ RAHNER, *Invariabilidade y cambio en la inteligencia de la fe en tiempo del concilio*, p. 105-137.

⁶⁸ WEGER, *Tradition*, Concise SM.

Trata-se de algo que de alguma forma “chegou a ser” dentro da história do cristianismo, uma vez que, no começo da pregação do Evangelho, não existia tal como hoje⁶⁹.

Rahner admite um processo evolutivo espiritual, em que ele reconhece que há uma “unidade hierárquica”, na qual vigora a mesma lei de evolução que aplicamos aos demais seres vivos e, assim, busca diante da história - que nos revela o real - o que, “sob a ação poderosa do Espírito, introduz o homem em toda verdade”.

Este processo não é somente “único”, mas também constitui um “todo unitário”, que faz do cristianismo uma religião de fundo escatológico, que tem as vistas voltadas para o futuro⁷⁰.

Ao mesmo tempo em que para o homem moderno o futuro “já” começou, o cristão assevera que tal futuro “ainda” não chegou, “porque se a plenitude terrena é uma plenitude finita, na verdade não pode ser uma plenitude absoluta”⁷¹. Por isso a história em que se desvela a evolução do dogma é a história da progressiva manifestação do mistério que chega ao conhecimento do homem paulatinamente, independentemente de uma grande reflexão teológica, pelo poder do Espírito Santo.

Há certas leis da evolução do dogma que podem ser conhecidas a priori, considerando que essa evolução culmina como uma apelação à Igreja, como a última instância de julgamento dessa lei apriorística. Daí a permanente tensão gerada pelo perigo que se constitui em espremer esse “conhecimento” a partir do homem, ao invés de confiá-lo à “promessa do Espírito, e somente a Ele, que vela a fim de que esse perigo, sempre possível, não termine se convertendo em realidade”⁷².

Rahner diz que, num conhecimento dessa natureza, podemos seguir um princípio, já que se trata de “coisa óbvia”, uma vez que a verdade revelada é sempre a mesma e expressa algo que a Igreja se apossa como parte da revelação a ela confiada, como objeto de sua fé incondicional - posse essa que se dá para sempre e em definitivo.

Esse princípio limita o conteúdo do dogma porque exclui objetivações de sentimentos, atitudes e mentalidades mutáveis e que se prendem a uma determinada época histórica e não a

⁶⁹ RAHNER, *O Dogma repensado*, p. 57.

⁷⁰ RAHNER, *A caminho do homem novo*, p. 3.

⁷¹ RAHNER, *op. cit.*, 14.

⁷² RAHNER, *O Dogma repensado*, p. 61.

outra. O risco que existe em o homem adotar essas proposições que são frutos de uma época é o de incidir num erro que o desvie da verdade.

Rahner vai chamar esse risco de que se possa adotar proposições que não sejam “adequadamente verdadeiras”, de proposições “meio falsas” por não expressarem a realidade em questão e por suprimirem a diferença absoluta existente entre a “verdade e o erro”.

Contudo, devemos considerar o fato de as nossas proposições sobre a realidade infinita de Deus serem sempre limitadas. Nesse sentido, as fórmulas com que expressamos a fé podem ser superadas, mantendo-se verdadeiras, ou seja, podemos substituí-las por outra que diga o mesmo e acrescente mais alguma coisa, que ainda assim diga “o mesmo”, porém com um novo matiz, desde que articulada ao novo conhecimento no sistema de coisas que já se sabe, já se sente e já se faz na experiência histórica e total de nossa vida, o que é o sentido que todo ser humano tem de *tradição*⁷³.

3.3 - A evolução do dogma e a realidade da Palavra

É a Igreja trazendo no tempo a mudança do que permanece o mesmo, não significando que tal mudança seja abandono da perspectiva anterior, o que é típico das coisas materiais, mas não das coisas espirituais⁷⁴.

Por isso, não se pode tomar como ensaios teológicos o mistério da Trindade divina, nas expressões de fé dos Concílios de Nicéia e de Florença, porque tais expressões não admitem contradição entre si.

É nesse sentido que revelação é fruto de um diálogo histórico entre Deus e o homem. E a comunicação da Igreja refere-se a este evento, ao diálogo que se encaminha a um ponto final, no qual o evento e, em consequência, a sua comunicação, chega ao seu ponto máximo e, com ele, à sua conclusão⁷⁵.

Daí o núcleo central do cristianismo, quando afirma a Revelação como evento salvífico, implica uma comunicação de verdades que, na história da salvação, alcançou em Cristo seu ponto máximo, incapaz de ser superado. Por isso, para Rahner, o cristianismo não é uma fase da história substituível por outra, porque

⁷³ RAHNER, *op. cit.*, p. 61-65.

⁷⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 64-65.

⁷⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 67.

todos os tempos surgem e desaparecem, passam a uma distância infinita da eternidade autêntica que permanece no mais além. Tudo o que nasce já traz a morte em si: culturas, povos, reinos, sistemas culturais, políticos, econômicos⁷⁶.

Antes de Cristo, o mesmo agir no mundo do Deus que se revelara, estava “aberto”. Este agir criava tempos, planos sucessivos de salvação, todavia não se sabia como Deus responderia definitivamente ao homem, se sua última palavra seria de ira ou de amor. Agora está dada a realidade definitiva que não pode ser superada e nem substituída; o inextinguível e irrevogável presente de Deus no mundo como salvação, como amor e perdão, como *comunicação* ao mundo da mais íntima realidade divina e de sua vida trinitária: Jesus Cristo.

Com isso a revelação está “encerrada” por estar “aberta” à plenitude de Deus, que se encontra “ocultamente presente em Cristo”. A clausura da revelação não é uma expressão negativa, mas positiva, posto que é puro “sim”, é a conclusão que inclui tudo e nada exclui da plenitude compreensiva⁷⁷.

De outro modo, à luz da fé e do impulso do Espírito não se objetivam de per si, por que o objeto da fé não é mero objeto passivo, mas é o princípio mediante o qual o mesmo Espírito é captado como objeto.

Daí ser possível explicar a evolução do dogma realmente acontecida e legítima, afastando o perigo de rebaixar ao nível de nossas pobres operações mentais, meramente humanas, à realidade superior e mais ampla do conhecimento da fé na dependência do inferior e secundário, na dependência da teologia científica, que também é um elemento interno do conhecimento da fé, mas de maneira alguma sua essência adequada⁷⁸.

Para Rahner, tem que existir uma evolução do dogma que acontece no “contato vivo com a realidade revelada”. Isto porque entre “uma expressão” desse conhecimento e “outra expressão” desse mesmo conhecimento, que é dado da realidade, há a possibilidade de uma elaboração mais rigorosa, ou seja: a realidade contida nesses conhecimentos (conhecimento fundante e o conhecimento fundado) está relacionada entre eles, supondo-se que “o conhecimento que evoluiu” seja uma autêntica verdade dogmática, sob a garantia do

⁷⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 69.

⁷⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 69-77.

⁷⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 76-77. A doutoranda ressalva que Rahner não quer sob qualquer hipótese diminuir o valor da teologia dita científica porquanto ele mesmo sustenta, na p. 77, a honradez intelectual como virtude da Teologia.

magistério de que a nova proposição reproduz exatamente o sentido da antiga, dizendo o mesmo que a proposição original, que diz o que Deus revelou.

É com o testemunho do próprio Espírito de Deus, que cremos com fé divina. Isto é dogma e não apenas teologia. Com isso se afirma a existência de uma evolução dogmática própria que não é resultado de um conhecimento novo, dedutivo, mas que parte de várias proposições de fé presentes do conhecimento “revelado” por Deus do sentido rigoroso da “fé divina”.

Rahner recorda que, ao falar, o homem jamais alcança as consequências reais que se deduzem de suas palavras, porque tudo o que dizemos jamais corresponde à expressão plena do que realmente queremos dizer.

Mas, o grande alerta do autor é que quando Deus fala não sucede o mesmo. Por isso Deus mesmo diz o que só na história viva do que foi dito se desvela como dito, ou seja, não é o que Deus pronunciou em seu sentido proposicional imediato, mas o que “*comunicou*” e, por isso, pode ser crido como saber Seu.

Nessa linha, pode-se afirmar que somente é inspirado aquilo que o autor humano quis dizer, o que implica que podem ter sido comunicadas mais coisas, mesmo tendo-se Deus como autor literário da Escritura. Podemos estar diante de outros mensageiros, como os profetas, como portadores originários e não literários da revelação – que encontram nos apóstolos sua expressão inspirada na comunicação de uma mensagem de que não são os autores. Transmitem, assim, os apóstolos, uma mensagem não própria, mas simplesmente a mensagem de Deus. Por isso, sua comunicação pode superar o que eles souberam explicitamente dizer a respeito da mesma mensagem.

Rahner menciona o saber pleno da fé dos apóstolos e da comunidade primitiva - sem temor de cair num anacronismo a-histórico, já que é pouco o que se poderia saber a respeito, o que na ocasião não era entendido e nem o poderia ser -, ao admitir que se sabia “tudo” porque se apreendera vitalmente a realidade total da ação salvadora de Deus e nela se vivia espiritualmente.

Sob este ponto de vista, a herança que os apóstolos transmitem não são proposições, mas seu espírito, o Espírito Santo de Deus, a realidade verdadeira do que eles experimentaram

em Cristo e por isso chamamos de perfectiva, já que nos reorienta sempre no caminho que volta ao Senhor.

Essa *successio apostolica*, no sentido pleno e total da palavra transmite à Igreja pós-apostólica, precisamente no que se refere ao conhecimento da fé, não só um conjunto de proposições, mas a experiência viva: o Espírito Santo, o Senhor sempre presente na Igreja, com a vitalidade da verdade sem duplicidade⁷⁹.

Rahner retoma o exemplo mariano e diz que nós podemos nos dedicar à investigação e à reflexão teológica, com relação à Assunção de Maria, sem que o resultado redunde em mera teologia, porque o magistério da Igreja dispõe de um critério superior ao do teólogo isolado, apta a perceber o que é mais do que mero resultado do trabalho mental humano - porque é a própria palavra de Deus, envolta noutra forma, numa nova articulação e explicação.

Assim é que o magistério, assistido pelo Espírito, que tem dupla função: garantir como verdadeiro o resultado do trabalho teológico, inclusive quando tal trabalho não seja provável, podendo, ainda, garantir que o resultado não é somente verdadeiro, mas também Palavra de Deus.

Nesse sentido ele acresce que os “novos dogmas marianos hão de ser vistos no conjunto da compreensão cristã da fé”. Isto vale dizer que apenas se tomarmos por substância do cristianismo o que Rahner chama de encarnação do próprio Logos eterno em nossa carne que, partindo desta fé e de acordo com o testemunho escriturístico, deve-se dizer que

Maria não representa apenas um episódio individual em uma biografia de Jesus Cristo, episódio carente de interesse teológico, mas que ela, nesta história da salvação, é realidade histórico-salvífica explícita. Se lermos Mateus, Lucas e João e se rezamos o símbolo apostólico, onde professamos a fé em Jesus, o Logos divino, que nasceu da Virgem Maria, com isso estamos a dizer – ainda que em fórmula muito simples – que Maria foi a mãe de Jesus não só em sentido biológico, mas como alguém que assume função bem determinada, e até mesmo única, nessa história da salvação oficial e pública. No símbolo apostólico, Maria ocupa lugar que nem sequer Lutero lhe contestou, embora ele tenha acreditado encontrar no culto mariano daquela época medieval tardia tendências que ameaçavam ou negavam o *sola gratia*⁸⁰.

⁷⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 94-95.

⁸⁰ RAHNER, CFF, p. 449.

No dogma mariano não se diz mais nada do que isso: Maria é a redimida de maneira radical. Partindo-se daí, torna-se, na verdade, coisa muito óbvia o conceito básico, segundo o qual Maria – como quem em sua maternidade pessoal e não apenas biológica, acolheu na fé a salvação do mundo – constitui também o caso mais alto e mais radical de realização da salvação, de fruto da salvação, da concepção da salvação.

Tanto na cristandade oriental como na ocidental isso foi algo tido como sumamente óbvio, ainda que nem sempre se tenha apresentado neste grau de reflexão explícita. E, a partir daí, é relativamente fácil compreender o que queremos dizer, quando falamos de “imaculada conceição” e “assunção aos céus”, sem que se tornem dogmas que fossem de modo adventício acrescentados à substância real última do cristianismo⁸¹.

⁸¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 449-450.

CAPÍTULO 7 – O FUTURO POR CRISTO, EM CRISTO E COM CRISTO

O Cristianismo pode ser compreendido e proclamado como a religião do futuro absoluto⁸².

Esta tese se concentra no núcleo da existência cristã, o que se constitui, em última instância no desafio dos teólogos de sempre, e que o grande teólogo Rahner assim definiu, na questão que a doutoranda busca, com humildade e vontade:

Para o cristão, a existência cristã é em última análise a totalidade de sua existência. E essa totalidade abre-se para os obscuros abismos do deserto daquele que chamamos Deus. A pessoa, quando empreende algo dessa natureza, coloca-se perante os grandes pensadores, os santos, e finalmente Jesus Cristo. Os abismos da existência se abrem à sua frente. E vem a saber que não pensou o bastante, que não amou o bastante, que não sofreu o bastante⁸³.

Quando o teólogo é chamado a explicitar a realidade concreta de suas abstratas afirmações, a linguagem própria da teologia deverá ser aquela que sustenta toda teologia possível, ou seja, deve conduzir à língua materna da comunidade cristã;

para as palavras nas quais os cristãos professamos a nossa fé, não como proposições dogmáticas ou como enunciados ortodoxos; mas também não como devoção individual ou subjetiva, mas como confissão atual da fé que da Igreja e em Igreja todos recebemos. Essas palavras concretas, com a sua gramática, sua sintaxe e seu estilo próprios, são sempre mais originais, mais primigênicas, do que qualquer teologia. Elas se proferem no tempo e no espaço originários da Sagrada Liturgia, que é o âmbito e o ambiente da socialização cristã, isto é, o espaço e o tempo onde os cristãos dizemos o que somos e somos o que fazemos: Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo⁸⁴.

⁸² RAHNER, *Christianity and the Future. The future of Man and Christianity*, p. 63.

⁸³ RAHNER, CFF, p. 12.

⁸⁴ VÁZQUEZ MORO, *O que fazem as pessoas divinas?*, p. 7.

Diante da complexidade do cristianismo, a prioridade que devemos dar à *comunicação* dos dados da fé estará para sempre relacionada ao fato de que a “Boa Nova” deve ser ouvida e “entendida”, de modo a propiciar que seu ouvinte faça das experiências ali relatadas com o Senhor, experiência real deste mesmo ouvinte, experiência esta que o transformará de mero ouvinte em alguém que se relacione com nosso Senhor Jesus Cristo, de um modo único, pessoal e irrepetível.

Se deslocarmos a compreensão dos Evangelhos desse modo existencial de vida, eles jamais propiciarão o evento que culmina na apropriação dessa experiência à existência do homem como um todo. O cristianismo é dinâmico e assim tem se mantido já por quase dois milênios, acompanhando a visão de mundo do homem, que sempre surge com novas questões particulares que a universalidade do cristianismo não pôde nem quer desprezar.

A fé sobre a qual eu quero falar é fé no real sentido da palavra; isto é, fé engajada por uma decisão pessoal, com poder de gerar uma mudança no coração, e não uma fé que surja meramente como uma convenção de classe média, ou por antecedentes sociais⁸⁵.

E sabemos que a existência cristã não pode ser vivida apenas na interioridade de cada homem, ela se dá no acolhimento amoroso de um convite (autocomunicação) de Deus, convite este que, quando acolhido, perpassa todas as instâncias de nossa realidade, transformando a totalidade da vida do homem numa verdade que chamamos de existência cristã.

Na vida de Rahner um telefonema, no início da década de 60, vira história. Franz König, então arcebispo de Viena, 30 anos depois recordava esse telefonema em que dizia que o Papa João XXIII anunciara sua intenção de convocar um novo Concílio. Surge o Concílio Ecumênico Vaticano II. Cada arcebispo podia contar com um assessor e König convida Rahner, que responde com a seguinte frase:

Como você pode imaginar uma coisa dessas? Eu nunca fui a Roma na minha vida. Lá, eles suspeitam do que eu ensino e do que escrevo. O que os romanos dirão se eu, de repente, apareço como um teólogo conciliar?⁸⁶.

⁸⁵ KR, *Thoughts on the possibility of belief today*, ThI 5, p. 3.

⁸⁶ R. MODRAS, *ibid*, p. 230.

Rahner estava certo: ele tinha críticos. Mas estava errado ao não considerar que também tinha admiradores. Esse bi-partidarismo de opiniões sobre a teologia rahneriana tem uma história. Quando em junho de 1962, o Geral da Companhia de Jesus foi informado de que Rahner teria que submeter seus escritos futuros à censura prévia do chamado Santo Ofício, que era, depois do papa, a instância suprema da fé e dos costumes, seus admiradores tanto na hierarquia da Igreja quanto na academia protestaram diretamente ao papa pelo “insulto à ortodoxia de Rahner”.

O papa João interveio pessoalmente e não houve, assim, censura prévia ao trabalho de Rahner pelo restante de sua vida⁸⁷.

Nesse meio tempo, o arcebispo König entregou a Rahner pilhas de documentos, ainda da fase preparatória ao Concílio. Entre janeiro e setembro de 1962 Rahner oferece um informe contendo sete respostas, ou tomadas de postura de sua teologia, diante dos documentos recebidos. Segundo Vorgrimler, estas respostas até hoje não foram publicadas na íntegra. Em seu testemunho, revela que Rahner se viu

horrorizado ante o tom escolar e magisterial dos esquemas das comissões, totalmente alijados da vida real, além de já condenar teólogos e filósofos assim como de antemão já propunha novos dogmas. Diz que o primeiro conselho de Rahner foi: “fazer todo o possível para evitar o pior”⁸⁸.

Mas João XXIII abre o Vaticano II com um discurso que eletrizou os bispos, entrevedendo um concílio pastoral que substituísse a severidade e a condenação de erros do passado por uma medicina de misericórdia. Rahner foi nomeado pelo Papa *peritus* do Concílio e membro da influente Comissão Teológica.

De suma importância foram as conferências que ele dava de tarde a variado grupo de bispos sobre os diversos tópicos da agenda conciliar⁸⁹. Apesar de pouco aparecer nas sessões

⁸⁷ VORGRIMLER, *Experiencia de Dios*, p. 109. Nota da doutoranda: Como nem o Geral dos jesuítas nem Rahner foram informados das razões para essa atitude, Rahner ameaçou nada mais publicar dali em diante e numerosas personalidades, entre elas os então cardeais König, Döpfner e Frings (Presidente da Conferência Episcopal Alemã à época), além de 250 figuras da ciência e da política, se dirigiram ao papa e lhe solicitaram que retirasse essa medida.

⁸⁸ VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 109.

⁸⁹ Nota da doutoranda: ainda hoje diversos sacerdotes testemunham esses encontros. Recentemente o prof. João Batista Libânio os mencionou numa entrevista concedida no transcurso de seus 80 anos de idade. Outros jesuítas testemunham no mesmo sentido, relatando que, a convite do Dom, d. Helder Câmara, Rahner fascinava os estudantes do Pio Brasileiro, em Roma, durante o Concílio.

gerais, Rahner foi considerado o mais poderoso homem no Concílio, mas sua influência foi exercida por detrás das cortinas. No que respeita a sua participação, ele afirmou que:

Quando aqui e ali se afirmou – sem o meu consentimento – que eu teria sido um dos teólogos mais influentes do Concílio Vaticano II, essas coisas são, naturalmente, um mero exagero, que não encontra na realidade qualquer fundamento real⁹⁰.

Contudo, é inegável que Rahner deixou marcas na preparação das Constituições *Lumen gentium*⁹¹, *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*, afora os decretos sobre a vida religiosa, sobre a formação dos presbíteros e sobre as missões.

Decorrido algum tempo do Concílio, Rahner afirmou

que via o Vaticano II apenas como “o começo de um começo”, que marcou *pela primeira vez a Igreja católica como uma igreja para o mundo*, por assumir a multiplicidade de culturas e, conseqüentemente, de teologias⁹².

⁹⁰ VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 110.

⁹¹ VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 112. A influência de Rahner se refere à teologia do sacramento e da penitência, à colegialidade dos bispos e o significado das igrejas locais, assim como na reinstauração do diaconato permanente e na incorporação do texto sobre Maria nesta constituição, ao invés de criar um documento mariológico distinto.

⁹² VORGRIMLER, *op. cit.*, p. 113.

1 – A Igreja para o mundo é também a Igreja aberta ao futuro

Não podemos esperar que os nossos Pais resolvam as nossas novas questões para nós⁹³.

Rahner percebe que a Igreja que se quer no mundo, somente o fará no futuro se retomar o seu próprio caminho e perceber os pontos de onde devem partir as novas discussões que vão buscar superar antigos desafios. Vejamos um exemplo que toca no cerne da teologia rahneriana porque põe em questão a *autocomunicação* de Deus.

Rahner nos lembra que na teologia escolástica surgiu a questão da doutrina do Concílio Vaticano I⁹⁴, segundo a qual se pode conhecer a Deus pela chamada “luz natural da razão humana”⁹⁵. A questão que ele procura responder é se há oposição entre o Deus da “razão” e o Deus da revelação, ou seja: se esse “conhecimento” também se refere a Deus - não só enquanto fundamento originário do mundo - como criador do mundo em sentido estrito, ou se a nossa condição de criatura também é parte dos dados que se podem conhecer pela luz da razão natural.

Acompanhando a história de nossa Igreja, vemos que o Concílio Vaticano I não responde a essa questão, na verdade ensina que Deus é criador de todas as coisas, que ele as criou e continua criando do nada.

Mas nada diz sobre se esta afirmação é meramente filosófica ou se somente pode ser feita no interior da revelação e, portanto, da autocomunicação pessoal de Deus⁹⁶.

Esta questão veio a ser superada no Concílio Ecumênico Vaticano II, com a Constituição dogmática sobre a Revelação divina *Dei verbum*, que assim aclarou, em seu Cap. I, 6:

Pela revelação divina quis Deus manifestar e *comunicar a si mesmo* e aos decretos eternos de sua vontade acerca da salvação dos homens,

⁹³ MODRAS, *ibid.*, p. 209.

⁹⁴ VATICANO I, Constituição *Dei Filius*.

⁹⁵ DH, 3004, p. 644.

⁹⁶ RAHNER, CFF, p. 97.

“para fazê-los participar dos bens divinos, que superam inteiramente a capacidade da mente humana”⁹⁷.

É importante acompanhar a questão levantada por Rahner, já que ela se coloca dogmaticamente diante do que é fundamental para o que se possa pretender uma teologia aberta ao diálogo ecumênico, à união entre os cristãos. Segundo testemunha o teólogo jesuíta B. Sesboüe,

Antes da abertura do Concílio, a revelação já era considerada tema central, tanto na doutrina católica como no movimento ecumênico. [...] A relação entre Escritura e Tradição constituía o objeto principal do desentendimento de católicos e protestantes. [...] O “esquema” preparado antes do Concílio dividiu a assembleia. [...] Foi o momento de maior crise no Concílio. Uma verdadeira guerra. E começaram a circular contra-projetos assinados por teólogos de proa, como K. Rahner e Y. Congar. [...] Em abril de 1964 o esquema ganhou nova redação, com tonalidade mais bíblica⁹⁸.

Observe-se no exemplo dado que a solução trazida pela *Verbum Dei* no que respeita a Revelação mais como um ato de comunicação de Deus por ele mesmo, mediante, sobretudo, Jesus Cristo do que um conjunto de verdades transmitidas, cumpre exatamente a previsão que colocamos acima, em que Rahner diz que o Vaticano II teve este papel de “começo do começo”, em que pela primeira vez a Igreja católica se coloca *como uma igreja para o mundo*, assumindo a multiplicidade de culturas e, conseqüentemente, de teologias, no caso, todas as teologias cristãs.

Ressalte-se que o conceito de autocomunicação de Deus não é apenas uma das questões que o Concílio Ecumênico Vaticano II superou, mas a condição de possibilidade necessária a que todas as igrejas cristãs possam, com este fundamento teológico, partir para a grande aventura que nos aguarda na “Teologia do Futuro”, que hoje se vislumbra no diálogo crescente não apenas entre as igrejas cristãs, mas também entre as igrejas não cristãs, por atender uma necessidade decorrente do estreitamento das relações humanas.

⁹⁷ DH, 4206, p. 983 (grifamos).

⁹⁸ SESBOÛE (dir.), *História dos dogmas* (sécs. XVIII – XX), p. 419-422.

1.1 – A Igreja Católica, una com todas as confissões do Cristianismo

A mim parece que a liderança da Igreja católica poderia aceitar que a unificação das igrejas implica que as verdades propriamente fundamentais da revelação cristã sejam expressamente afirmadas por ambos os lados⁹⁹.

Rahner foi um grande batalhador ecumênico. Para além de sua reconhecida luta no Concílio Vaticano II, este teólogo escreveu inúmeros artigos que enfrentam as dificuldades de unificação na fé com um tom comum em seu discurso, qual seja o de fundamentar um diálogo que não renuncie à “verdade”. Em suas obras completas, o volume 27, intitulado *Unidade na diversidade: Escritos sobre a teologia ecumênica*, foi publicado em 2002, e apresenta em suas 560 páginas o ecumenismo como uma constante nos escritos de Rahner.

A aposta de Rahner é que a dogmática poderá acender a chama da “igreja do futuro”, desde que os cristãos de todas as Igrejas separadas voltem a se sentir à vontade como irmãos e irmãs. E o alerta de Rahner é que a igreja do futuro não pode surgir da mera assimilação das grandes igrejas Protestantes ou Ortodoxas por parte da Igreja Católica Romana, tal como ela se encontra juridicamente organizada no Ocidente latino. Por isso, a igreja do futuro terá que abrir espaço a um largo pluralismo nos aspectos práticos da vida cristã.

Rahner não se preocupava muito em alcançar conclusões precisas porque, para ele, os fatos e as regras de hoje podem se tornar impróprios, ou mesmo irrelevantes, amanhã. Desse modo, quando ele apresentou o primeiro volume de sua *Teologia da Ação Pastoral*, foi esclarecendo que aquele trabalho se destina a

articular novos problemas, jogando luz em novas possibilidades, sugestões ou indicações que apontem como a psicologia, o planejamento urbanístico de uma cidade ou a economia de dada região podem iluminar a nossa fé na Palavra de Deus¹⁰⁰.

Para Rahner, a nossa preocupação quanto à teologia pastoral deve estar na Revelação e na Palavra partilhada por todos os cristãos, da mesma forma que aconteceu quando da convocação do Conselho Mundial de Igrejas em Upsala (1968), que teve por mensagem: *“Jesus Cristo, Palavra e evento, que dissestes a nós: “Eis que faço novas todas as coisas”*.

⁹⁹ RAHNER, *Realistic Possibility of a Unification in Faith?* p. 72-75.

¹⁰⁰ RAHNER, *Theology of Pastoral Action*, p. 10-11.

O diálogo ecumênico com ênfase na Escritura, a nova hermenêutica, o movimento Deus-está-morto – estas forças que nos trazem de volta à vida, às palavras, à história de Jesus Cristo nos mostram o quão profundamente ecumênica é a teologia pastoral¹⁰¹.

1.2 – A Igreja Romana, no mundo: una e diversamente plural

Karl Rahner escreveu sobre quase todos os temas significantes da teologia, sem deixar de estar em contato com o ateísmo, o budismo o judaísmo, o marxismo, o islamismo, o protestantismo, os cientistas, enfim, com os pensadores de diversas culturas do mundo.

O seu método de questionar *ad infinitum* trouxe à academia uma bela contribuição a um grande número de teólogos, na medida em que lançava novas ideias sobre todos os temas. Some-se a isto, a sua significativa participação no Concílio, os 14 títulos de doutor honorário, o imenso número de doutorandos por ele orientados e, como diz o Cardeal Lehmann,

você poderá ver porque se pode aplicar a ele o título de “o silencioso dinamizador da Igreja Católica Romana” e o “Pai da Igreja Católica no século XX”¹⁰².

Mas a sua experiência com a Igreja e com os homens fizeram com que Rahner apresentasse uma distinção entre “Igreja e a humanidade”, porque as duas não significam a mesma coisa. Vejamos os exemplos que ele nos dá com a intenção de dizer que esta lista não apresenta atos eclesiais.

podem e devem certamente ser atos sobrenaturais, praticados sob o influxo da graça divina, inspirados pelas normas do evangelho [...] atos que contribuam para a salvação. Vivem da vida da Igreja, mas não constituem a vida mesma da Igreja. São atos cristãos, mas não eclesiais¹⁰³.

- a paciência duma mãe;
- a oração da criança pelos pais em seu aposento;

¹⁰¹ Nota da doutoranda: texto da mensagem da Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas em Upsala, 1968: “Todos os homens converteram-se em próximos de todos os seus semelhantes. Todavia, devido às nossas diferenças e tensões, não sabemos viver juntos. Mas Deus faz novas todas as Coisas (era este o tema central da 4ª Assembléia do CMI) Cristo quer que a sua Igreja antecipe uma comunidade humana renovada. Cf. o site acessado em 26.05.2012: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/dialogo_ecumenico/upsala_1968.html

¹⁰² LEHMANN, *op. cit.*, p. xi.

¹⁰³ RAHNER, *Redenção do Mundo Criado*, p. 54.

- a compreensão social de um diretor de empresa em seu posto;
- a decisão de um estadista em sua política em harmonia com o evangelho, etc.

Rahner nos obriga a distinguir Deus e o homem e, a partir da Revelação, ele afirma que Deus tem uma história que não se conta a partir do homem como numa metafísica que defina a essência divina, mas apenas por Deus em si que, por sua liberdade absoluta, num Evento de sua livre e soberana onipotência, responde o que o homem não pode esclarecer¹⁰⁴.

Decorre que a natureza desta decisão da liberdade absoluta de Deus é essencialmente histórica em dois sentidos.

Primeiro, no sentido da historicidade divina, que implica a decisão de Deus, livre e pessoal, por um diálogo com o ser humano. Assim, tal Revelação é sempre um evento livre, não porque o homem em si é um ato da liberdade de Deus, mas porque a Palavra de Deus e seu agir salvífico são livres.

A Palavra e o agir de Deus são livres no sentido de que são dirigidos ao homem em sua existência e, por isso, são essencialmente Evento e História e não algo, uma ideia. [...] O que ocorre na história da salvação não é o resultado natural de uma lei idealmente imutável, mas o livre, o incalculável, o sempre novo Evento do agir de Deus. Nesse sentido a palavra e a ação de Deus tomam forma em um diálogo histórico e temporal;

Segundo, no sentido da historicidade humana onde se dá a real história da Revelação, o que significa dizer que Deus não estabeleceu uma mesma coisa de uma vez por todas, mas o que ele disse e fez, foi dito e feito, em locais definidos no tempo e no espaço de modo que se o tema presente é a revelação de Deus que se dá no seio da história humana, assim também no seio do cristianismo vivido faz quase dois milênios, o que parece importante analisar, segundo a visão cristã de um mundo que constitui uma unidade paradoxalmente plural¹⁰⁵.

Rahner toma distância e apresenta o conjunto da criação como um todo. Um todo que não existiria se Deus não quisesse cada parte e, portanto, cada uma das partes somente encontra razão para sua existência em outra. Diz que como Deus quis este *todo* segundo certa ordem, o inferior existe para o superior, e tudo na criação existe para a realidade suprema deste mundo. Assim ele assevera que Deus quer a totalidade da criação por amor ao que há de

¹⁰⁴ RAHNER, *Theos in the New Testament*, p. 86 ss.

¹⁰⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 87.

mais elevado na criação e, com isso, se pressupõe a adoção de uma visão evolutiva de mundo, o que equivale a dizer que a unidade do mundo é uma unidade hierárquica¹⁰⁶.

Portanto, é da unidade – e não da identidade - existente entre espírito e matéria que podemos entender o homem como o existente no qual a tendência da matéria a se encontrar a si mesma no espírito chega à sua irrupção definitiva mediante a autotranscendência, de forma que, a priori a natureza do homem se veja inserida no interior de uma concepção complexiva e integral do mundo¹⁰⁷.

Ao tomar por ilustração o amor, Rahner o faz para expressá-lo tal qual Jesus Cristo, como o “ato supremo de Deus”. Diz que o homem concreto experimenta o seu amor por outro ser humano como dotado de um valor, de um sentido eterno e de uma profundidade indizível que não existiriam se esse amor não fosse destinado a ser uma forma de amor a Deus, amor que é obra do próprio Deus que atua no homem.

Rahner relaciona as questões da existência humana, e as trata unificada e paralelamente: vida e morte, pecado e redenção, e amor, atribuindo a morte que o homem concretamente sofre “unicamente ao fato de que Adão morreu como pecador e Cristo morreu na cruz”¹⁰⁸.

Temos tanta consideração para com o homem e devemos e podemos tê-la, unicamente porque Deus, na encarnação do Verbo divino, teve consideração tão absoluta para com o homem, de sorte que só podemos considerar a Deus tal qual é, se o respeitamos como homem e o homem nele.

Todas as realidades humanas têm um cunho cristão, objetivo, anônimo, talvez apenas potencial, mas real. A todas as realidades terrenas se pode aplicar a palavra de são Paulo aos atenienses:

“O que vós adorais sem o conhecer, isso vos anuncio a vós, a saber, o Deus, no qual tudo tem o ser e a vida e que, precisamente como o Deus da criação, é o Deus da redenção, e vice-versa”¹⁰⁹.

Assim é que ao contemplarmos a palavra criação “contemplamos” a humanidade e sua história com o mundo material e espiritual, como criação concebida originariamente por Deus em uma unidade, de tal modo que cada parcela é de importância para o todo, e vice-versa. Esta interdependência mútua, que fundamenta a unidade da criação, admite variações, visto que dentro da “unidade” da criação há realidades diversas, essencialmente distintas e cujas

¹⁰⁶ RAHNER, *Redenção do mundo criado*, p. 60-61.

¹⁰⁷ RAHNER, CFF, p. 218.

¹⁰⁸ RAHNER, *Redenção do mundo criado*, p. 64.

¹⁰⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 64-65.

funções não podem, em decorrência, ser as mesmas. Nestes termos, Rahner diz que se impõe um princípio.

O cristianismo não conhece muitas criações, senão uma só. As coisas criadas por Deus estão relacionadas entre si, não só por terem a mesma origem, mas também por estarem em comunicação mútua todas elas¹¹⁰.

Desse arrazoado o mais importante é inferir que a realidade criada integra a realidade da redenção, no dom que Deus faz de si mesmo na encarnação de seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, o Verbo divino.

Por isso, a redenção inunda de graça precisamente esta realidade criada, abre-a para si mesma em todas as suas dimensões e possibilidades e confere a tudo um sentido último sobrenatural. Mas a graça também confirma a criação em seu caráter genuinamente natural e permanente e procura saná-la, onde foi lesada¹¹¹.

E a realidade criada deve, por sua vez, respeitar a unidade existente no cristianismo, considerado na soma de suas instituições e autoridades em todas as Igrejas. Quanto a essa unidade, no que respeita à postura da Igreja Católica, Rahner diz que

Roma deve provar, com desprendimento e coragem, por atos concretos, a sua determinação a renunciar a uma monocultura eclesiológica na Igreja Católica Romana do tipo amplamente utilizado, especialmente durante o período Pio da Igreja nos últimos século e meio: uma situação que, na prática, se opõe à teoria oficial, nos atos de alguns bispos que, exercendo funções administrativas do Papa de Roma e, em nome de uma suposta e desnecessária unidade, não permitiu espaço para qualquer tomada de decisão importante¹¹².

Essa Igreja que é una, não deve tentar ser uma unidade, pela simples razão de que, ao mesmo tempo em que é una, é plural com as demais igrejas que cristãs, formando uma unidade, apenas no que respeita ao cristianismo como a soma de todas as instituições. Esta situação deve soar como um alerta, em suas consequências, para a fé de nossos dias e dos dias que virão.

¹¹⁰ RAHNER, *op. cit.*, p. 59.

¹¹¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 62.

¹¹² RAHNER, *Unity of the Church – Unity of Mankind*, ThI 20.12, p. 170-171. A doutoranda se refere à Igreja Romana, una e diversamente plural, referindo-se à hierarquia, como Rahner aqui utiliza para falar da Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica.

1.3 – A Igreja Apostólica, sempre !

KR nunca duvidou da habilidade da tradição cristã para ensinar o necessário à vida autêntica do homem contemporâneo. Por causa de sua habilidade em descobrir a *tradição* nas tradições, KR foi capaz de revitalizar alguns dos mais antigos fósseis dos credos, dogmas e crenças cristãos, transformando-os em realidades vivas... Rahner acreditava que a teologia deve ser uma ciência de conversão, fé e oração que aprofunde o caminho de fé, esperança e amor na vida das pessoas ¹¹³.

Sabemos que a questão mais delicada dos Evangelhos com relação à vida de Jesus Cristo, é o testemunho apostólico não apenas em sua vida, mas principalmente em sua Paixão, Morte e Ressurreição.

Para Rahner, a nossa fé está permanentemente vinculada ao testemunho dos apóstolos porque ouvimos a mensagem da ressurreição que cremos, mediante a graça de Deus, sob influência do testemunho interior da experiência do Espírito.

De novo, preocupado em afastar a suspeita do mito, ele afirma que a fé pascal expressa a fé e a esperança em nossa própria ressurreição. É assim que fazemos a experiência da coragem de nos situar acima da morte. Isso tendo em vista o Ressuscitado que se apresenta no testemunho apostólico e o Espírito Santo em quem fazemos a experiência de Jesus e de sua causa como vivos e vitoriosos.

Rahner cita Paulo para realçar a mútua relação de condicionamento entre a experiência do Espírito e a fé na ressurreição, afirmando que o que alcançamos historicamente não é a ressurreição de Jesus, mas a convicção dos discípulos de que “Ele vive”. É este Jesus, com sua história concreta de permanente valor, e aceito por Deus, que percebemos na “experiência” da ressurreição.

Para Rahner o evento (histórico) fundante da fé e a fé mesma constituem uma relação que se dá no interior da própria fé: tanto na fé dos apóstolos como na nossa fé.

Para a nossa fé, a fé dos primeiros discípulos, bem como a das gerações de fé dos que se situam entre aqueles e nós, significa não só a transmissão do material histórico, que depois transformamos para nós – dentro do nosso ato de fé absolutamente novo, autônomo e original – em motivo e objeto da fé. [...] Na medida em que somos

¹¹³ KRAUSS, *ibid*, p. 5.

estimulados pela fé dos primeiros e dos testemunhos dos que nos antecederam, entramos nós próprios na estrutura da sua fé e podemos com toda razão com eles dizer, por exemplo:
porque Cristo ressuscitou, eu creio¹¹⁴.

Assim é que a natureza do homem, por meio de sua livre e plena autotranscendência para Deus - e por Deus gratuitamente possibilitada em seu exercício pela autocomunicação -, “está na expectativa da sua consumação e da consumação do mundo àquele nível que, em termos cristãos, chamamos graça e glória”¹¹⁵.

O início duradouro e a absoluta garantia de que essa última autotranscendência terá êxito e já começou é aquela realidade que chamamos de “união hipostática”¹¹⁶.

¹¹⁴ RAHNER, CFF, p. 287-288.

¹¹⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 218.

¹¹⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 219.

2 – Kark Rahner, e vós, quem dizeis que Eu Sou ?

Eu não sou apenas uma ideia; eu não posso abandonar a história nas mãos das minhas ideias. Por isso, eu sei que a história de Jesus não pode derrotar-me e deixar-me abandonado, ainda que, naturalmente, ela se encontre carregada de todo o relativismo do histórico e com todas as obscuridades do conhecimento dos fatos consumados¹¹⁷.

A questão messiânica, colocada por Jesus a seus Apóstolos, obteve diferentes respostas. Passados XX séculos, a mesma pergunta ainda poderá receber distintas interpretações.

Por isso, a doutoranda encontra razão em Rahner, quando ele adverte que os tópicos por ele analisados são arbitrários, ou seja, são escolhidos por ele. Esta ressalva ele também faz ao introduzir o texto *Cristologia Hoje*.

Para Rahner, o tema da cristologia somente pode ser estudado no contexto de toda pessoa e, em nossa mais estreita relação com o mistério último (Deus), considerando a questão da nossa salvação – que usualmente deixamos de lado. Ele afirma que o seu texto não poderá incorporar todo o ensinamento da Igreja sobre cristologia, e que

ele apenas pretende indicar onde o homem moderno pode encontrar dentro de si um ponto de partida para uma tal cristologia.¹¹⁸

Rahner insiste que deveríamos nos preocupar com o homem como um todo. Ele diz com força: “Isto é salvação !” Mas como parece que isso não pode acontecer no contexto da história que apenas nos apresenta pequenos detalhes da vida, o homem passa a buscar sentido no misticismo, na metafísica ou no ceticismo, sendo que nenhum deles o satisfaz.

Mas, se o homem chegar a ver que a resposta está na própria história, que é o único Reino em que a liberdade se realiza, então, este homem vai começar a procurar por uma outra pessoa em quem a a salvação tenha tido êxito e, desse modo, o homem vai chamar a pessoa que foi salva de o “absoluto portador da salvação”, o que pressupõe que esta pessoa exista em absoluta solidariedade conosco e nós nela.¹¹⁹

¹¹⁷ RAHNER, *apud* VORGRIMLER, *op. cit.*, 16.

¹¹⁸ RAHNER, *Christology Today*, p. 1-6.

¹¹⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 6.

De acordo com o ensinamento cristão, nós encontramos essa pessoa, portadora universal da salvação. Ele é o Cristo de Deus, o Filho de Deus, Jesus de Nazaré.

Ele se proclamou a Palavra definitiva de Deus para nós na história. A sua Proclamação contém um novo giro de Deus em direção à humanidade. Mais do que uma mera oferta, ele se fez irreversivelmente vitorioso na morte e ressurreição de Jesus.

Em resposta à questão sobre *como* Jesus sabia de tudo isso, somente podemos responder que ele era tão igualmente unido na incondicional solidariedade do amor tanto por Deus quanto pela humanidade, que Ele jamais se sentiu forçado a escolher entre eles, “mas compreendeu que a sua própria salvação seria aquela de toda a humanidade”¹²⁰.

Na afirmação acima, encontra-se mais um desafio para a teologia filosófica de Rahner porque aqui “subjaz outra questão”.

Outra questão que se pergunta se é dado ao homem – ou se o homem tem a capacidade – de perceber uma ideia, ou uma forma, um ato ou um evento *absolutos*. [...] O que certamente se impõe ao pensamento teológico cristão é a necessidade de mostrar de que maneira a particularidade da fé em Jesus Cristo tem um caráter universal e absoluto¹²¹.

2.1 – O que foi ressuscitado pelo Pai

Na confirmação e na apresentação do que nos foi dado com a pessoa de Jesus e sua mensagem: “era historicamente visível a vitória da promessa de Deus doar a si mesmo à humanidade”¹²².

É seguindo essa linha do pensamento de Rahner para analisar o próprio homem, em quem estão unidos matéria e espírito em uma unidade substancial que, em face do dogma da ressurreição da carne, é dogma de fé, puro e simples, que vamos inserir no nosso raciocínio o mundo em que este homem faz a experiência de vida e de morte.

Daqui se depreende que o homem não pode desenvolver sua vida espiritual e sua vida sobrenatural, a não ser pela incorporação deste desenvolvimento na realidade material, pelo recurso ao mundo, pela

¹²⁰ RAHNER, *op. cit.*, p.10.

¹²¹ VÁZQUEZ MORO. *A configuração do cristianismo*, 365. Nota da doutoranda: neste texto o autor faz uma distinção importante ao usar o verbo “mostrar”. Em suas palavras: Digo *mostrar*, não demonstrar. O que se impõe aos olhos da fé que o teólogo estuda na Escritura e na tradição viva da Igreja, ou simplesmente, aos olhos da fé do cristão que tem fome de compreender as dimensões da graça daquilo que crê, não é algo que se possa impor a outras pessoas por razões demonstrativas.

¹²² RAHNER, *A New Christology*, p. 10.

inserção do espírito na matéria. O mundo, portanto, é de fato uma unidade, um todo unido¹²³.

Rahner se preocupa com um significado de ressurreição que esteja ao alcance da racionalidade moderna. Eis os quatro pontos que ele coloca sobre a ressurreição de Jesus, no livro *A New Christology*¹²⁴, cuja autoria ele divide Thüsing, advertindo que esses elementos estão indissoluvelmente conectados.

- A ressurreição é uma afirmação sobre o todo da pessoa, sobre a salvação definitiva de sua natureza e história. Não se trata de um retorno a uma vida espaço-temporal biológica. A ressurreição é incomensurável com outros eventos, mas permanece histórica;
- Nós somente podemos compreender este evento único, à luz da nossa própria esperança de ressurreição que é manifesta cada vez que nós atuamos na fé, esperança e caridade genuínas;
- Mesmo compreendendo as dificuldades que os apóstolos tiveram para expressar essa experiência única da ressurreição, será que nós podemos, sem nenhum constrangimento, nos recusar a crer nos seus testemunhos?
- Há uma experiência pessoal do Cristo ressuscitado (se bem que dependente do testemunho dos apóstolos) quando na história de nossa transcendência está viva a imediata presença de Deus na graça e na liberdade?

Para Rahner, se mantivermos esses quatro pontos unidos, deveria ser possível para os cristãos de hoje crer na ressurreição de Jesus. Em seu CFF, Rahner volta a afirmar o mesmo, senão vejamos:

A palavra “ressurreição” deve evitar o falso sentido de retorno a uma vida biológica no espaço e no tempo tal qual a vivemos aqui no mundo, porque ressurreição não significa perduração salvificamente neutra da existência humana, mas o ser assumido e salvo por Deus¹²⁵.

Para Rahner, a morte de Jesus se supera na ressurreição, “como que morrendo ao entrar nela” e, em segundo lugar, o sentido de “ressurreição” não é o de revificação de um cadáver físico-material, mas o de salvação definitiva perante Deus. É a vitória escatológica da

¹²³ RAHNER, *Redenção do mundo criado*, p. 59-60.

¹²⁴ RAHNER, *A New Christology*.

¹²⁵ RAHNER, CFF, p. 317.

graça de Deus no mundo, não podendo vir a ser pensada sem se ter alcançado a fé. É nesse sentido que Rahner diz que “Jesus ressuscita na fé dos seus discípulos”. Naquela fé operada por Deus e que se entende como libertação de todas as forças da finitude, da culpa e da morte, somente capacitada para tal em virtude de que essa liberdade aconteceu em Jesus e nele se manifestou a nós.

As próximas linhas são centrais ao cristianismo. É só recordar Paulo ao sentenciar que se Cristo não ressuscitou, a nossa fé é vã que, com isso, está dado o grande desafio cristão de dizer a ressurreição aos homens de cada época. Apresentamos aqui um ilustrativo parêntesis em que se perfaz o caminho desses dois milênios, por engrandecerem as conclusões do conjunto coerente do pensamento rahneriano.

De início, lutava-se contra o pensamento judeu, que acreditava no roubo do corpo, mas lutava-se, também, contra o pensamento grego que, a exemplo de Platão, acreditava que o corpo é o túmulo da alma, resultando na cena do areópago em que São Paulo não consegue levar adiante o tema da ressurreição.

Na Patrística, Orígenes, Irineu e Tertuliano enfrentaram a questão, sendo que o primeiro tratou mais da ressurreição de Cristo e os dois últimos trouxeram o tema à nossa ressurreição.

No Concílio de Calcedônia articulou-se o problema das duas naturezas e, desse período em diante, a ênfase passa à encarnação até Santo Tomás, para quem a paixão remove o mal, enquanto que a ressurreição acrescenta o bem.

Nos séculos XVIII-XIX, a exegese encara o método histórico-crítico e a filosofia transcendental, com Kant. Assim, resultou, depois do horizonte histórico-crítico, uma quase decepção pelo que de efetivo se alcançou. Por isso surge outro parâmetro, não mais espaço-temporal, mas escatológico.

Rahner diz que sua tese visa à fé em Jesus Cristo, o que só podemos tratar interpretando Jesus como “o portador absoluto da salvação”, legitimado pela ressurreição. Ressaltando, com isso, que os relatos do Novo Testamento são, no todo e nas partes, afirmações de fé, ele passa a considerar o círculo entre fundamentação da fé e a fé ao se perguntar na perspectiva histórica, o que não foi somente objeto, mas também motivo da fé: Será que Jesus teve consciência de ser o portador absoluto da salvação e será que esta

pretensão pode ser afirmada, com segurança para a nossa consciência, como apreendida no conhecimento histórico?

Rahner assevera que há duas teses fundamentais à cristologia, quanto à fé. Na primeira, Jesus não se considerou apenas mais um dentre os muitos profetas, mas entendeu a si mesmo como o Profeta escatológico, como o portador absoluto e definitivo da salvação. Na segunda, a pretensão de Jesus é fidedigna para nós se, a partir da experiência transcendental gratuita da autocomunicação absoluta do Deus santo, considerarmos o evento que desvela o portador da salvação em sua realidade global, ou seja, na ressurreição de Jesus.

Rahner restringe os milagres de Jesus à análise da ressurreição, e de sua credibilidade histórica, posto que a ressurreição possui identidade suprema de sinal e de realidade salvífica, por nos interpelar radicalmente, apelando à nossa esperança de salvação e ressurreição, o que se dá por necessidade transcendental.

Por outro lado, Rahner recorda que a ressurreição da “carne” que é o homem, não significa ressurreição do “corpo” que é um dos componentes que constituem o homem. Por isso, quando o homem afirma a sua existência como permanentemente válida e a ser redimida, está afirmando “na esperança” a sua ressurreição e superando um dualismo platonizante. Assim percebemos o homem tal como ele é: uno, posto que a fé veda que se excluam partes e dimensões do homem, como se fossem irrelevantes para o seu estado de definitividade.

Ao longo da história, surgiu a dúvida sobre se a ressurreição é um evento ou não. O esclarecimento é importante porque se chegássemos à conclusão de que a ressurreição não é um evento, culminaríamos por admiti-la como um mito. Por isso é fundamental a vinculação da ressurreição à soteriologia. A ressurreição de Jesus Cristo somente pode ser entendida como evento salvífico, evento esse em que Deus é o agente.

Assim, Rahner busca a revelação mais originária enquanto “evento e experiência de fé” para tratar o “círculo entre a experiência originária e a sua interpretação” sob a alegação de que se a fé vale como esperança em nossa ressurreição, então a fé crê a ressurreição primeira. Rahner sustentava que a maior conquista do Vaticano II foi a sua atitude otimista em relação à salvação, seu implícito reconhecimento do “cristianismo anônimo”.

Isto significa que o agnóstico ou o ateu “que corajosamente enfrentam a vida” ... já aceitaram Deus. O que decidiu preencher este infinito

vazio (que é o mistério da pessoa humana) com sua própria infinita plenitude (que é o mistério de Deus)¹²⁶.

2.2 - O portador universal da salvação

Jesus Cristo, o portador absoluto da salvação – ou seja, a irreversibilidade da história da liberdade como *autocomunicação* exitosa de Deus, é de início ele próprio e, por sua vez, momento histórico do agir salvífico de Deus para com o mundo de tal sorte que ao mesmo tempo é parcela da história do próprio cosmos¹²⁷.

A teologia de Rahner sempre aponta o papel da liberdade ao dizer que o movimento inteiro da autocomunicação de Deus vive do seu chegar ao seu próprio fim, ao seu vértice, ao evento de sua própria irreversibilidade, precisamente, portanto, do que chamamos de portador absoluto da salvação. Para Rahner, este movimento teimosamente ascendente produz um efeito único: universalizar a salvação que nessa “caminhada” encontra destino em Seu verdadeiro e irreversível fim, ou, seja, encontra caminho, verdade e vida (eterna) naquele que é, naquele que porta em si e que nos trans-porta ao nosso irreversível destino.

Em consequência, este portador absoluto da salvação, que constitui o vértice da autocomunicação de Deus ao mundo, deve ser ao mesmo tempo o apelo absoluto de Deus à criatura espiritual em seu conjunto e o acolhimento da autocomunicação, pois de outra forma a história não poderia chegar à sua irreversibilidade.

Somente então é dada a autocomunicação de maneira simplesmente irrevogável de ambas as partes e presente no mundo de forma histórica e comunicativa, e de onde se pode valorar a liberdade absoluta e a liberdade criada como indispensáveis a este movimento¹²⁸.

Rahner sustenta que somente no evento pleno e insuperável da auto-objetivação histórica da autocomunicação de Deus ao mundo em Jesus Cristo é que temos o evento que, por ser escatológico, está em princípio excluído de eventuais depravações históricas e de explicações perversas que possam surgir na ulterior história da relação categorial e da deformação da religião (sic.).

¹²⁶ KRAUSS, *ibid*, p. 3.

¹²⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 325

¹²⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 234-235.

Rahner entende que, em Jesus, Deus se disse a si mesmo em sentido estrito e rigoroso. Assim, é a partir do conceito de portador absoluto da salvação que Jesus Cristo pode ser identificado com o Verbo e Filho Eterno do Pai.

Para Rahner, a questão sobre o portador da salvação está no centro da realidade de que vivem os cristãos. É somente a partir daí que o mistério da Trindade divina nos atribui de forma definitiva e historicamente tangível o mistério de nossa participação na natureza divina.

Este mistério é inesgotável e, em comparação com ele, a maioria das coisas sobre o que refletimos são relativamente sem importância. A verdade da fé somente se pode salvar fazendo teologia sobre Jesus Cristo e fazendo-a sempre de maneira nova. Pois também nesse ponto vale que só possui o passado quem o conquista como seu presente¹²⁹.

Rahner faz implicar a redenção e a criação, de modo a resumir a vida humana numa progressão, nessa progressão que chamamos de a história da salvação.

A graça divina, que é fruto da redenção, realmente penetra o mundo para o curar e santificar; incorpora o mundo, considerado sob o aspecto natural que permanece, ao mistério de Cristo; e este processo de incorporação do mundo à vida de Deus por obra da graça requer, por vontade de Deus, a cooperação ativa do homem e, conseqüentemente, o que chamamos de ação apostólica do leigo¹³⁰.

Em 1954, Rahner lança o famoso: *Calcedônia: início ou fim?*¹³¹, onde ele afirma não haver uma fórmula cristológica capaz de escapar de algum tipo de especulação.

A inexaurível riqueza da Escritura desafia a adequação da fórmula cristológica de Calcedônia, que sana alguns problemas, mas abre novas avenidas por onde nossos estudos podem prosseguir¹³².

A questão que se volta a encarar é o perigo das fórmulas, que correm risco de petrificar, com a nossa linguagem o que, na verdade, jamais tem fim, e jamais tem fim porque é sempre começo, e é sempre começo porque a realidade que a fórmula pretende expressar é sempre maior. Para Rahner, isto é igualmente verdadeiro para a fórmula de Calcedônia, no

¹²⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 255.

¹³⁰ RAHNER. *Redenção no mundo criado*, p. 50.

¹³¹ Nota da doutoranda: recentemente a editora Herder lançou um livro de Rahner intitulado: Karl Rahner Das Konzil – ein neuer Beginn, referindo-se ao Concílio Ecumênico Vaticano II. Ver no site da editora: http://www.herder.de/elvis_img/herder/titel/cover/0003223050_0001.jpg

¹³² RAHNER, *Current Problems in Christology. Calcedônia, fim ou início?*, ThI 1, p. 149-154.

que expressa o mistério de Jesus. E o nosso dever é compreender isso, para investigar a sua incompletude.

Rahner nos indica quais devem ser as nossas considerações:

- A cristologia clássica fracassou ao expressar Cristo, uma vez que a natureza humana de Cristo passa como que sendo provisória, e sem qualquer papel adicional depois que Cristo é glorificado.
- A sugestão de Rahner é que devemos caminhar numa teologia mais bíblica no que respeita o tempo e a história do que em Calcedônia, para que Cristo seja o que inaugurou e que ainda é a plenitude de todos os tempos, passado e futuro;
- Rahner aponta a dificuldade de compreensão da fórmula de Calcedônia: duas naturezas unidas em uma só pessoa. E ele conclui que a dificuldade está na compreensão do que seja esta unidade.
- Para Rahner, a resposta está em resignificar o conceito de unidade. Ele afirma que somente em sua natureza humana Cristo pode ser conhecido em sua relação com o Logos (e não pela separação de suas existências), de onde ele conclui que o real significado de natureza humana somente pode ser conhecido pela referência a Cristo.

Essas considerações nos levam à famosa expressão rahneriana, reproduzida e comentada em toda a tese:

Cristologia é ao mesmo tempo o início e o fim da antropologia e, para toda eternidade tal antropologia é realmente teologia¹³³.

Assim é que Rahner, mais uma vez, pergunta: porque o homem é capaz da fé no Cristo do dogma cristão? E a esta questão ele responde com o desenvolvimento de uma dedução transcendental. "Cristo é tão único, tão misterioso, tão significante existencialmente que não pode ser simplesmente conhecido do mesmo jeito que outros objetos contingentes são conhecidos". Além disso, qualquer esquema *a priori* sobre a ideia de Cristo deve permanecer aberto ao atual e ao *a posteriori* Evento da Revelação, a livre epifania de Deus na história.

¹³³ RAHNER, *op. cit.*, p. 185.

O que Rahner afirma é que considerados estes pontos, mais uma vez o cristianismo pode escapar das especulações mitológicas. É significativo, ele alerta já em 1957, que a visão de Cristo, do ponto de vista das religiões do mundo deve iluminar o essencial da natureza humana e alargar o sentido de nosso diálogo com Deus. Daí a cristologia deveria ser mais próxima de outras esferas da teologia: dogmática, moral, sacramentos, eclesiologia, teologia da história.

E esta integração da Cristologia, de um modo muito inaciano, conforme adotado por toda a sua obra, em que Rahner diz que ao nos afastarmos de uma cristologia formal e abstrata aumentamos o interesse pelos mistérios da vida de Cristo e iluminamos o significado e a interpretação de nossas próprias vidas que são em primeiro e em último lugar a vida de Deus¹³⁴.

Para Rahner, no interior de cada pessoa há uma experiência profunda que assombra todo o coração do homem, que é Deus, cujo mistério, luz e amor envolve a totalidade desta pessoa. Este Deus trabalha na vida de todas as pessoas como Aquele a quem nós dirigimos o nosso mais profundo Sim ou Não.

A liberdade sem um fim teológico ou morre de fome ou exaure-se a si mesma¹³⁵.

Com esta frase relâmpago, Rahner diz que tudo depende do objeto da nossa liberdade. Se considerarmos apenas o que está no nível do finito, ou como ele gosta de dizer, do contingente, a liberdade ou se exaure em si, ou se exaure na busca de infinitas possibilidades, ou morre de fome pela absoluta falta de escolhas dentre as ofertas que o mundo nos apresenta. O resumo dessas opções aponta uma situação equivocada, em que a salvação parece ser algo alcançável com nossas próprias forças¹³⁶.

Nós podemos negá-lo, ignorá-lo, ou reprimi-lo, mas lá no fundo sabemos que Ele está apaixonado por nós e que nós todos, ao menos secretamente, somos apaixonados uns pelos outros¹³⁷.

¹³⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 185-200.

¹³⁵ RAHNER, *Liberdade na Igreja*, p. 93.

¹³⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 94.

¹³⁷ KRAUSS, *ibid*, p. 3.

Daí a função mais importante da Teologia é a “mistagógica”. Esta mistagogia deve levar as pessoas ao seu mais profundo mistério despertando, aprofundando e explicitando o que cada pessoa de fato já vivencia.

Esta mistagogia deve desafiar as pessoas a que elas percebam o real significado de sua liberdade como aceitação ou rejeição à exigência do amor de Deus que não deseja nada além da completa autenticidade humana.

E porque Deus conquistou o coração do homem por meio do coração trespassado e ressuscitado de Jesus Cristo, Rahner pode afirmar a esperança de que todos serão salvos¹³⁸.

Muito da teologia rahneriana é mística na medida em que simplifica e concentra a fé e a prática cristãs na evocação da experiência da amorosa autocomunicação de Deus a nós, por meio do Cristo crucificado e ressuscitado¹³⁹.

2.3 - O Evento da autocomunicação de Deus: absoluta, livre, gratuita e perdoante

Em o *Ouvinte*, Rahner percorre um longo caminho em busca do “lugar” da Revelação de Deus. Nesse caminho, ele adverte que a manifestação de algo desconhecido pode ocorrer de duas maneiras:

Pela presença em si, ou por um conhecimento do objeto, que seja mediado por palavras, onde “palavra” se compreende no sentido primeiro de um sinal que substitua o que não se dá em si. Desse modo, como a natureza humana é abertura absoluta do espírito para o ser enquanto tal e, por tanto, para o ser puro e absoluto, a possibilidade de uma revelação por meio da auto-presença do seu objeto se exaure apenas se estivermos por ver a absoluta imediaticidade de Deus em seu próprio ser¹⁴⁰.

Por isso, como não vemos a Deus, como Ele não se auto-manifesta a nós no face-a-face, nós peregrinos devemos ter em conta a possibilidade de uma revelação de Deus pela “palavra”, numa comunicação por meio de um sinal, através do qual uma outra realidade aponta para a realidade que está por ser revelada.

¹³⁸ KRAUSS, *ibid*, p. 3.

¹³⁹ KRAUSS, *ibid*, p. 4.

¹⁴⁰ RAHNER, *Ouvinte*, p. 93.

Daí chegamos com Rahner à afirmação de que Deus apenas pode revelar o que nós podemos ouvir. Para Rahner, esta afirmação é evidente e não implica na prévia limitação do possível objeto da revelação, por causa da transcendência do espírito humano em direção ao ser enquanto tal. A conclusão a que ele chega, quanto à sua busca inicial do local da eventual revelação de Deus é que

O que nós dissemos acima significa que a única coisa que pode ser dita sobre o "lugar" de uma possível Revelação é que nós mesmos somos esse lugar¹⁴¹.

Vemos Rahner avançando na melhor compreensão do homem em sua relação com Deus, por meio de "definições" que ele apresenta por todo o *Ouvinte*, do que é "Ser humano".

Ser humano é ser espírito como um ser histórico. O lugar da nossa transcendência é sempre também um lugar histórico. Daí que o lugar de uma possível revelação é sempre e necessariamente, também, a nossa história¹⁴².

É bonito que Rahner não somente se esforce em apresentar uma definição de Ser Humano, mas também e por toda a sua obra, ele também aponta Deus, para que possamos nos melhor posicionar em nosso relacionamento com Ele. Neste livro, Rahner nos apresenta uma bela exposição da palavra "evento", no sentido por ele teologizado, depois que a palavra "evento" foi por Heidegger e tantos outros, estendida em sua compreensão e nisso, afastada do seu primeiro significado como "acontecimento": senão vejamos:

Este acontecimento da revelação é ato do Deus que se põe diante de nós como Aquele que age livremente, que não exauriu as possibilidades de Sua divina liberdade com respeito a nós, na livre criação dos seres finitos. E esta atividade, marcada pela liberdade é, essencialmente, uma atividade histórica.

Esste acontecimento livre e indeduzível, é, também, sempre um acontecimento único, irrepetível. Este acontecimento somente pode ser compreendido em si; não se trata da aplicação de alguma lei geral. Assim, tal "evento" é totalmente diferente de um objeto das ciências naturais, isto é, de um conhecimento que aponta para as leis que são necessárias e genéricas, e que em sua totalidade explicam o caso particular¹⁴³.

¹⁴¹ RAHNER, *op. cit.*, p. 94.

¹⁴² RAHNER, *op. cit.*, p. 94.

¹⁴³ RAHNER, *op. cit.*, p. 95.

Quando Rahner considera a Revelação, a partir do ponto de vista de Deus, a Revelação é, em si, vista como um "evento histórico".

Quando dizemos que a revelação é um evento histórico - por que o lugar de uma possível revelação de Deus é a nossa história - queremos dizer história no sentido da história humana¹⁴⁴.

Rahner vai tirar uma bela conclusão desse apanhado, ao voltar a definir "Ser humano"

Ser humano é ser receptivo ao conhecimento de um modo tal que o nosso auto-conhecimento deriva sempre e necessariamente de uma "saída" de nós mesmos, de um "passo" nosso em direção ao mundo, da acolhida do diferente, do distinto de nós, o que se constitui no primeiro objeto do conhecimento humano¹⁴⁵.

Para Rahner, se nos colocamos diante do Deus da livre revelação, se esta revelação virá na história humana, se somos desde sempre referidos à história dentro da qual esta revelação pode se dar,

então nós somos essencialmente os seres que, em nossa mais íntima natureza, ouvimos a possível revelação de Deus por meio do mundo, na história humana. Os que ouvem desse modo e apenas até o ponto em que ouvem desta maneira, apenas esses são, autenticamente, o que devem ser: humanos¹⁴⁶.

Em síntese, Rahner diz que a totalidade de sua teologia pode ser assim definida:

Somos os seres da espiritualidade receptiva, nos colocamos livremente diante do Deus livre de uma possível revelação que, se acontece, acontece em nossa história por meio da palavra. Somos aqueles que, em nossa história, ouvimos a palavra do Deus livre. Apenas assim somos o que devemos ser. Uma antropologia metafísica de uma potência obediencial para a revelação do Deus supramundano¹⁴⁷.

De modo audacioso, Rahner trata do modo concreto pelo qual a experiência histórica de uma pessoa individual pode penetrar num evento histórico da revelação, especialmente quando esta revelação está bem "distante" deste indivíduo. Rahner diz

¹⁴⁴ RAHNER, *op. cit.*, p. 95.

¹⁴⁵ RAHNER, *op. cit.*, p. 103.

¹⁴⁶ RAHNER, *op. cit.*, p. 138.

¹⁴⁷ RAHNER, *op. cit.*, p. 142.

que devemos perceber que a temporalidade da história espiritual da humanidade não consiste na mera aplicação do tempo astronômico ao processo físico da história humana. Trata-se de uma categoria peculiar, prévia e independente do tempo físico.

É desse modo que os laços históricos de uma pessoa com um evento que (medido no tempo físico) pertence ao passado pode passar a ser história humana, como num processo de simultaneidade.

Rahner alerta que esses "eventos" da história humana não ocorrem no mesmo sentido, e nem no mesmo ritmo, que as ocorrências físicas.

Nesse ponto deveríamos examinar o conceito de tradição, de fundamental importância para a nossa natureza espiritual. No sentido original, nos voltamos à história "passada" mas não por meio de "estudos históricos". Nós voltamos à história passada (medida no tempo da história humana), à tradição viva, quando este "passado" permanecer "presente", e não em permanente construção¹⁴⁸.

Desde o início desta tese temos visto a Teologia, no sentido Católico da palavra, como a escuta da revelação pessoal do Deus livre e transcendente, que não pode ser colocada em função da humanidade, posto que ela sempre se sustenta do Logos de Deus. Por isso, diz Rahner, a Teologia existe; e existe porque existe uma Palavra de Deus à humanidade; e em seu primeiríssimo sentido, Teologia é o Kerigma, em si, a simples escuta da palavra de Deus em si, a aceitação na fé nesta mensagem em si, e não da elaboração metafísica do que foi escutado ou acreditado por outros.

E tal teologia é verdadeira e somente existe porque Deus fala, não porque pensamos; o que aparece nesta teologia é Deus e, diferentemente das outras ciências, a humanidade em sua essência¹⁴⁹.

¹⁴⁸ RAHNER, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴⁹ RAHNER, *op. cit.*, p. 146.

CAPÍTULO 8: CONCLUSÃO GERAL

Ao final desta exposição, lançamos um olhar em retrospectiva à proposta introdutória da tese, com o propósito de analisar e trazer alguns comentários finais da doutoranda sobre o desenvolvimento do tema escolhido.

Nossos estudos para o projeto da tese já indicavam a urgência em se definir o núcleo da existência cristã, pela mera constatação da nova realidade enfrentada por nossos contemporâneos. Esta “nova realidade” advém, em parte, do ambiente de predominância multicultural, onde a comunicação da mensagem cristã enfrenta desafios e condições que, até poucas décadas, seriam tidas por impensáveis.

Nesse sentido, a arquitetura da tese foi feliz em dedicar a Primeira de suas três partes à apresentação do *desafio* que se tornou comunicar o Cristianismo, desafio este que deve ser encarado a partir de uma antropologia que considere a experiência cristã não como mais um adendo à vida do homem, mas como a totalidade da existência humana.

Os estudos do Capítulo I, apontaram a necessidade de se examinar, quase que a um só tempo, as condições hodiernas da vida do homem, diante da velocidade e da diversidade dos meios de comunicação disponíveis, inseridos em uma cultura altamente secularizada. Estas linhas de estudo, do homem, da comunicação e das culturas de hoje, possibilitaram a clara percepção de que o nosso jeito antigo de proceder não dará mais os resultados que obtínhamos quando, até bem poucas décadas, o cristianismo ainda era óbvio para a vida do homem e em suas famílias.

Reconhecemos, então, a necessidade de assinalar que a abordagem da fé que busca ser ouvida por ouvidos ensurdecidos de mensagens, experiências e ruídos de toda espécie deve ser “nova”, ou, como está lindamente descrito por Rahner, em *O cristão do futuro*, ele que “não é profeta, se põe na situação de um católico futuro, com a pressuposição necessária do experimento, o que torna a sua descrição menos profecia, e mais sonho”.

Rahner, “em sonho”, em primeiríssimo lugar assume a “pressuposição necessária do experimento”, que é exatamente a experiência que queremos apontar na tese como sendo o núcleo da *existência cristã*, o que Rahner sintetizou como: “*O homem é o evento de uma autocomunicação de Deus*”.

Ao percebermos que nossos estudos confirmavam a proposta contida no título da tese, avançamos, ainda no Capítulo 1, para o estudo mais abrangente da bibliografia catalogada de Rahner. É bom registrar que, num futuro breve, suas SW dedicarão um volume à catalogação geral das obras, mas na tese, tivemos que nos dividir por fontes distintas, para compor esta catalogação.

Nesse passo, já havíamos identificado o que queríamos buscar na obra gigantesca de Rahner, mas fomos colhidas pela agradável surpresa de sua variada forma discursiva. Selecionamos as obras que auxiliariam no desenvolvimento do tema da autocomunicação de Deus, dividindo-as conforme a maior tendência de sua forma discursiva: espiritual, teológica e prática. O passo seguinte se mostrou evidente: examinar esta longa seleção diante da vida, ou seja, da biografia de Rahner. Era preciso perceber como ele atravessou o século XX com seus ônus e seus bônus e, em que sentido, essas experiências afetaram a sua vida, e se projetam em sua obra.

Assim estava praticamente dado o caminho para a periodização da obra desse incansável autor que parecia haver se preparado para a urgência de mudanças que a Igreja enfrentava, o que veio a se consolidar com a realização do Concílio Ecumênico Vaticano II. Este o marco divisor da periodização que, assim, dividiu a obra a ser trabalhada na tese em três períodos: o pré-concílio, o concílio e o pós-concílio.

Ao encerrar esta fase preparatória, encerramos também o Capítulo 1 da tese apontando a antropologia como o fundamento que acompanha a obra de Rahner e, mais, a essa altura os estudos já haviam nos permitido focar a tese nas obras do Primeiro Rahner (1924-1963), com base na convicção de que o tema da autocomunicação não aparece em um momento da caminhada teológica de Rahner, mas é o próprio motor de toda a sua obra teológica.

A tese não tem um Capítulo dedicado a historiar ou a contextualizar a vida e obra do nosso autor. Por isso, no Capítulo 2, apresentamos os elementos que nos permitem contextualizar e, assim, compreender a pessoa e a obra do Primeiro Rahner. Julgamos este cruzamento de dados fundamental para a melhor compreensão da mensagem de Rahner, já

que a situação das Guerras Mundiais são o fato doído que desperta nele uma grande sensibilidade diante o homem, que ele acompanha em em seu dia-a-dia, com sua antropologia teológica.

Nesse passo, já estávamos cuidando de observar a qualidade da comunicação que os nossos dias exigem, quando esbarramos no comentário, até bastante usual, de que a Teologia de Rahner é “difícil”, de que seus textos são intrincados, de que seus parágrafos ocupam páginas seguidas, etc. Para responder a este desafio, a doutoranda – que também foi obrigada a aprender ao longo de seu discipulado em Rahner, como é que ele efetivamente organiza o seu pensamento teológico – dedicou o Capítulo 3 a uma avaliação do próprio autor, avaliação esta que desvenda os caminhos, ou seja, o “método” que Rahner utiliza para comunicar o cristianismo. A partir desta avaliação fica claro que a reflexão teológica de Rahner parte de quatro “experiências básicas” e que os seus textos apresentam quatro “aspectos” que, se já iluminados, possibilitam uma melhor visualização do caminho percorrido pelo pensamento realmente complexo deste grande teólogo.

Assim chegamos à Segunda Parte da tese que, embora tenha a palavra “sedução” no título, se consistiu na maior pesquisa da tese, ou seja, em utilizar a diversidade das formas discursivas de Rahner para deixar que no seu conjunto digam o “mesmo”, de variados modos e maneiras, na tentativa exaustiva de deixar o autor falar e ajudar na melhor compreensão do que o cristianismo que queremos comunicar aos homens de todos os tempos deve cuidar, ou seja, levando ao nosso próximo a realidade da experiência de acolhimento da autocomunicação de Deus.

A tentativa de levar ao nosso contemporâneo a “boa nova”, implica levar a ele a notícia de que é possível uma relação com Deus, implica lembrar a ele que nesta relação está a fonte de nossa criaturidade, pois que é no acolhimento do convite de Deus, é no acolhimento da autocomunicação de Deus, que se oferece em doação a mim, que cresço como criatura. E a percepção do homem como criatura de Deus cresce em responsabilidade na vida do homem, que passa a perceber que, se ao nascer ele recebe a vida, é no viver, é no vivenciar o acolhimento da autocomunicação de Deus, que este homem cresce em direção a seu futuro eterno, que é Deus.

Por isso a Segunda Parte da tese é lenta. E é lenta porque cruza a experiência-mãe de todas as demais experiências da fé, num processo que parte da oração. Como disse Rahner,

“considerando que rezo bem”, e como diríamos nós, considerando a beleza da humildade e sinceridade com que ele se coloca diante do Pai, do Filho e do Espírito Santo de Deus, a tese apresenta no Capítulo 4 a expressão do homem que clama a Deus e a isto chamamos, oração cristã.

Mas o Capítulo 4, que foi anunciado como um processo lento, passa dessa primeira aproximação ao Deus cristão, pela oração, a uma postura de entrega, como a do místico, instigado a seu modo, pelo mesmo desejo que permeia o coração o humano que quer conhecer a Deus. Acompanhamos Rahner nessa viagem pela Tradição da nossa Igreja, partindo de Orígenes e caminhando até Boaventura, sempre na busca deste “conhecimento”, que aqui se estuda por meio dos Cinco Sentidos Espirituais. Esta busca não chega aos dias de hoje, pela análise da mística cristã. Chega a Inácio de Loyola, em seus EE que, em suma, são uma escola de escuta da palavra de Deus para que, por meio, principalmente da contemplação dos mistérios da vida de Cristo, o cristão possa caminhar e apurar sua escuta da vontade de Deus para a sua vida, num dado momento. Dito em outras palavras, o místico apura a escuta da autocomunicação de Deus, num sentido pleno, porque não apenas no sentido físico da escuta, mas no sentido espiritual, onde o homem passa a acolher e perceber, nesse exercício de acolhimento, a autocomunicação de Deus, não sob a forma de mais uma fala, mas sob a inconfundível expressão do amor, que é, em todas as suas manifestações, o que Deus nos doa, quando a nós se autocomunica.

Rahner gostava de dizer que seus escritos espirituais eram piedosos. E ninguém, jamais, se incomodou com isso, embora a situação se altere quanto ao restante de suas formas discursivas. No Capítulo 5, temos a ousadia de apresentar, não uma síntese de seus três livros mais famosos, os “livros completos”, mas de apontar neles as grandes marcas dessa caminhada de Rahner em busca do “conhecimento” de quem é Deus, com quem nos relacionamos.

Partimos do CFF, que é comentado rapidamente, porque, por um lado o CFF é a base da dissertação do mestrado que a ora doutoranda teve a honra de defender nesta Faculdade. Caberia, por outro lado, perguntar: se a tese optou por apontar textos do Primeiro Rahner, porque o CFF (1976) tem sempre um lugar na tese? E adiantamos que uso deste livro se justifica porque, na história de sua construção, reuniu obras – não poucas – gestadas no Primeiro Período. Embora estas obras tenham sido retrabalhadas no CFF, o pensamento originário do autor se mantém, em linhas gerais, fiel aos seus inícios, ou seja, desde o

Primeiro Rahner até a edição do CFF, o que, por si só, já se constitui em mais uma razão para nos valermos do CFF que aparece sempre apontando ideias e conceitos que Rahner vai elaborando conforme o tempo e o mundo que o cerca, mas que se mantêm fiel à sua intuição teológica primeira. Nada disso bastasse, o CFF, conforme dito na tese, é reconhecido como um livro inteiramente baseado na centralidade do tema da autocomunicação de Deus.

Feita esta justificativa, o Capítulo 5 retoma as duas primeiras grandes obras de Rahner, *Espírito no mundo* e *Ouvinte da Palavra*. Como já se afirmou, não é propósito da doutoranda oferecer uma síntese das obras, mas extrair delas os elementos que nos ajudam a acompanhar o raciocínio da teologia de Rahner. Com isso, colocamos as bases onde Rahner vai assentar a sua produção teológica.

Podemos pensar nas obras coletivas organizadas por Rahner, em vista da necessidade de comunicar o cristianismo, considerando que a academia de seu tempo já não comportava o sentido que dávamos às enciclopédias na escolástica. Mas esta gigantesca colaboração de Rahner não será o único meio discursivo por ele utilizado. Rahner vai inaugurar um discurso pontual, direto e rápido que permanecerá com ele até o final de seus dias, e que fará de Rahner um grande ensaísta. É o que também leva a atualidade de seu pensamento aos homens de seu tempo. Por meio do estudo desses ensaios, analisamos o caminho e a importância de sua antropologia teológica e a indissociável discussão sobre a tensão entre natureza e a graça da autocomunicação de Deus.

A questão da liberdade é sempre pontuada por Rahner, tanto no que se refere à liberdade que em Deus é absoluta, que em seu Filho é perfeita e em nós humanos é uma liberdade criada, portanto sujeita a todos os condicionamentos e situações que advêm da nossa condição humana finita. O tema da liberdade é tratado, também, por toda a tese, já que ele é central para a experiência humana da fé.

E é na vivência da nossa liberdade que é a um tempo situada e condicionada, que se torna evidente a maneira como Deus exercita a Sua absoluta liberdade, autocomunicando-a a nós, ou seja, doando. Essa história da liberdade é a que nós chamamos de história da Salvação e da Revelação, que retratam exatamente a experiência vivida em plenitude, por Jesus Cristo.

Assim os nossos comentários finais sobre o desenvolvimento da tese alcançam a Terceira e última Parte, que veio com a proposta de apresentar o Evento da autocomunicação no mundo.

Por se tratar do momento em que a tese “aplica” ao mundo a transcendentalidade da teologia de Rahner, o Capítulo 6 assume a responsabilidade de apontar três aspectos da questão.

O primeiro, vai cuidar da mensagem de Deus, do ponto de vista de sua “eterna” atualidade. A Palavra de Deus não pode ser tida pelo homem de hoje como mais um belo escrito que o tempo nos legou. Aqui o que se ousa é apontar como homem lida com essa realidade da Revelação e os cuidados para que essa Revelação seja atual, seja um “evento” que ele efetivamente aproprie à sua vida, tornando-a uma existência cristã, como se afirmou, em sua totalidade.

Nesse sentido o que se traz no Capítulo 6 é a experiência cristã. Esta experiência foi retratada a partir da difícil nomeação de Deus, pelo homem que “escuta” a Palavra de Deus que é Deus, desde os primeiras comunidades que conviveram com o Novo Testamento, até os dias de hoje, em que estamos face-a-face com o fenômeno da volta do religioso. É desse percurso que passamos a analisar a real identidade crista, vista de modo atemporal, ou seja, visto por meio da relação que sempre se dá entre o homem e Deus.

A parte final do Capítulo 6 se divide em dois temas: por um lado, retoma a preocupação com a qualidade da comunicação da mensagem cristã e analisa a síntese de nossa identidade, no Símbolo da Fé e nas breves fórmulas sugeridas por Rahner para anunciar o cristianismo. E, por outro lado, analisa a fixação pela Igreja do que seja essa mensagem da Revelação, numa análise da problemática do dogma na Igreja católica e, como em tudo o mais, na perspectiva teológica rahneriana.

O último Capítulo da tese, o Capítulo 7, procura tirar lições de Rahner para um cristianismo que se quer aberto ao futuro. Aqui analisamos as condições de nossa Igreja, com a expectativa do que significa em nossos dias e nos que virão, sermos uma Igreja Católica, que também é uma Igreja Romana, e que sempre será uma Igreja Apostólica.

A tese se encerra com a ousadia de tomar a pergunta de Cristo e endereçá-la à teologia de Rahner, o que a doutoranda respondeu a partir de três momentos que, em sua conclusão sobre o homem, o conhecimento de Deus e a transmissão da mensagem do cristianismo podem melhor sintetizar não somente o estudo da tese, mas a própria

resposta que o cristianismo deve estar preparado para fornecer como mensagem cristã aos nossos contemporâneos. Estes três momentos, o do Cristo, como o que foi ressuscitado pelo Pai, o do Cristo, como o portador universal da salvação e o do Cristo, como o Evento da autocomunicação absoluta, livre e perdoante de Deus, encerram este estudo feito em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Ao modo de Rahner, que sempre elencava como, e em que condições, nós podemos perceber a experiência da graça, ou do Espírito Santo, ou a autocomunicação de Deus, a doutoranda toma este espaço para elencar cinco pontos que a tese em seu desenrolar foi apontando como subjacentes e que, por isso mesmo, repousam aqui como sugestão para futuros estudos que se possa desenvolver no tema e na obra deste grande cristão, Karl Rahner:

1º - O tema do evento da autocomunicação de Deus, a partir de sua mais ampla discussão, que ocorreu durante o Concílio Vaticano II, por ocasião da fixação do texto da *Dei Verbum*, se mostra essencial para a teologia aberta que o Ecumenismo mais amplo e o Diálogo Inter-religioso procuram para o futuro das Igrejas.

2º - O tema do evento da autocomunicação de Deus é também o pano de fundo da apresentação dos diálogos que, de forma tímida, já travamos com as culturas, as ciências, o mundo das artes, numa Teologia Pública que recupere a voz, posto que como nós cristãos bem sabemos, e Rahner cansou de afirmar, em tudo isso o Espírito Santo, de alguma forma, tem a ver.

3º - O tema do evento da autocomunicação de Deus não pode ser desprezado pela Igreja, em seus esforços por uma "Nova Evangelização", sem correr o risco de afastar a Igreja de Cristo, ou seja, ao Povo de Deus, do mundo, onde acontece a experiência da relação com o Cristo vivo.

4º - O tema do evento da autocomunicação de Deus, se efetivamente observado pela hierarquia da Igreja, poderá levá-la a atravessar este período, em que os censos em todo o planeta prenunciam transformações na esfera Católica, e que levarão, como disse Rahner, "a Igreja a depender em tudo da fé e do santo poder do coração", já que ela será "um pequeno rebanho de irmãos da mesma fé, da mesma esperança e do mesmo amor [...] obediente e agradecida, aceitando sua própria época

como a que é designada para ela por seu Senhor e por seu Espírito, e não meramente que é forçada a ela pelo mundo perverso”.

5º - O tema da autocomunicação de Deus, além de trazer embutido a experiência da relação do homem com Deus, vem com o bônus da compreensão do escatológico. A doutoranda foi percebendo que a escatologia cristã tem muito a dizer aos angustiados homens de hoje, na medida em que o cristianismo tem um compromisso que Rahner chama de “realismo cristão”, que é uma arma poderosa para o homem direcionar a finitude e o individualismo de sua existência à Deus.

As palavras finais desta tese são de alegria pela convicção de que há, hoje e no futuro, um caminho para o homem prosseguir peregrinando para Deus, acompanhado de sua fé. Esta afirmação resulta do todo deste estudo que, afinal, partiu das incertezas da própria doutoranda, em face do mundo, tal como ele se apresenta aos nossos olhos. Pode parecer que esse comentário, colocado ao final de uma tese doutoral, seja visto como um detalhe menor, diante da grandeza do mundo e da maior de todas as grandezas da criação, que é o homem, criado filho do próprio Deus.

A esperança que preencheu os dias e noites dedicados a este trabalho, nos últimos quatro anos de minha vida, não veio nem do mundo, nem da frágil condição do homem, mas foi construída pelo amor de Deus, em meu coração, que bateu em cada um desses segundos vividos no ritmo do Sagrado Coração de Jesus, companheiro dessa jornada de minha fé.

Bibliografia

1 - Textos de Rahner em artigos, livros ou partes de livros

As obras de Rahner utilizadas na tese apresentam-se na bibliografia conforme se segue:

0072) 1938 - *Apelos ao Deus do silêncio*: dez meditações. Lisboa: Paulistas, [1968?]). Em espanhol, *Palabras al silencio*: San Sebastian: Dinor, 1957, ³1964. Em francês, *Prières pour être dans La vérité*. Paris : 1983. Em italiano, *Tu sei il silenzio*, Brescia : 1956. Em inglês, *Encounters with silence*: Westminster/Mariland: 1960, ²1963. Em holandês, *Sprekend tot de zwiigende*. Kasterlee : 1959. No original, *Worte ins Schweigen*, Innsbruck : 1938, 33-42 e ²1940, ³1947, ⁴1948, ⁵1951, ⁶1954, ⁷1959, ⁸1963, ⁹1965.

onde,

0072) é o número que a obra recebe na catalogação geral das obras de Rahner.

1938 é o ano em que o texto saiu publicado pela primeira vez em seu original alemão, buscando, com isto, revelar a evolução genética da obra de Rahner. Este critério se justifica porque inúmeros artigos estão publicados em mais de uma fonte, o que exigiu redobrada atenção no estudo da bibliografia, quanto a algumas reedições que sofreram alterações profundas, de que *O Espírito no Mundo* e *O Ouvinte da Palavra* são os exemplos mais marcantes, já que ambos foram inteiramente revistos e reeditados por J.B. Metz.

Apelos ao Deus do silêncio é o título da obra no idioma em que foi utilizado no texto da tese, sem prejuízo de consultas aos outros idiomas em que a obra se encontra publicada.

No original, *Worte ins Schweigen*, Innsbruck, 1938, 33-42 e ²1940, ³1947, ⁴1948, ⁵1951, ⁶1954, ⁷1959, ⁸1963, ⁹1965. A última referência é sempre a do título no original, seguido das informações de editor, imprensa, etc.

Este esclarecimento se justifica pela escolha que a doutoranda fez, de uma ou outra tradução ou edição das obras, sendo que se recorrerá ao texto original quando houver dúvida sobre o que o autor efetivamente disse. Como regra geral, a autora da tese oferece tradução livre, apoiada em estudo do texto principalmente nas publicações em inglês, em francês e espanhol, e no original, conforme o caso e as necessidades apontam.

1.1 - 1º Período: 1924-1963

- 0001) 1924 – *Why we need to Pray*. In ENDEAN, Philip. *Karl Rahner: Spiritual Writings*. New York: Orbis Books, ⁴2008. No original, *Warum uns das Beten no tut*, Leuchtturm 18 (1924-25), 10-11.
- 0002) 1932 – *Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, Revue d’Ascetique et de Mystique 13, 1932, 113-145. Republicado como Die “geistlichen Sinne” nach Origenes, ZKTh, XII, e como The Doctrine of the “Spiritual Senses” according to Origen ThI 16.06, 81-103.
- 0004) 1933 - *La doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen-Âge*. En particulier chez St. Bonaventure, Revue d’Ascetique et de Mystique 14, 1933, 265-299. Republicado como *Die Lehre von den “geistlichen Sinne” im Mittelalter: der Beitrag Bonaventuras*, ZKTh, XII, e como *The Doctrine of the “Spiritual Senses” in the Middle Ages*, ThI 16.07, 104-134.
- 00043) 1937 – *The Ignatian Mysticism of Joy in the World*, ThI 03.19, 277-293. No original, *Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*, ZAM 12 (1937) 121-137.
- 00072) 1938 - *Apelos ao Deus do silêncio: dez meditações*. Lisboa: Paulistas, [1968?]. Em espanhol, *Palabras al silencio*. San Sebastian: Dinor, 1957, ³1964. Em francês, *Prières pour être dans La vérité*. Paris: 1983. Em italiano, *Tu sei il silenzio*. Brescia: 1956, Em inglês, *Encounters with silence*. Westminster/Mariland: Newman Press, 1960, ²1963. Em holandês, *Sprekend tot de zwiiggende*. Kasterlee 1959. No original, *Worte ins Schweigen*. Innsbruck: 1938, 33-42 e ²1940, ³1947, ⁴1948, ⁵1951, ⁶1954, ⁷1959, ⁸1963, ⁹1965.
- 00085) 1939 – *Some Implications of the Scholastic Concept of Uncreated Grace* ThI 01.10, 319-346. No original, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaff Gnade*: ZKTh 63 (1939).
- 00088) 1939 - *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Tradução por Alfonso Álvarez Bolado SJ. Barcelona: Herder, 1963. No original, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas Von Aquin*. Innsbruck: Rauch, 1939. Edição com J.B. Metz. München: [s.n.], ²1957, ³1964. Também em SW 2.
- 00089) 1939 - _____.; Viller, Marcel. Original de Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Original retrabalhado por KR, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg: [s.n.], 1939.
- 0113) 1941 – *Hearer of the Word: laying the foundation for a Philosophy of Religion*. New York: Continuum, 1994. A pedido de Rahner, J. B. Metz ampliou o conteúdo com cerca de 1.300 alterações no texto inicial. Nova edição, Munich, Baviera: Kösel, 1963. Edição crítica em ZKTh IV. Em italiano, *Uditori della parola*, apresentação por Alfredo Marranzini, baseada no texto revisto de J.B. Metz. Turim: Borla, 1967. *L’Homme a l’écoute du verbe*, Fondements d’une philosophie de la religion. Tours: Maison Meme, 1968. No original, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel-Pustet, 1941. Também em SW 4.
- 0124) 1942 - *Théos em o Novo Testamento*. Teologia e bíblia. SP: Paulinas, 1972. Em inglês, *THEOS in the New Testament*, ThI 01.04, 79-148, Baltimore: Helicon

- Press, 1961. No original, "Gott" im Neuen Testament, em ZKTh 66, 71-88. Também em Bijdragen (1950) 11, 211-236 e em Bijdragen (1951) 12, 24-52.
- 0127) 1944 - *Reflections on the Problem of the Gradual Ascent to Christian Perfection*, ThI 03.01, 3-23. No original, Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung: ZAM 19 (1944) 65-78.
- 0132) 1947 - *Membership of the Church according to the Teaching of Pius XII's Encyclical, Mystici Corporis Christi*, ThI 02.01-88. No original, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII Mystici Corporis Christi. ZKTh 69 (1947) 129-160.
- 0133) 1947 - *Conversa sobre o sono, a oração e outras coisas ...* Em inglês, *The Spiritual Dialogue at Evening: on Sleep, Prayers, and Other Subjects*, ThI 03.16, 220-236. Também como *Everyday Things*, in *Belief Today*, Theological Meditations Series. New York: Sheed & Ward, 1965 e 1967. Ed. conjunta London-Melbourne, 1965. No original, *Geisliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge: Wort und Wahrheit* 2 (1947) 449-462. Também como *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln Benzinger, ² u ³1965 e em *Theol. Meditationen* 5 (Einsiedeln 1964, ^{2,3} u ⁴1965, ⁶1966).
- 0148) 1948 - *Visiones y Profecias*. San Sebastian: Dinor, 1955. Em inglês, *Visions and Prophecies*, *Studies in modern Theology*: London: Herder, 1964, 88-188. Edição conjunta como *Visions and Prophecies*, Edinburg-Londres-New York-Montreal, em 1963. New York ²1963, ³1964. Em Italiano, *Visioni e Profezie*. Milano: [s.n.], 1955. Em holandês, *Visionen em profetieen*. Hilversum: [s.n.], 1960. No original, *Über Visionen und verwandte Erscheinungen*: GuL 21 (1948) 179-213. Também como *Visionen und Prophezeiungen*, Innsbruck: [s.n.], 1952. Também como QD 4, em ²1958 e ³1960.
- 0158) 1949 - *On the Theology of Death: Modern Catholic Thinkers*. New York: [s.n.], 1960, ²1961, ³1962, ⁴ u ⁵1963, ⁶1964, ⁷1965. NY-London: [s.n.], 1961, 138-176. Em italiano, *O mistero della morte: Digest Religioso* (Neapel-Rom) 1 (1958) 40-48. Também como *Sulla theologia della morte* (Brescia 1965). Em holandês como *Over de Dood* (Hilversum 1962). No original, *Zur Theologie des Todes: Synopsis*. Hamburg 3 (1949) 87-112. ZKTh 79 (1957) 1-44, em Salzburg-Wien 3 (1959) 140-148, e em Freiburg 1958, ²1960, ³1961, ⁴1963, ⁵1965. Também como QD 2.
- 0170) 1949 - *Watch and Pray with Me*. New York: [s.n.], 1966 e 1997. Em espanhol, *Hora santa y siete Palabras*. Madrid: [s.n.], 1956. Em francês, *Heure Sainte suivie de Méditation sur La Passsion*. Brügge: [s.n.], 1957. Em italiano, *Giovedì Santo. Venerdì Santo*. Brescia: [s.n.], 1962. Também como *Necessità e Benedizione della Preghiera*. Brescia: [s.n.], 1964. Em holandês, *Gefrepen door Jezus'lijden*. Ginneken: [s.n.], 1957. No original, *Heilige Stunde und Passionsandacht*. Innsbruck: [s.n.], 1949, sob o pseudônimo Anselm Trescher. Freiburg: [s.n.], 1955, ²1956, ³1960.
- 0171) 1949 - *Trevas e luz na oração*. São Paulo: [s.n.], 1961. Em espanhol, *Angustia y Salvacion: reflexiones sobre El sentido y valor de La oracion em La vida Del hombre moderno*. Madrid: Sapientia, 1953. Em inglês, *The Need and the Blessing of Prayer: a new translation of Father Rahner's book on prayer*. Minnesota: The Liturgical Press, 1997 (utilizo esta tradução para a língua

- inglesa, por Bruce W. Gillette, referendada na introdução por Harvey D. Egan, S.J. Também como *Happiness through prayer*. Dublin: [s.n.], 1958. Em holandês, *Noodzaak en zegen van het Gebet*. Kasterlee: [s.n.], 1959. No original, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*. Innsbruck: [s.n.], 1949, ²1949, ³1952, ⁴1955. Também em Freiburg: Herder, 1958, ²1959, ³1960, ⁴1964, 1965, vol. 28.
- 0188) 1950 – *O homem e a Graça*. São Paulo: Paulinas, 1970. Em inglês, *Concerning the Relationship between Nature and Grace*, ThI 01.09, 297-317. Também como *Nature and Grace: and other essays*. New York: Sheed and Ward, 1964. Edição conjunta NY-Londres: [s.n.], 1963. Em espanhol, *Naturaleza y gracia: Panorama de La Teologia actual*. Madrid: [s.n.], 1960, 123-138 e 1961, 271-295. Em holandês, *Natuur em genade: Theologisch Perspectief II*, Hilversum: [s.n.], 1959 7-27. Também como *Natuur em Gnade volgens de leer van de Katholieke Kerk: Brand-punten van de Hedendaagse Theologie*. Amsterdam: [s.n.], 1962, 96-109. No original, *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses Von Natur und Gnade: Orientierung 14 (1950) 141-145*. Também como *Natur und Gnade: Fragen der Theologie heute (Einsiedeln 1957, ²1958)*. Também em L. Reinisch, *Theologie heute (München: [s.n.], 1959, ²1960, ³1960) 89-102*.
- 0255) 1952 – *Free speech in the church*. New York: Sheed & Ward, 1959, 1960. Em espanhol, *La libertad de palabra en la iglesia*. Buenos Aires: [s.n.], 1956). Em italiano, *La Libertà di Parola nella Chiesa*. Turin: [s.n.], 1964. Em holandês, *Christendom en Kerk in onze tijd*. Paris-Brügge: [s.n.], 1953, ²1959. Em vietnamita, *Giao-hoi còn may man hay Klong: Nguoi cong-Ciao Truoc Thoi-Dai Saigon: [s.n.], 1961, 169-204*. No original, *Das freie Wort in der Kirch. Die Chancen des Christentums*. Köln: [s.n.], ¹u²1952. Também em Einsiedeln: [s.n.], 1953, ²1955. Também em Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1959, onde contém o artigo que leva o título da obra e *The prospects for Christianity*.
- 0268) 1953 – *The Apostolate of Prayer*, ThI 03.15, 209-219. No original, *Sendung zum Gebet: StdZ 152 (1953) 161-170*. Também em Münch: Kath. Kirchenzeitung 46, 1953, nº 28.
- 0271) 1953 – *The Eternal Significance of the Humanity of Jesus for Our Relationship with God*, 3.03, 35-46. No original, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis: GuL 26 (1953) 279-288*.
- 0310) 1954 – *El año litúrgico*. Barcelona: [s.n.], 1966. Em italiano, *L'anno Liturgico*. Brescia: [s.n.], 1962. Em Inglês, *The Great Church Year: the best of Karl Rahner's Homilies, sermons, and meditations*. New York: Crossroad, 1993, (traduzido de *Das Große Kirchenjahr: Geistliche Texte*. Freiburg: Herder ⁴1987. Também como *The Eternal Year*. Baltimore – Dublin: [s.n.], 1964. Em holandês, *Meditaties over Feesten em alledaagse Dingen*. Hilversum: [s.n.], 1962. No original, *Kleines Kirchenjahr*. München: [s.n.], 1954.
- 0308) 1954 - *The development of Dogma*, ThI 01.03, 39-77. No original, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*. Wissenschaft und Weltbild, 7, 1954.
- 0313) 1954 – *The Dogma of the Immaculate Conception In our Spiritual Life*. ThI 09,129-140. No original, *Die Unbefleckte Empfängnis und unsere Frömmigkeit: GuL 27 (1954) 100-108*.

- 0326) 1954 – *Current problems in Christology*. ThI 01.05, 149-200. No original, *Chalkedon – Ende oder Anfang?: Das Konzil von Chalkedon*, hrsg. Von A. Grillmeier u. H. Bacht, III. Würzburg: [s.n.], 1954, 3-49.
- 0333) 1954 – *Science as a “Confession”*, ThI 03.25, 385-400. No original, *Wissenschaft als Konfession: Wort und Wahrheit* 9 (1954) 809-819. Também em *Der fahrende Skolast* (Bozen) 3 (1958) 1-7. Como *Wirklichkeit Gottes und das heutige Weltbild*: Universitas (Stuttgart) 18 (1963) 263-272 e em (Stuttgart 1964) 164-172.
- 0337) 1954 – *Theological Investigations, 01: God, Christ, Mary and Grace*. Tradução do pe. Cornelius Ernst, O.P. Baltimore: Helicon Press, 1963. Em Londres: [s.n.], 1961, ²1965. Em espanhol, *Escritos de Teologia I*. Madrid: [s.n.], 1961, ²1963. Em francês, *Écrits Théologiques I*. Paris: [s.n.], 1959. Em italiano, *Saggi teologici, Saggi di cristologia e mariologia*. São os # 337, 423, 642 e 804. Roma: [s.n.], 1965. Como *Saggi d’antropologia soprannaturale*. Roma: [s.n.], 1965. # 337, 379, 642, 804. No original, *Schriften zur Theologie I*. Einsiedeln: [s.n.], 1954, ²1956, ³1958, ⁴1960, ⁵1961, ⁶1962, ⁷1964.
- 0339) 1954 – *Reflections on the Experience of Grace*, ThI 03.06, 86-90. No original, *Über die Erfahrung der Gnade*: GuL 27 (1954) 460-462.
- 1954 - *Tentativa de um esboço para uma dogmática*. O dogma repensado. SP: Paulinas, 1970. Em inglês, *The prospects for Dogmatic Theology*, ThI 01.01, 1-18. A Scheme for a Treatise of Dogmatic Theology, ThI 1.02, 19-37. No original, *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*. Aparecem no original e em inglês juntos.
- 0364) 1955 - *Theological Investigations, 02: Man in the church*. Baltimore: Helicon Press, 1963. Em francês, *Écrits Théologiques II*. Paris: [s.n.], 1959, 1960, ³1969. Em espanhol, *Escritos de Teologia II*. Madrid: [s.n.], 1959. 1961, ²1963. Em italiano, *Saggi sulla chiesa*. Roma: [s.n.], 1966. No original, *Schriften zur Theologie II: Kirche und Mensch*. Einsiedeln: 1955, ²1956, ³1958, ⁴1960, ⁵1961, ⁷1964.
- 0412) 1956 - *Inspiration in the Bible*. New York - London: [s.n.], ¹ and ² 1961, ³1962, ⁴1963, ⁵1964, ⁶1966. Edinburg – London: [s.n.], ³1962). Como *The Inspiration of Scripture: Theology Digest*. Kansas: St. Marys 8 (1960) 8-12. Em holandês, *Over de inspiratie van de heilige Schrift*. Hilversum: [s.n.], 1960. No original, *Über die Schriftinspiration*: ZKTh 78 (1956) 137-168. Também em *Theolog. Jahrbuch*. Leipzig: [s.n.], 1961, 9-39 e como *Diskussion über die Bibel*, por Mainz: L. Klein, 1963, ²1964, 7-16. Também como QD 1. Freiburg: [s.n.], 1957, ²1958, ³1962, ⁴1965.
- 0416) 1956 – *Mary Mother of the Lord*. New York: [s.n.], ¹ e ²1963, ³1964, ⁵1965. Também em Londres: [s.n.], 1965. Em italiano, *Maria Madre del Signore* Fossano-Cuneo: [s.n.], 1962. Em francês, *Marie mère Du Seigneur*. Paris: 1960. Em holandês, *Maria, Moeder van de Heer*. Deurne: [s.n.], 1961. No original, *Maria, die Mutter des Herrn*. Freiburg: Herder, 1956, ²1957, ³1960, ⁴1962. Também em SW 9.
- 0423) 1956 - *Theological Investigations 03: Theology of the spiritual life*: Baltimore: Helicon Press, 1967. Também em New York: Crossroad, 1982. Em espanhol, *Escritos de Teologia III*. Madrid: [s.n.], 1961, ²1963). Em francês, *Écrits*

- Théologiques III*. Paris: [s.n.], 1963. Também como *Eléments de Théologie spirituelle*. Paris: Collection Christus 15, 1964. Em italiano, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia e Saggi di spiritualità*. São os # 423, 642 e 804. Roma: [s.n.], 1965. Em holandês, *Nieuwe Theologische Verkenningstochten*. Haarlem: [s.n.], 1961. No original, *Schriften zur Theologie III: Zur Theologie des geistlichen Lebens*. Einsiedeln: [s.n.], 1956, ²1957, ³1959, ⁴1961, ⁵1962, ⁶1964.
- 0457) 1957 – *The Dynamic Element in the Church*. New York: Herder and Herder, 1964. (tradução por W.J. O'Hara). QD 12. Ed. conjunta NY – London: [s.n.], 1964. Em espanhol, *Lo dinamico en la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1963, ²1968. Em holandês, *Het charismatische en de Kerk*: 88-114. No original, *Das Charismatische in der Kirche*: StdZ 160 (1957) 161-186. Também como *Das Dymamische in der Kirch*. Freiburg: Herder, 1958, ²1958, ²1960, ³1965. Também em QD 5 e SW 10.
- 0489) 1957 – *O homem e a Graça*. São Paulo: Paulinas, 1970. Em inglês, *Nature and grace: and other essays*. New York: Sheed and Ward, 1964. Edição conjunta NY – Londres: [s.n.], 1963, ²1964. Também como *Nature and Grace: Theology Today I*. Renewal in Dogma. Milwaukee: [s.n.], 1965, 1-26. Em espanhol, como *Naturaleza y gracia: Panorama de La Teologia actual*. Madrid: [s.n.], 1961, 271-295. Em francês, *La nature et la grâce : Questions théologiques aujourd'hui, II : Dogmatique (Textes et Études théologiques)*. Paris: [s.n.], 1965, 13-44. No original, *Natur und Gnade: Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln: [s.n.], 1957, ²1958). Também como *Natur und Gnade nach der Lehre der kath. Kirche*: L. Reinisch, *Theologie heute*. München: [s.n.], ⁴1963, 209-230. Inclui os seguintes artigos:
- 0520) 1958 - *Sobre o problema da evolução do dogma*. In *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970. Em Inglês como *Considerations on the development of Dogma*, 4.01. 3-35. No original, *Überlegungen zur Dogmenschwerdung*. ZKTh 80 (1958) 237-266. Também em *Theolog. Jahrbuck*. Leipzig (1060) 119-147.
- 0534) 1958 – *Prayers for Meditation*. New York: [s.n.], 1962. Em francês, *Prières pour Jours de Récollection*. Paris: [s.n.], 1964. Em holandês, *Bezinning em Gebed*. Den Haag: [s.n.], 1960. No original, *Gebete der Einkehr* (H. Rahner). Salzburg: [s.n.], 1958.
- 0565) 1959 - *The Theology of Symbol*. ThI 04.09, 221-252. No original, *Zur Theologie des Symbols*: Cor Jesu I, A. Bea, H. Rahner, H. Ronder, F. Schwendimann (Rom 1959) 461-505. Também em SW 18.
- 0566) 1959 – *Hominisation*. The evolutionary Origin of Man as a Theological Problem. New York: Herder and Herder, 1965, ²1965. Em português, a primeira seção recebe o título *A antropologia : problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968. No original, *Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputata der Theologie*: P. Overhage, um das Erscheinungsbild des ersten Menschen. Freiburg: [s.n.], 1959. Também em QD 7 e SW 17. Cf. 0737.
- 0569) 1959 - *Nature and Grace*, ThI 04.07, 165-188. Em espanhol, *Naturaleza y Gracia segun la doctrina de la Iglesia catolica*: Teologia atual. Dialogo Teologico entre Protestantes y Catolicos. Madrid: [s.n.], 1960, 123-138. Em holandês, *Natuur em Genade volgens de leer van de Katholieke Kerk*. Amsterdam: [s.n.], 1962, 96-109. No original, *Natur und Gnade. Nach der Lehre der kath. Kirche*: Una

- Sancta 14 (1959) 74-81. Também em *Theologie heute*. Munich: [s.n.], 1959, ²1960, ³1960) 89-102.
- 0582) 1959 - *Missão e Graça I*: pastoral em pleno século XX. Petrópolis: Vozes, 1964. *Missão e Graça II*: Funções e estados de vida na igreja. *Missão e Graça III*: Problemas de espiritualidade e pastoral. Volumes II e III : Petrópolis: Vozes, 1965. Em inglês, *The Christian Commitment*. New York: Seed and Ward, 1963. *The Christian in the Market Place*. New York: Sheed and Ward, 1966 e *Theology for Renewal: Bishops, Priests, Laity*. New York: Sheed and Ward, 1964. Também como *Mission and Grace*, vol. I. Londres: [s.n.], 1963. Em francês, *Mission et Grâce I*. Paris: [s.n.], 1962; *Mission et Grâce II*. Paris: [s.n.], 1963, ²1964. E *Au service des hommes. Mission et Grâce III*. Paris: [s.n.], 1965. Em italiano, *Missione e grazie*. Roma: [s.n.], 1964. Em holandês, *Zending en Genade 1*. Fundamentele problemen van de zielzorg. Hilversum: [s.n.], 1961. Inclui o *Zending en Genade e Mensen in the Kerk*. Hilversum: [s.n.], 1961 e *Zending en Genade 3*. Wereldtaak em Sacrament. Hilversum: [s.n.], 1961. No original, *Sendung und Gnade*. Pastoraltheologische Beiträge. Innsbruck: Tyrolia, ¹e²1959, ³1961. Inclui :
- 1959 – *A redenção do mundo criado*. Conferência de 14 de março de 1959, no congresso diocesano de Ação católica, em Paderborn. 2. Missão e graça, v. I.
- 0600) 1959 - *Conceito de mistério na teologia católica*. In *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970. *The concept of Mystery in Catholic Theology*, ThI 04.02, 36-73. No original, *Über den Begriff des Geheimnisses in der kath. Theologie: Beständiger Aufbruch* (Festschrift für E. Przywara). Nürnberg: [s.n.], 1959, 181-216.
- 0642) 1960 - *Theological Investigations, 04*: More recent writings. Baltimore: Helicon Press, 1966, ⁴1974, em espanhol, *Escritos de Teologia IV*. Madrid: [s.n.], 1962, ²1964. Em francês, *Écrits théologiques IV*. Paris: [s.n.], 1966. No original, *Schriften zur Theologie IV*. Einsiedeln: [s.n.], 1960, ²1962, ⁴1964.
- 0652) 1960 - Algumas observações sobre o tratado dogmático “De Trinitate”. In *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970. Em inglês, *Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate*, ThI 04.03, 77-10. No original, *Kleine Bemerkungen zum dogmatischen Traktat “De trinitate”*: Universitas I (Festschrift für Bischof A. Stohr). Mainz: [s.n.], 1960, 130-150. Também em *Theologisches Jahrbuch* com A. Dänhardt. Leipzig: [s.n.], 1964, 97-120.
- 0678) 1961 – *The Christian Commitment*. London - NY: Seed and Ward, 1963, que é diferente do *Missão e Graça I* (557). Em italiano, *La Fede in mezzo al Mondo* (Rom 1963). Também em Alba: [s.n.], 1963, ²1965. No original, *Vom Glauben inmitten der Welt*. Freiburg: Herder, 1961, ²1962, Bd. 88.
- 0713) 1961 - *O que é um enunciado dogmático?* In *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970. Em inglês, *What is a Dogmatic Statement?* ThI 05.03, 42-66. No original, *Was ist eine dogmatische Aussage?* *Catholica* 15 (1961) 161-184. Também em (Festgabe für Erzbischof Lorenz Jaeger und Bischof Wilhelm Stälin) Münster: [s.n.], 1963, 361-385.
- 0720) 1961 – _____; Vorgrimler, Herbert. *Theological Dictionary*. New York: Crossroad, 1965, ²1965, 1985. Em francês, *Petit dictionnaire de théologie catholique*. 7^e ed. Lonrai: Éditions du Seuil, 1995. Em holandês, *Klein*

- theologisch Wordenboek*. Hilversum: [s.n.], 1965. No original, *Kleines Theologisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder, 1961, ²1962, ³1963, ⁴1964, ⁵1965.
- 0733) 1961 - *Exegese e Dogmática*. In Teologia e bíblia. São Paulo: Paulinas, 1972. Em inglês, *Exegesis and Dogmatic Theology*, ThI 05.04, 67-93. Também em *Theology Digest* (St. Marys, Kansas) 10 (1962) 84-86 e em Baltimore – Dublin: [s.n.], 1964, 31-65. Em Espanhol, *Dogma y Exégesis*: Selecciones de teologia. Barcelona: [s.n.], 1 (1962) 53-61. Em italiano, *Esegesi e Dogmatica*. Brescia: [s.n.], 1963. Em holandês, *Exegese en Dogmatiek*: Nederlandse Katholieke Stemmen (1962) 1-23. Também em Bilthoven: [s.n.], 1963, 25-54. Em francês, *Pour La liberte de discussion*: La vie intellectuelle. Signes Du Temps, 8-9 (1961) 23-25. Em latim, *De exegesi et Dogmatica: Verbum Domini* 40 (1962) 57-72. No original, *Exegese und Dogmatik*: Orientierung 25 (1961) 141-144, 157-162 e no *StdZ* 168 (1961) 241-262. Também em Mainz: [s.n.], 1962, 25-52 e em *Theolog. Jahrbuch Leipzig de Dänhardt* (1963) 325-346.
- 0737) 1958 – *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968. Apenas a primeira seção (teológica) foi publicada. Em inglês, *Hominisation: the evolutionary origin of man as a theological problem*. New York: Herder and Herder, 1968. No original, *Das Problem der Hominisation*, QD 12-13. Freiburg: [s.n.], 1961, ²1963, ³1965. Cf. 0566.
- 0765) 1962 - *Teologia del Concilio*: Selecciones de teologia. Barcelona: [s.n.], 1 (1962) 3-9. Também com o título *Sobre La teologia Del Concilio*: *Orbis Catholicus* (Revista Iberoamericana internacional). Barcelona: [s.n.], 1963, 373-395. Em inglês, *On the theology of the Council*, ThI 05.11, 244-267. No original, *Zur Theologie des Konzils*: *SrdZ* 169 (1961) 321-339. Também em *Vaticanum Secundum*. Leipzig: [s.n.], 1963, 9-28.
- 0783) 1962 - *Teologia e Novo Testamento*. Teologia e bíblia. São Paulo: Paulinas, 1972. Em Inglês, *Theology in the New Testament*, ThI 05.02, 13-41. No original, *Theologie im Neuen Testament*: Einsicht und Glaube. Freiburg: [s.n.], 1962, 28-44; ²1963).
- 0793) 1962 - *History of the World and Salvation-History*, ThI 05.05, 97-114. Também como *World History and Salvation: The Christian and the World*, compilado do *Canisianum / Innsbruck* (New York 1965) 45-67. No original, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte I: Der christl. Erzieher* (Stuttgart) (15.07.1962) 3-4; II: (01.01.1963) 2-7; III (15.07.1963) 1-4.
- 0804) 1962 – **Theological Investigations, 05**: Later writings. Baltimore - London: Helicon Press, 1966. Em espanhol, *Escritos de Teología V*. Madrid: [s.n.], 1964. Em francês, *Écrits théologiques V*. Paris: [s.n.], 1966. Em holandês, *Pastorele Cahiers* 15, 16 e 17. Hilversum – Antwerpen: [s.n.], 1964. No original, *Schriften zur Theologie V: Neuere Schriften*. Einsiedeln: [s.n.], 1962, ²1964.
- 1962 – *Thoughts on the Possibility of Belief Today*, ThI 05.01.
- 0834) 1962 – *Unity-Love-Mystery*. ThI 08.12, 229-247. No original, *Einheit, Liebe, Geheimnis*: *Korrespondenzblatt des PGV im Canisianum zu Innsbruck* 97 (1962) 4-15.
- 0850) 1962 - *Filosofia e teologia*. In *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970. Em inglês, *Philosophy and Theology*, ThI 06.06, 71-81. Também em *Theology*

- Digest 12 (1964) 119-122. No original, *Philosophie und Theologie: Kairos* (Salzburg) 4 (1961), 162-169.
- 0866) 1963 – *Scripture and Tradition*, ThI 06.09, 98-112. Também em *Theology Digest* 12 (1964) 3-7. Em francês, *Écriture et Tradition: à propos du schéma conciliaire sur la Révélation divine: L'Homme devant Dieu* (Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, III). Perspectives d'aujourd'hui. Paris: [s.n.], 1964, 209-221. No original, *Schrift und Tradition: Das zweite Vatikanische Konzil*. Würzburg: [s.n.], 1963, 69-91. Também em *Wort und Wahrheit* 18 (1963) 269-279.
- 0870) 1963 – *No extingáis el Espíritu*. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v. 3, no. 9, 49-50, jan-1963. Em francês sob o título *N'étouffez pas l'esprit*: *Chosir* 10 (1963) 20-22. Em inglês, *Do not Stifle the Spirit!* ThI 07.04, 72-87. Também como *How Man Can Revitalize Christianity: Marriage* (St. Meinrad/Ind.) 46 (1964) 2. Em holandês, *Blust de Geest niet uit* (Hilversum-Antwerpen: [s.n.], 1963. No original, "Lösch den Geist nicht aus": *Löscht den Geist nicht aus. Probleme und Imperative des Österr. Katholikenages* 1962. Innsbruck: [s.n.], 1963, 15-25. Também em *Klerusblatt. München* 43 (1963) Nr. 11 (1.06.63) 204-207.
- 0888) 1963 – *Scripture and Theology*, ThI 06.08, 89-97. No original, *Heilige Schrift und Theologie: Handbuch Theolog. Grundbegrigg II*, H. Fries (München 1963) 517-525.
- 0902) 1963 – *On the Inspiration of the Bible: the Bible in a New Age*, (London – Melborne – New York: ed. L. Klein, 1965) 1-15. Em holandês, *Over de inspiratie van de H. Schrift: Discussie over de Bijbel*. Bilthoven : [s.n.], 1965, 9-20. No original, *Über die Inspiration der Schrift: Diskussion über die Bibel*. Mainz: [s.n.], 1963, 7-16.

1.2 – 2º Período: 1964-1969

- 1964 - *Theology of Pastoral Action*, in *Studies in Pastoral Theology*, vol. 1, New York, Herder, 1968. No original, *Grundlegung der Pastoraltheologie als praktische Theologie*, *Handbuch der Pastoraltheologie*, I, 2, Freiburg: Herder, 1964.
- 1.086) 1964 – *Theological Reflection on the Problem of Secularization*. In *Theology for Renewal: vol. 1: Renewal of Religious Thought*. New York: Herder, 1968, 167-192.
- 1.122) 1965 – *Spiritual Exercises*. New York: Herder, 1965. Em holandês, *Meditaties over de geestelijke Oefeningen van Ignatius*. Hilversum-Antwerpen: [s.n.], 1965. No original, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*. München: Kösel-Verlag, 1965.
- 1.142) 1965 – *Faith Today* (Theol Meditations 9). London – Melbourne: [s.n.], 1967. Também como *Belief Today*. New York: Sheed and Ward, 1967. No original, *Im Heute glauben* (Theol. Meditationen 9). Einsiedeln: [s.n.], 1965.
- 1.144) 1965 – Prefácio de *The Pastoral Mission of the Church*. *Concilium*, v. III, New Jersey: Paulist Press, 1965, 1-2. No original, *Vorwort: Concilium I* (1965) 163.

- 1.145) 1965 - *Observations on Episcopacy in the light of Vatican II*: Concilium I (1965) 3, 10-14. Também em ThI 06.21, 361-368. Em italiano, Note di Teologia pastorale sull'Episcopato nella dottrina Del Vaticano II: Concilium I (1965) 2, 74-83. Em português, Observações teológico-pastorais sobre o Episcopado na doutrina do Vaticano II: Concilium I (1965) 3, 14-20. Em francês, Remarques de Théologie Pastorale à propôs de l'Épiscopat selon l'enseignement de Vatican II: Concilium I (1965) 21-28, Em espanhol, Anotaciones teológico-pastorales a La doctrina Del Vaticano II acerca Del episcopado: Concilium I (1965) 3, 15-26. Em holandês, Pastoraltheologische opmerkingen over het episcopaat in de leer van Vaticanum II: Concilium I (1965) 3, 18-25. No original, Pastoraltheologische Bemerkungen über den Episkopat in der Kehre des II Vatikanums: Concilium I (1965) 170-174.
- 1.160) 1965 – *Studies in Modern Theology*. London: [s.n.], 1965. Inclui os # 488, 536, 718, 736 e 1.000).
- 1.165) 1965 – *Reflections on the Unity of the Love of Neighbor and the Love of God*. ThI 06.16, 231-249. No original, Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe: GuL 38 (1965) 168-185.
- 1.169) 1965 – *A Small Question Regarding the Contemporary Pluralism in the Intellectual Situation of Catholics and the Church*, ThI 06.02, 21-30. No original, Keine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche. StdZ 176 (1965) 191-199.
- 1.170) 1965 – *O Cristão do Futuro*: São Paulo: Cristã novo século, 2004. Em inglês, *Christian of the Future*: U.S. Catholic (Chicago/Illinois) XXXI (1965) Nr. 7, 13-18. Também em Pax Romana Journal 6 (1965) 3-7. Em francês, como *L'avenir chrétien de l'homme*: Informations catholiques internationales Nr. 124 (vom 15.06.65) 3-4, 26-28. No original, *Christliche Zukunft des Menschen*: Orientierung 29 (1965) Nr. 9 (vom 15.05.65) 107-110. Também em Christophorus (München) 10 (1965) Nr. 3, 16-22.
- 1.179) 1965 – *Ideologia e cristianismo*: Concilium I (1965) 6, 31-44. *Ideology and Christianity*, ThI 06.04, 43-58. (palestra dada a estudantes da Universidade de Erlangen) Concilium, I (1965) 475-483. Em inglês, *Christianity and Ideology: The Church and the World*. Concilium VI (New Jersey 1965) 41-58. Em holandês, *Ideologie en christendom*: Concilium I (1965) 6, 41-57. Em italiano, *Ideologia e cristianesimo*: Concilium I (1965) 3, 51-71. Em francês, *Le christianisme est-il une idéologie ?*: Concilium I (1965) 6, 41-61. Em espanhol, *Ideologia e cristianismo*: Concilium I (1965) 6, 42-62. No original, *Ideologie und Christentums*. Concilium I (1965) 475-483.
- 1.194) 1965 – *Reflections on Dialogue within a Pluralistic Society*, ThI 06.03, 31-42. Em italiano, Il dialogo nella società pluralistica: Humanitas (Brescia) XXI (1966) 1-15. No original, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft. StdZ 176 (1965) 321-330. Também em J. B. Metz – J. Splett, Weltverständnis im Glauben. Mainz: [s.n.], 1965, 287-297.
- 1.198) 1965 – *Biblical Homilies* (New York: [s.n.], ¹ e ² 1966). No original, *Biblische Predigten*. Freiburg: [s.n.], 1965, ² e ³ 1966.

- 1.206) 1965 – *Theology of freedom*, ThI 06.13, 178-196. Também como *On the Theology of Freedom: Freedom and Man*. (ed. by J.C.Murray S.J.), New York: [s.n.], 1965, 201-217.
- 1.232) 1965 – The Need for a “Short Formula” of Christian Faith. ThI 09.07, 117-126. Também em *Concilium* 3 (1967) 3, 36-42. No original, Die Forderung einer “Lurzformel” des christlichen Glaubens, *GuL* 38 (1965) 374-379. Também como Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für Ungläubiger. Também em *Concilium* 3 (1967) 203-207.
- 1.250) 1965 - **Theological Investigations, 06** Concerning Vatican Council II. Dedicado a seu irmão Hugo, no seu aniversário natalício de 65 anos. Baltimore: Helicon Press, 1969, ²1974. No original, *Schriften zur Theologie VI. Neuere Schiften Einsiedeln*: [s.n.], 1965.
- 1.282) 1965 – *Querigma e Dogma*; historicidade da Mediação; A importância da história dos Dogmas: *Mysterium Salutis*. *Compêndio de Dogmática Histórico-salvífica I/3* (K. Lehmann). Petrópolis: Vozes, 2, 1978, 119-194, 213-266. No original, *Kerygma und Dogma* (com K. Lehmann): *Mysterium salutis I*, Einsiedeln: [s.n.], 1965) 622-703.
- 1.285) 1965 – O Deus trino, fundamento transcendente da história da salvação: *Mysterium Salutis II/1*. Petrópolis: Vozes, 1971, ²1978, 283-359. Em espanhol, El dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación: *Mysterium Salutis II/1*. Madrid: [s.n.], 1969, 360-449. Em francês, **Dieu Trinité**: fondement transcendant de l’histoire du salut. Paris: Cerf, 1971. Em inglês, **The Trinity**. New York: Crossroad, 2003. No original, Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte: Methode und Struktur des Traktats “De Deo Trino”: *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln: [s.n.], 1965, 317-347.
- 1.288) 1965 – *Fundamentação geral da protologia e da Antropologia teológica*: *Mysterium Salutis II/2*, Petrópolis: Vozes, 1972, 5-19. Em espanhol, *Fundamentación general de la protologia y de la antropología teológica*, 454-468. No original, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*: 406-420.
- 1.295) 1966 – *Vaticano II: um começo de renovação*. São Paulo: Herder, 1966. Em inglês, *The Church after the Council*, NY: Herder and Herder, 1966, p. 25-29. Conferência pronunciada na solene sessão de encerramento do II Concílio Ecumênico do Vaticano, realizada no salão Hércules da “Residenz” de München, no dia 12 de dezembro de 1965, sob o título *Das Konzil – ein neuer Beginn*: *Klerusblatt*. München: [s.n.], 46 (1966) 4-8. Também em Tokyo: [s.n.], 1966. Em Freiburg: [s.n.], 1966 e em *Die Sendung* 19 (1966) Nr. 1, 2-11. Como *Das Konzil – ein Anfang*: *Academia* 59 (1966) Heft 1, 4-10.
- 1.453) 1966 – *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. Em inglês, *Theology and Anthropology: The Word in History*. The St. Xavier’s Symposium, ed. Patrick Burke, New York: [s.n.], 1966, 1-23. Também como *Theology and Anthropology* ThI 09.02, 28-45.
- 1.533) 1967 – *A doutrina do Vaticano II sobre o ateísmo*: tentativa de uma interpretação. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 3, 9-24, mar-1967. Em inglês, *The teaching of Second Vatican Council on Atheism*: *Concilium* 3 (1967) 3, 5-13. No original,

Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus: Concilium 3 (1967) 171-180.

- 1.792) 1967 – Theological Reflections on the Problem of Secularization, ThI 10.17, 318-348. Também em Theology of Renewal I (Montreal 1968) 167-192.
- 1.810) 1968 – *Reflexiones en torno a la "Humanae vitae"*. Madrid: Paulinas, 1971, 3^a ed. Em inglês, *On the Encyclical Humanae Vitae*, ThI 11.12, 263-287. Também em The National Catholic Reporter (Kansas City) 4 (1968) Nr. 46 (18.9.68) 6-7. No original, *Zur Enzyklika "Humanae Vitae"*: StdZ 182 (1968) 193-210.
- 1.880) 1968 – *Grace in Freedom*. New York: Herder and Herder, 1969. No original, *Gnade als Freiheit*. Keine theologische Beiträge. Freiburg: Herder, 1968, Bd. 322.
- 1.886) 1968 – *Meditación sobre la palabra Dios: Diálogos 4 (1968) 4, 31-34*. No original, *Meditation über das Wort "Gott"*: Wer ist das eigentlich – Gott? München: [s.n.], 1968, 13-21.
- 2.082) 1969 – *Pluralism in Theology and the Unity of the Creed in the Church* ThI 11-01. Também em Concilium 6 (London: 1969) 5, 49-58. Em italiano, *Il pluralism teologico e l'unità della professione di fede nella chiesa: Concilium 5 (Brescia: 1969) fasc. 6, 1193-1215*. Em holandês, *Het pluralisme in de theologie em de eenheid van de belijdenis in den kerk: Concilium 5 (1969) 6, 95-114*.

1.3 - 3º Período: 1970-1984

- 1970 – Theology as Engaged in an Interciplinary Dialogue with the Sciences. ThI 13.05.
- 1971 - *Teologia e ciência*. São Paulo: Paulinas, 1971.
- 2.603) 1972 – _____; THÜSING, Wilhelm. *Cristología: estudio teológico y exegetico*. Madrid: Cristiandad, 1975. Em inglês, *A new Christology*. New York: Crossroad, 1980. Em italiano, *Cristologia, Prospetiva sistematica ed esegetica*. Brescia: [s.n.], 1974. No original, *Christologie – systematisch und exegetisch*. Freiburg: Herder, 1972. QD 55.
- 2.634) 1972 – *Estruturas em mudança: tarefa e perspectivas para a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1976. Em inglês, *The shape of church to come*. London: [s.n.], 1973. New York: Crossroad, 1974. Em espanhol, *Cambio estructural de La Iglesia*. Madrid: [s.n.], 1974. No original, *Stuktuwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg: [s.n.], 1972.
- 1972 – *Gracia*. Sacramentum mundi: enciclopedia teológica, v. III, Barcelona: Herder [1972?]
- 1972 - *Gracia y Libertad*. Sacramentum mundi: enciclopedia teológica, v. III, Barcelona: Herder [1972?]
- 1972 - *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder, 1972
- 1972 - *Tratado teológico sobre la gracia*. Sacramentum mundi: enciclopedia teológica, v. III, Barcelona: Herder [1972?]

- 1974 - *Theological Investigations, 11*: Londres e New York: [s.n.], 1974.
- 1974 - *Theological Investigations, 12*: Londres e New York: [s.n.], 1974.
- 3.161) 1975 – *A Rahner Reader*. Ed. A. Mc Cool. New York: [s.n.], 1975.
- 3.189) 1975 – _____.; MIRANDA: *O mistério de Deus em nossa vida: a doutrina trinitária de Karl Rahner* (Apresentação). São Paulo: Loyola, 1975, 7-12.
- 1975 – *The One Christ and the Universality of Salvation*. ThI 16.13, 199-224.
- 1975 – *Jesus Resurrection* ThI 17.03, 16-23
- 3.336) 1976 – *Curso Fundamental da Fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989. Em inglês, *Foundations of Christian Faith*. An Introduction to the idea of Christianity. New York: Crossroad, 1978. Em espanhol, *Curso Fundamental sobre la fe*. Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: [s.n.], ^{1 e 2} 1979). Em francês, *Traité fondamental de la foi*. Introduction au concept du christianisme. Paris: Éditions du Centurion, 1983. Também em Œuvres vol. 26, Paris: Cerf, 2011. Em italiano, *Curso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo Alba: [s.n.], ^{1 e 2} 1977. No original, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg: Herder, ^{1, 2, 3, 4, 5 u 6} 1976, ^{7, 8 u 9} 1977, ¹⁰ 1978, ¹¹ 1982. Também em SW 26.
- 1977 – *The Spirituality of the Church of the Future*. ThI 20.11, 143-153
- 1977 – *The Future of the Church and the Church of the Future*, ThI 20.08 103-114
- 3.834) 1982 – *Este é o meu problema*: KR responde aos jovens. SP: Loyola, 1985. No original, *Mein Problem*. Karl Rahner antwortet jungen Menschen. Freiburg: [s.n.], ^{1 e 2} 1982, ⁴ 1983).
- 3.835) 1978 – *Palavras de Inácio de Loyola a um jesuíta de hoje*. SP: Loyola (Prólogo de fev 1978). Em francês, *Discurs d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui* Paris: [s.n.], 1983. No original, *Das Alte neu sagen*. Rede des Ignatiuns von Loyola an einen Jesuiten von heute. Freiburg: [s.n.], 1982. Também em SW 25.
- 1979 – *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*. ThI 20.06, 77-89
- 1974 - *O desafio de ser cristão*: textos espirituais. Petrópolis: Vozes, 1978.
- 1975 – *Encyclopedia of theology: the Concise Sacramentum Mundi*, New York: Crossroad, 1975.
- 1975 - *A new Baptism in the Spirit: Confirmation Today*. New York: Dimension Books, 1975.
- 1978 - *Meditations on Freedom & the Spirit*. New York: Crossroad, 1978.
- 1977 – *Experiencia del espiritu*. Madrid: Narcea, 1978.
- 1977 - *Unity of the Church – Unity of Mankind*, ThI 20.12.
- 3.642) 1980 – *The Heart of Rahner*. London: Burns & Oates, 1980.
- 1980 - *Jesus Christ: The Meaning of Life*. ThI 21.15, 208-219.
- 1981 – *Christianity's Absolute Claim*. ThI 21.12, 171-184.

1981 – *Perspectives for Pastoral Theology in the Future*. ThI 22.10, 106-119.

1981 - *The love of Jesus and the love of neighbor*. New York: Crossroad, 1983.

1984 – *Prayers for a lifetime*, New York: Crossroad, 1984.

1984 - *Experiences of a Catholic theologian*. Palestra na *Katholische Akademie*, em fevereiro de 1984, em homenagem aos 80 anos de vida de KR. Tradução de Declan Marmion e Gesa Thiessen, In *The Cambridge Companion to KR*, 297-310, No original, *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen: Kark Rahner zum 80. Geburtstag*, Ed. K. Lehmann.

_____.; MUCK, Otto. *The Transcendental Method*, Introduction.

2 - Literatura Secundária de Rahner

O estudo da bibliografia da tese se baseia principalmente em: *Bibliographie KR 1924-1969*; *Bibliographie KR 1969-1974*; *Bibliographie Karl Rahner 1974-1979*; *Bibliographie Karl Rahner 1979-1984*. A *Bibliographie Karl Rahner 1924-1964* foi substituída, por sua catalogação haver sido superada pela edição de 1969, onde a sequência numérica da publicação de cada obra encontra continuidade nas demais edições referidas.

2.1 – sobre a pesquisa bibliográfica e a catalogação das obras de Rahner

BLEISTEIN, R; Klinger, E. *Bibliographie Karl Rahner 1924-1969*. Freiburg: Herder, 1969 (do volume *Gott in Welt*)

_____. *Bibliographie Karl Rahner 1969-1974*. Freiburg: Herder, 1974

IMHOF, P; TREZIAK, H. *Bibliographie Karl Rahner 1974-1979*. In *Wagnis Theologie*. Freiburg: Herder, 1979, 579-624.

_____; _____. *Bibliographie Karl Rahner 1979-1984*. In *Glaube in Prozess*. Freiburg: Herder, 1984, 854-886.

MUSCHALEK, G; MAYR, Fr. *Das Schrifttum Karl Rahners*. In *Gott in Welt*, II. Freiburg: Herder. 1964, 900-941 (Festschrift für Karl Rahner).

PEDLEY, C. J., *A English Bibliographical Aid to Karl Rahner*,” *The Heythrop Journal* 25 (1984), 319-65.

PEKARSKE, Daniel T. *Abstracts of Karl Rahner's Theological Investigations 1-23*. 2002. Wisconsin: Marquette University Press, 2006.

_____. *Abstracts of Karl Rahner's Unserialized Essays*. Wisconsin: Marquette University Press, 2009.

RAFFELT, A; Karl Rahner – *Bibliographie der Sekundärliteratur 1948-1978*. In Vorgrimler, H, ed., *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg: Herder, 1979, 598-622.

- _____.; Karl Rahner – Bibliographie der Sekundärliteratur 1979-1983 und Nachträge, in KINGER, E.; WITTSTADT, K., eds., *Glaube im Prozeß*, Freiburg: Herder, 1984), 872-85.
- _____.; SIEBENROCK, R. Karl Rahner-Sekundärliteratur 1984-1993. In RAFFELT, A. (org.). *Karl Rahner in Erinnerung*. Freiburg Akademieschriften, Band 8, Düsseldorf: Patmos, 1994, 165-204.
- RAHNER, K. *De la patience intellectuelle envers soi-même*. Conférence donnée au Centre Sèvres le 11 avril 1983 suivie d'une bibliographie française de ses œuvres et d'une sélection de ses écrits originaux les plus importants. Paris: Mediasevres, 1990, 2^a ed.
- _____. *Verzeichnis sämtlicher Schriften : 1924-1964*. Freiburg: Herder, 1964.
- TALLON, A., Rahner Studies, 1939-89: Part 1, 1939-73, *Theology Digest* 36:4 (1989), 321-46.
- _____.; Rahner Studies, 1939-89: Part 2, 1974-89, *Theology Digest* 37:1 (1990), 17-41.
- _____.; Rahner Bibliography Supplement, *Theology Digest* 38:2 (1991), 131-140.
- VORGRIMLER, H, *Gott in Welt Festgabe für KR*, vol. II, 900-936.

Ver também na internet Karl Rahner Society no endereço: <http://www.krs.stjohnsem.edu> ; os Arquivos Rahner na Universidade de Innsbruck no endereço <http://theol.uibk.ac.at> e o Banco de dados da Universidade de Freiburg, cidade natal de Rahner.

2.2 – Sobre a vida e a obra

- BATLOGG, Andreas R.; MICHALSKI, Melvin E. (ed.). *Encounters with Karl Rahner. Remembrances of Rhaner by those who knew him*. Wisconsin: Marquette University Press, 2009.
- BERRÍOS, Fernando. *El método antropológico-transcendental de Karl Rahner como hermenêutica teológica del mundo y de la praxis*. Teología y Vida, Coquimbo: Universidad Católica del Norte, ano XLV, no 2-3, 2004, 411-437.
- DE FRANÇA MIRANDA, Mario. Ver MIRANDA, Mário de França
- DONCEEL, *The Philosophy of Karl Rahner*.
- ENDEAN, Philip. Karl Rahner Spiritual Writings 12
- _____. *KR and Ignatian Spirituality*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- FABRO, Cornelio. *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica: la risoluzione-dissoluzione della metafisica nell antropologia*. Florença: Divus Thomas, 1972.
- _____. *La svolta antropológica di Karl Rahner*. Milão: Rusconi, 1974.
- FARRUGIA, Edward G. SJ. Aussage und Zusage Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie, Roma: [s.n.], 1985, 15-27, apud VORGRIMLER. *Karl Rahner: experiência de Deus*, 207.

- FARRUGIA, Mario. Karl Rahner on Concupiscence: between Aquinas and Heidegger. *Gregorianum*, v. 86, 2, 2005 330-356.
- FIELDS, Stephen M. SJ. *Being as Symbol*. On the origins and development of Karl Rahner's metaphysics. Georgetown Un. Press. Sashinton, 2000.
- FIORENZA, FRANCIS P. ; RAHNER, *Espírito no Mundo*, p. xxxii.
- GABORIAU, Florent. *Le tournant Theologique aujourd'hui selon Karl Rahner*, Paris: Desclee, 1968.
- GELPI, Donald L. SJ. *Life and light: a guide to the theology of Karl Rahner*. NY: Sheed and Ward, 1966.
- _____. *Iniciacion a la teologia de Karl Rahner*. Sal Terrae, Santander, 1967.
- KELLY, Geoffrey B. (ed.). *Karl Rahner: theologian of graced search for meaning*. In *The Making of Modern Theology Series: Nineteenth and Twentieth-century texts*, vol. 7. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- KIDDER, Annemarie S. (trans, ed.). *KR, The Mystical Way in Everyday Life*, New York: Orbis Books, 2010, p. ix. A coletânea reproduz textos dos vols. 3, 7, 10, 12, 14, 22/2 das SW sendo que o *Conversa sobre o sono, a oração e outras coisas ...*, *The Spiritual Dialogue at Evening: on Sleep, Prayers, and Other Subjects*, foi traduzido do vol 23, também das SW.
- KLINGER, E; PENSO, G. (org.). *L'assoluto nel quotidiano. La teologia spirituale di Karl Rahner*. Pádua: Messagero, 1998.
- KRAUSS, KR; *I Remember*, 16.
- LEHMANN, Karl; RAFFELT, Albert (ed.). *Karl Rahner: the Content of Faith. The Best of Karl Rahner's Theological Writings*. NY: Crossroad, 2000.
- _____.; KIDDER (trans, ed.), *KR: The Mystical Way in Everyday Life*, Apresentação. New York: Orbis Books, 2010.
- LIBANIO, João B. *O fundamental de Deus em Karl Rahner*. Curso ministrado, entre 23-24 de setembro de 2004, no então Instituto Santo Inácio (BH), por ocasião do Simpósio Karl Rahner. 100 anos. Fotocópia.
- LINHARES, Jussara. *A liberdade como misterioso evento salvífico da autocomunicação de Deus*. Uma abordagem na Teologia de Karl Rahner. Dissertação de mestrado submetida e aprovada pela banca examinadora da FAJE, 2008.
- MARMION, Declan; HINES, Mary E. (orgs.) *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. New York: Cambridge University Press, 2005, 297-310.
- MARTIN GARCIA-ALOS. Jose Luis. El "existencial sobrenatural" : clave interpretativa de la antropoteologia de Karl Rahner. Barcelona: Santandreu, 1993.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, Lorenzo. A propósito de una previsión de futuro de Karl Rahner: el tamaño de la Iglesia. Madrid: Religión y Cultura, LIII (2007, 67-88).
- McCOOL, Gerald A. (ed.). *A Rahner Reader*. NY: Crossroad. 1975.
- _____. The philosophy of human person in Karl Rahner's theology. *Theological Studies*, 22, 1961, 537-562 ou em *La filosofía de la persona humana en la teología de Karl Rahner*. *Selecciones de Teologia*, 1964, vol. 12, 283 ss.

- _____. The theology of Karl Rahner. Albany: Magi Books, 1969.
- METZ, J.B. Karl Rahner. MYS XII. Brescia: Queridiana. 1978, 532.
- MUCK, Otto. The Transcendental Method, p. 25-26.
- _____. *Heidegger und Karl Rahner*, in: ZKhT 116 (1994) 257-269.
- NEUFELD, K. H. La relation entre la philosophie et la théologie selon Karl Rahner.
- _____. Hugo e Karl Rahner. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1995
- MIRANDA, Mário de França. *O mistério de Deus em nossas vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1975.
- _____. ; OLIVEIRA; TABORDA, Francisco (orgs.). *Karl Rahner: 100 anos*. Teologia, filosofia e experiência espiritual. SP: Loyola. 2005.
- OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. *Filosofia transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*. SP: Loyola, 1984.
- OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de; PAUL, Claudio (orgs.). *KR em Perspectiva*. SP: Loyola, 2004.
- _____.; TABORDA, Francisco (orgs.). *Karl Rahner: 100 anos*. Teologia, filosofia e experiência espiritual. SP: Loyola. 2005.
- PERSPECTIVA TEOLÓGICA. Karl Rahner 1904-2004. Belo Horizonte: O Lutador, ano XXXVI, no 98, jan/abr 2004.
- PURCELL, Michael. *Mystery and method: the other in Rahner & Levinas*. Wisconsin: Marquette University Press, 1998.
- RAFFELT, Albert; VERWEYEN, Hansjürgen. *Leggere Karl Rahner*, Brescia: Queridiana, 2004
- RENO, R.R. *The ordinary transformed. Karl Rahner and the Christian Vision of Transcendence*. MI: William Eerdmans, 1995.
- RESWEBER, Jean-Paul. *La théologie face au défi herméneutique: M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner*. Louvain: Vander, [19--].
- ROBERTS, L. *Le achievement of Karl Rahner*. NY: Herder and Herder, 1967.
- _____. *Karl Rahner: son pensée, son oeuvre, as method*, 1967
- SANNA, Ignazio. *Karl Rahner* (Coleção Teólogos do século XX). São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Teologia come esperienza di Dio: la prospettiva cristologica di Karl Rahner*. Brescia: Queriniana. 1997.
- SESBOÜÉ, Bernard. *Karl Rahner: itinerário teológico*. São Paulo: Loyola, 2004.
- TOURENNE, Yves. *La théologie du dernier Rahner: "aborder au sans-rivage », approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez "le dernier Rahner". Considérations sur la méthode de la théologie par Karl Rahner*. Paris: Cerf, 1995.
- VARGAS-MACHUCA, A. (ed.). *Teologia y mundo contemporaneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid: Cristiandad. 1975.

- VORGRIMLER, Herbert. Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida y em su pensamiento. Bilbao: Sal Terrae, 2004, 23. Em português, Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. SP: Paulinas, 2006, 25-6.
- _____.; MULLER, H. Karl Rahner. Paris: Fleurus, 1965.
- IMHOF, Paul ; BIALLOWONS, Hubert. *KR in Dialog : Conversations and Interview*, 1965-1982, New York, Crossroad, 1986.

3 – Literatura Complementar

- ARENDT, Hannah. “*A Condição Humana*”. Rio de Janeiro: Florense.
- AUER, Johann. Historia de la doctrina de la gracia. Sacramentum mundi: enciclopedia teológica, v. III, Barcelona: Herder [1972?]
- BERGER, K., Gracia, Sacramento Mundi.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 2007, 3ª ed.
- CAVACOLI, Giovani. *KR: il concilio tradito*. Roma: Fede e cultura, 2009.
- CHENU, D. La théologie au XII^e siècle (Paris 1957) 159. *Apud* Manuel Lázaro Pulido, em *Distintos tratamientos de la simbólica en la filosofía de la religión: san Buenaventura y Kant*. Trata-se de um estudo desenvolvido a partir de uma Comunicação apresentada no II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano. Razón y Experiencia, Salamanca, 14 a 16 de outubro de 2004. Publicado na revista *Naturaleza y Gracia* (Salamanca) Jan-abr 2005, vol.: LII, págs.. 175-199. Aquí, 199.
- CROUZEL, H. Origenismo. Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs. Petrópolis: Vozes. 2002, 1052.
- DESCARTES, *Meditações*, p. 99.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter; LUZ, José Marino; KONINGS, Johan. *Compêndio dos símbolos, definições de fé e moral*. SP: Loyola, 2007.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Também em São Paulo: Papyrus Editora, 1997.
- FRANSEN, P. As estruturas básicas da nova entidade, In MS IV/8, p. 141.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do séc. XX*. SP: Loyola, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes. 2006.
- IGNACIO DE LOYOLA. *Ejercicios Espirituales* (Introd. DALMASES, Cândido de). 3a ed. Santander: Sal Terrae, 1990.
- _____. *Obras de San Ignacio de Loyola*. 6a ed. Madrid: BAC, 1997.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. RJ: Jorge Zahar, 2002.
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*, São Paulo: Editora Barcarolla, 2004, p. 51.
- MARÉCHAL, Joseph. *Le point de depart de la metaphysique: le thomisme devant la philosophie critique*. Paris: Desclee de Brouwer, 1949.

- MODRAS, Ronald. *Ignatian Humanism: a dynamic spirituality for the 21st century*. Illinois: LoyolaPress, 2004.
- PALACIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo: a teologia aos 40 anos do Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2001, 9-10.
- PULIDO, Manuel Lázaro. *Distintos tratamientos de la simbólica en la filosofía de la religión: san Buenaventura y Kant*. Trata-se de estudo desenvolvido a partir de uma Comunicação apresentada no II Simpósio Internacional do Instituto de Pensamiento Iberoamericano. Razón y Experiencia, Salamanca, 14 – 16.10.2004. Revista Naturaleza y Gracia (Salamanca) Jan-abr 2005, vol.: LII, p. 175-199.
- RICOEUR. P., "Nomear Deus", (Fotocópia).
- ROSENZWEIG. La Stella della redenzione. Milão: Marietti, 1985.
- RUIZ DE GOPEGUI, Juan A. Conhecimento de Deus e evangelização: estudo teológico pastoral em face da prática evangelizadora na América Latina. SP: Loyola, 1977.
- SESBOÛE, Bernard. (dir.), O Deus da Salvação, SP: Loyola, 2002.
- _____. (org.); THEOBALD, Christoph. História dos dogmas: a palavra da salvação (séculos XVIII-XX), v. IV. SP: Loyola. 2006.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. No original, *A Secular Age*. Cambridge, MA e London: Harvard University Press, 2007.
- TRACY, David. *Theology in the Public Realm: Three Kinds of Public Discourse*, in Washington Conference, Universidade de Chicago, em 21-22 de maio de 2010. Texto traduzido pela doutoranda e publicado da PT, vol. 44, número 122, 2012.
- VATICANO II, Decreto *Optatam totius* 14.
- VÁZQUEZ MORO, Ulpiano. Teologia e antropologia: aliança ou conflito? Síntese, Belo Horizonte, v. XVIII, no 54, jul-set 1991.
- _____. A configuração do cristianismo numa cultura plural. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, no 70, set-dez 2003.
- _____. A Contemplação para alcançar o amor. SP: Loyola. 2005.
- _____. O que fazem as pessoas divinas? EE 108. Itaici: revista de espiritualidade inaciana. SP: Loyola, no 39, 2000.
- WEGER, Karl-Heinz, *Tradition*, Concise SM.