

A AÇÃO DE DEUS NO MUNDO SEGUNDO KARL RAHNER

GOD'S ACTION IN THE WORLD ACCORDING TO KARL RAHNER

Mario de França Miranda¹

Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Río de Janeiro- Brasil

Resumen

O presente artigo trata de uma questão fundamental para o cristianismo. Pois, sendo Deus transcendente ao nosso mundo, como Ele pode atuar neste mundo? Já no universo filosófico o problema se coloca na complexa relação entre transcendência e história. Somos uma religião que confessa um Deus que se encarnou, que como criador de toda a realidade governa este nosso mundo, que age em homens e mulheres para que sejam seus colaboradores na propagação de seu desígnio salvífico. Se não duvidamos deste fato, encontramos muita dificuldade para explicá-lo. Apresentamos, em grande fidelidade ao autor, o pensamento de K. Rahner sobre esta questão. Terminamos com uma breve apreciação.

Palavras chave: Ação de Deus, criação contínua, inspiração bíblica, movimento do Espírito Santo, Deus mistério.

Abstract

This article asks a question that is fundamental to Christianity. How does a transcendental God act in the world? From a philosophical point of view the problem is complex and lies in the relationship between transcendence and history. We belong to a religion that professes God's incarnation as the creator of everything, who also governs the world and invites men and women to be His collaborators in the propagation of his plan for salvation. In the following pages we present Karl Rahner's thoughts on this issue as faithfully as possible and offer our own personal point of view.

Keywords: God's action, continuous creation, biblical inspiration, the work of the Holy Spirit, God's mystery.

¹ Doctor en Teología Dogmática. Académico de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Correo electrónico: mfranca@puc-rio.br

Em sua obra de maturidade, o *Curso Fundamental da Fé*, Karl Rahner afirma claramente que conciliar a transcendência de Deus com sua ação na história constitui um grande problema para o cristianismo em nossos dias². Pois enquanto fundamento de tudo o que existe, pressuposto inexprimível, mistério infinito que nos envolve, Deus não pode estar localizado num ponto da realidade nem encontrado num determinado momento da história. Porém o cristianismo se apresenta como uma religião que confessa a intervenção de Deus na história, constituindo assim uma história salvífica, na qual a ação de Deus se faz sentir em pessoas escolhidas, em fatos históricos patentes, em livros inspirados. Deste modo o cristianismo poderia dar a impressão de que Deus perdeu sua transcendência e se tornou mais uma realidade de nosso mundo criado. Pois nele as realidades estão sempre situadas no tempo e no espaço, são realidades objetivas, podendo ser alcançadas e captadas por nossa inteligência e por nossa liberdade. E Deus não pode ser contado como mais uma realidade ao lado de outras, porque é o fundamento e a razão de ser de todas elas. Como conciliar, portanto, a transcendência de Deus com suas manifestações concretas e históricas, as quais caracterizam essencialmente o cristianismo como uma religião revelada por Deus?

Rahner irá abordar esta questão em dois momentos distintos de sua reflexão teológica, conforme o desafio se origine a partir das ciências, ou brote de sua própria experiência pessoal como homem de fé. Ambos os momentos se fundamentam, enquanto elaborações teológicas, em sua antropologia filosófica. Começaremos expondo objetivamente o pensamento de nosso teólogo, limitando-nos a apresentar com fidelidade suas idéias. Deixaremos para o final uma avaliação pessoal das mesmas.

I. A ação de Deus no mundo desafiada pelas ciências

1) Ciências naturais e teologia

Logo de início deve ficar claro que as ciências e a teologia se distinguem por princípio seja devido ao diverso objeto de conhecimento, seja devido

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg 1977, 88-90.

Em sua obra de maturidade, o *Curso Fundamental da Fé*, Karl Rahner afirma claramente que conciliar a transcendência de Deus com sua ação na história constitui um grande problema para o cristianismo em nossos dias². Pois enquanto fundamento de tudo o que existe, pressuposto inexprimível, mistério infinito que nos envolve, Deus não pode estar localizado num ponto da realidade nem encontrado num determinado momento da história. Porém o cristianismo se apresenta como uma religião que confessa a intervenção de Deus na história, constituindo assim uma história salvífica, na qual a ação de Deus se faz sentir em pessoas escolhidas, em fatos históricos patentes, em livros inspirados. Deste modo o cristianismo poderia dar a impressão de que Deus perdeu sua transcendência e se tornou mais uma realidade de nosso mundo criado. Pois nele as realidades estão sempre situadas no tempo e no espaço, são realidades objetivas, podendo ser alcançadas e captadas por nossa inteligência e por nossa liberdade. E Deus não pode ser contado como mais uma realidade ao lado de outras, porque é o fundamento e a razão de ser de todas elas. Como conciliar, portanto, a transcendência de Deus com suas manifestações concretas e históricas, as quais caracterizam essencialmente o cristianismo como uma religião revelada por Deus?

Rahner irá abordar esta questão em dois momentos distintos de sua reflexão teológica, conforme o desafio se origine a partir das ciências, ou brote de sua própria experiência pessoal como homem de fé. Ambos os momentos se fundamentam, enquanto elaborações teológicas, em sua antropologia filosófica. Começaremos expondo objetivamente o pensamento de nosso teólogo, limitando-nos a apresentar com fidelidade suas idéias. Deixaremos para o final uma avaliação pessoal das mesmas.

I. A ação de Deus no mundo desafiada pelas ciências

1) Ciências naturais e teologia

Logo de início deve ficar claro que as ciências e a teologia se distinguem por princípio seja devido ao diverso objeto de conhecimento, seja devido

² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg 1977, 88-90.

ao diferente modo de abordá-lo³. As ciências pesquisam os fenômenos concretos através de uma experiência *a posteriori*, procurando desvendar suas conexões. Já a teologia indaga *a priori* pela totalidade da realidade enquanto tal, procurando saber o que a fundamenta. Portanto, os métodos utilizados nas ciências jamais poderão explicar a *totalidade* de todos os fenômenos, presentes ou futuros, a qual pudesse ser objeto da experiência do cientista. Pois este avança sempre a partir de um fenômeno situado no interior de outros, que, se pressupõe, tenham alguma relação objetiva com o fenômeno de partida, apresentando-se assim como uma rede de fenômenos. E como a ciência progride, novos conhecimentos entram nesta rede e impedem uma visão geral e acabada da realidade, bem como obrigam a uma revisão contínua das conclusões passadas.

Por sua parte a teologia trata de Deus como fundamento absoluto de todas as realidades, ser absoluto que não faz parte das realidades deste mundo, mas que as cria e sustenta. A ciência, por estar envolvida com fenômenos particulares, jamais conseguirá chegar a este absoluto que *tudo* fundamenta. Ela é, do ponto de vista metodológico, atéia. Um fenômeno deve ser explicado por outro e não ser remetido a Deus, que não é e nem pode ser mais um elo da cadeia dos fenômenos. A tentação do cientista é ultrapassar os limites epistemológicos de sua ciência e aplicar suas categorias e seus conhecimentos à totalidade da realidade. Ou cair numa mentalidade positivista que limite o conhecimento humano apenas ao que é objeto de experiência, deformação profissional muito encontrada.

Do que vimos, não deveria haver conflitos entre a teologia e as ciências, desde que cada uma observasse os limites de sua competência e não invadisse o setor alheio. Sem dúvida, no passado, a Igreja ultrapassou suas fronteiras (geocentrismo, criacionismo, etc.) devido à sua visão do mundo, ao contexto pré-moderno de onde procurava compreender a revelação de Deus. Hoje este problema se encontra reduzido, em parte também pela maior modéstia e precaução por parte dos cientistas⁴.

³ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XV*, Benzinger, Einsiedeln 1983, 26-31.

⁴ *Ibidem*, 32s.

2) Pressupostos filosóficos

O questionamento posto pela teoria evolucionista à representação tradicional da criação levará o nosso teólogo a refletir sobre o conceito de “devir”⁵. Começa apontando para dois pressupostos básicos. Primeiramente afirma que todo conceito ontológico deve ser provado em sua validade através de uma dedução transcendental, a saber, ele deve ser implicitamente exigido sempre que seja objeto de interrogação, de questionamento ou de dúvida. O segundo pressuposto parte do fato de que o ser humano é ontologicamente o primeiro e mais básico “caso” dentre os seres criados, de tal modo que as *determinações básicas do ser* devem ser buscadas no ser que conhece e em suas realizações. Deste modo o que é “ser”, “atuar”, “causalidade”, etc. aparece originalmente no ser que conhece, em sua realização própria e em sua auto-posseção, que não devem ser concebidas apenas como intencionais ou conceituais enquanto se oporiam a realizações “reais” de cada ser. O que se passa no espírito é o evento real; o que se dá no mundo “físico”, que não chega a autoconsciência, representa apenas modos deficientes do ser dotado de espírito.

Rahner procura então examinar as conseqüências de sua posição filosófica para a elaboração do *conceito de devir*. Também ele, enquanto resulta da atuação de um ser que se realiza e chega à sua plenitude através de si próprio, deve ser obtido na atuação do conhecimento. Qual é a realidade do agir e do devir onto-lógicos que surgem numa reflexão transcendental? Naturalmente a resposta implicaria toda a metafísica do conhecimento exposta por Rahner em sua tese doutoral⁶. Teremos que nos ater ao mais essencial desta elaboração. O ser humano, ao conhecer realidades fora de si, tem “consciência” de si mesmo como de um ser que conhece lançando-se para além do objeto conhecido em direção ao Ser em geral. Este dinamismo para o Ser é que possibilita tanto o conhecimento do ser *finito* (captado como limitado, como não sendo a totalidade do ser) quanto a consciência que tem o sujeito de ser alguém que conhece, estando estes dois momentos sempre unidos. O horizonte para onde tende esta transcendência não pode

⁵ P. OVERHAGE- K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg 1961, 55-78.

⁶ K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Herder, München 1957.

ser concebido como um “objeto” de conhecimento, já que exatamente é a condição de possibilidade de qualquer conhecimento objetivo ou temático.

Deste modo ao procurarmos definir o que seja *causalidade* devemos pressupor o horizonte de todo conhecimento, o “para-onde” que explica o dinamismo do espírito, como momento intrínseco a todo conhecimento. Este horizonte aciona este dinamismo, dele não depende como não depende dos objetos conhecidos, mas se apresenta como fator constitutivo do próprio dinamismo. Portanto é o horizonte aquele que movimenta, que é o fundamento, a causa do dinamismo que possibilita o conhecimento. Aqui temos o que causa o movimento transcendente do espírito humano para além do objeto finito conhecido. É o horizonte que gera o dinamismo que movimenta o sujeito que conhece para além, para o Ser sem mais. Aqui temos igualmente uma experiência transcendental e primordial do que significa *causa e agir em geral*. As demais causalidades encontradas no mundo implicam necessariamente esta causalidade do espírito, mesmo quando procuramos negá-la. São, portanto, modos deficientes desta causalidade básica.

A partir daqui apresenta Rahner sua concepção sobre o *dever* como algo que implica sempre uma auto-superação, que vai além de uma mera redução. De fato, o dever significa sempre um transcender aquele mesmo que age produzido pelo próprio agente, a saber, uma auto-superação, sendo que o que ganha o agente com esta auto-superação é ontologicamente determinação de si mesmo. Tendo presente o que vimos anteriormente sobre causalidade podemos dizer que este autotranscender-se acontece porque o Ser absoluto (horizonte) é sua causa e sua razão mais primordial, atuando como um momento interior deste movimento, mas permanecendo simultaneamente livre e imune deste movimento, movendo-o sem ser movido. Porque causalidade finita acontece por força do ser absoluto podemos reconhecer no dever, a saber, numa auto-superação de si, uma causalidade sem mais. Daí poder um ser finito realizar mais do que ele próprio é.

Portanto a essência de cada ser finito não significa um limite, mas uma indicação do que pode ser ultrapassado, a saber, uma potência limitada da qual algo pode advir e que não foi ainda realizado. Igualmente assinala uma limitação do que pode ser auto-superado, pois um ser finito não pode ser causa de tudo. Deste modo se explica que o dever aconteça gradativamente, embora não possamos estabelecer a priori como serão as etapas do mesmo.

3) Aplicações desta elaboração filosófica

A evolução das espécies: do que vimos já podemos entender do ponto de vista filosófico a possibilidade do evolucionismo. Por um lado ele afirma a auto-superação do ser finito como determinação do próprio ser finito; por outro, reconhece no Ser absoluto o fator que desencadeia o movimento, de tal modo que aí aparece como causa do mesmo. O ser finito goza da prerrogativa de poder se auto-transcender e o Ser absoluto (Deus) não é imaginado como tendo de intervir pontualmente nas etapas decisivas do processo. Deste modo se escapa de uma concepção falsa que colocaria Deus ao lado de outras causas ou como um elo de uma cadeia de causalidades.

Podemos ainda melhor entender o *aparecimento do espírito* no processo evolutivo. Pois espírito e matéria enquanto criados pelo mesmo Deus, embora diversos entre si, denotam uma dependência mútua que manifesta esta raiz comum. Pois o espírito humano só consegue se realizar *como tal* na matéria, para a qual está voltado. Como pessoa material, corporal, ele consegue ser pessoa social e, assim, se relacionar com Deus. Também o que chamamos de matéria, natureza, o é tal a partir do espírito, que experimenta este “outro” diferente de si, e para o qual está voltado, o interpreta e o conhece como tal, a saber, como matéria ou natureza⁷. Deste modo matéria e espírito não são simplesmente grandezas sem relação alguma entre si. Pois a matéria vem a ser o “espírito congelado”⁸ cujo único sentido é possibilitar o advento do espírito. Portanto, tendo presente o dinamismo do Ser absoluto que leva a matéria a se auto-transcender, a entrar no processo do devir, então este processo se dará em direção ao espírito, já que o Ser absoluto é espírito. Deste modo não se exige uma intervenção nova de Deus no processo evolutivo por ocasião do surgimento do espírito.

A criação da alma: de fato, esta não pode ser criada pelos genitores como parte ou separação das suas próprias almas, nem como mero produto biológico do ser humano. Deste modo devemos reconhecer que é criada diretamente por Deus. Contudo, não podemos conceber a ação de Deus antropomorficamente, pois Deus é a causa primordial que sustenta toda a realidade, e não um mero demiurgo cuja ação se realiza no interior do

⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI*, Benzinger, Einsiedeln 1965, 185-214.

⁸ P. OVERHAGE- K. RAHNER, o. c. 78.

mundo. Assim sua ação não pode ser colocada ao lado das ações de outras causas intra-mundanas, exatamente porque Ele age por meio das causas segundas. Sempre que algum efeito é produzido devemos buscar alguma causa no interior do mundo criado como sua razão de ser. Numa palavra, Deus atua o mundo e não atua *no* mundo. Como conciliar esta exigência metafísica com a afirmação de que cada alma provém diretamente de Deus?

A fundamentação anteriormente apresentada para o *deum* consegue resolver este dilema aparente. Pois este representa um atuar do próprio agente dinamizado pelo Ser absoluto que o faz transcender a si próprio. Deste modo podemos tranquilamente afirmar ser os pais os que geram o ser humano todo, também sua alma. Mas são capacitados a esta auto-superação pela força de Deus, que lhes é interior sem, contudo, pertencer aos elementos constitutivos de sua essência. Portanto, afirmar a criação da alma diretamente por Deus, não nega que os pais geram todo um novo ser humano. Aliás, esta ação *sui-generis* de Deus acontece em qualquer causalidade criada, sendo que este caso da criação da alma se distingue pelo efeito distinto e único do que é gerado com relação aos outros efeitos, já que se trata da criação de uma realidade espiritual⁹.

Deste modo conclui Rahner que sua explicação respeita a transcendência de Deus e sua ação específica como “não-categorial”, pois não atua o que a criatura não atua, mas atua o agir (que sempre se auto-supera) das próprias criaturas. Assim a transcendentalidade do agir divino em relação ao mundo não consiste meramente num fundamento estático do mesmo, mas num fundamento de um mundo em transformação através de uma auto-superação. Esta acontece em algum momento da história, sem implicar que a ação específica de Deus seja limitada a este momento dando a impressão de uma intervenção maravilhosa por parte de Deus.

II. A ação de Deus no ser humano

1) *Uma concepção que brota da espiritualidade inaciana*

A experiência feita pelo jovem Karl Rahner em seus primeiros anos na Companhia de Jesus, através dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de

⁹ *Ibidem*, 82s.

Loyola, será um fator determinante e decisivo em toda a sua teologia¹⁰, fato este manifestado mais tarde pelo próprio teólogo¹¹. Esta experiência pressupõe uma ação salvífica imediata da parte de Deus, ação pessoal e única na vida do indivíduo. Porém os estudos filosóficos de Rahner, ao salvaguardar a transcendência divina e vetar uma ação categorial no mundo à semelhança das causas criadas, criavam uma séria dificuldade à experiência do jovem religioso que lhe exigirá muita reflexão nos anos posteriores. Hoje se reconhece que a experiência inaciana de Deus e o binômio transcendental-categorial são as colunas mestras do pensamento rahneriano, mas também que elas geram profunda tensão.

Os primeiros escritos de Rahner manifestam claramente seu interesse por esclarecer mais a experiência inaciana de Deus¹². Num texto em que procura confrontar as afirmações de Santo Inácio, sobretudo as que dizem respeito à consolação sem causa precedente¹³, com suas convicções filosóficas em vista de uma compreensão mais profunda, Rahner elabora uma reflexão à qual será fiel por toda sua vida¹⁴. A ação de Deus no indivíduo, única, pessoal, histórica, indica outra fonte de conhecimento da vontade e do agir divino, que não se explica nos quadros tradicionais da fé cristã, embora sem contradizê-los. Trata-se de um problema básico de epistemologia teológica. Aliás, dentro da mesma problemática Rahner inclui a revelação livre de Deus na história bem como suas diversas manifestações no interior da Igreja¹⁵.

Como conhecer uma ação salvífica de Deus numa pessoa, ação esta que não pode ser simplesmente deduzida de princípios gerais, mas que constitui uma real interpelação divina à liberdade humana? Ou como explicar uma ação direta de Deus no ser humano? Para Rahner o texto de Santo Inácio na simplicidade de suas palavras oferece a solução. “Somente Deus

¹⁰ K. LEHMANN, “Karl Rahner”, *Lexikon für Theologie und Kirche* VIII, Herder, Freiburg 2006, 805-808; N. SCHWERTFEGGER, *Gnade und Welt*, Herder, Freiburg 1982, 51; H. VORGRIMMER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 22-26.

¹¹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* XV, 374-378.

¹² M. FRANÇA MIRANDA, *A Igreja numa sociedade fragmentada*, Loyola, S. Paulo 2006, 213-216.

¹³ INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, Loyola, S. Paulo 2000, n. 330.

¹⁴ K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg 1958, 74-148.

¹⁵ *Ibidem*, 81.

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 de atos de entendimento e vontade da pessoa”¹⁶.

Rahner considera esta regra *central* na caracterização de uma ação imediata divina no ser humano. Quando Inácio fala da ausência de causa precedente quer realçar que Deus se comunica ao ser humano *sem mediação de qualquer objeto*. Esta interpretação não deixa vazia, inconsciente ou inócua a experiência, pois Rahner aponta o seu lado positivo : “atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade”. Não há um objeto intermediário, pois é o próprio Deus que se comunica, atraindo para si o ser humano¹⁷. Esta afirmação irá exigir uma fundamentação mais profunda por parte do nosso teólogo. Vejamos.

Ao conhecer um objeto finito, o dinamismo do espírito humano o faz ultrapassar este objeto em direção a um horizonte infinito, o qual não pode ser ultrapassado e assim reduzido a outro objeto do conhecimento humano. Este horizonte não é conhecido em si, mas o sujeito tem dele certa *consciência* no próprio ato de conhecer um objeto finito. O mesmo poderia ser dito de cada ato humano de liberdade. O dinamismo da vontade a leva a ultrapassar o objeto finito querido em direção a um horizonte infinito de bem, inalcançável e, portanto, jamais objetivável. Desse modo, embora sem objeto, essa experiência não está desprovida de *conteúdo*. Este horizonte da transcendência humana, que atrai tanto a inteligência como a liberdade da pessoa, é o que vem descrito por Santo Inácio como “atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade”.

A atração da parte de Deus, embora não mediada por objeto algum, apresenta uma *evidência própria*, fundamentada no próprio dinamismo divino e que não pode ser deduzida ou remetida a outra fundamentação que a explique. Nada há mais evidente do que o horizonte da transcendência, presente e atuante em cada ato de conhecer e de querer. Daí a evidência ser intrínseca à própria consolação¹⁸, pois esta última consiste na própria

¹⁶ INÁCIO DE LOYOLA, O. C., n. 330.

¹⁷ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 117-119.

¹⁸ *Ibidem*, 130.

experiência da transcendência do espírito humano, de seu dinamismo para o horizonte inalcançável, que chamamos posteriormente de Deus.

Por outro lado, Rahner afirma que este horizonte não conhecido em si mesmo, caso contrário cairíamos no ontologismo ou estaríamos já na visão beatífica, é de certa forma *tematizado* sem se tornar “objetivado”. Como será isso possível? Rahner observa que o sujeito que experimenta a ação imediata de Deus está em sintonia com o dinamismo divino através de sua liberdade, de seu compromisso. Pois não estamos lidando com um sujeito neutro que esteja apenas observando sua transcendência de fora. Deste modo, na consolação sem causa precedente há uma forte vivência, caracterizada como tematização do horizonte (“*thematisch erlebt*”), que não deve ser confundida com a tematização que implica *tornar objeto* o que conhecemos e queremos¹⁹. Observemos ainda que Rahner afirma que, no centro da pessoa, sujeito desta experiência, estão ainda numa unidade as diversas faculdades humanas, as quais são todas elas afetadas pela atração divina.

A partir de sua antropologia Rahner explica também a segunda modalidade oferecida por Santo Inácio para se encontrar a vontade de Deus, a saber, “pela experiência de consolações e desolações²⁰. Neste caso o objeto da eleição é confrontado com o dinamismo do horizonte da transcendência, com o qual deve sintonizar ou intensificar, ou, ao contrário, enfraquecer e obscurecer. Acolher este dinamismo divino constitui a atitude básica do ser humano e é neste campo que entra o objeto da eleição. A percepção subjetiva da harmonia ou desarmonia é delicada e difícil, requerendo tempo para mostrar sua verdade e sua evidência, diversamente do que acontecia com a modalidade anterior, na qual dúvida alguma era possível²¹.

Conceber Deus como realidade transcendente, como fundamento absoluto de todo ser e de todo agir provoca uma crise na representação tradicional de Deus, que via Deus como uma causa entre outras neste mundo ou como um interlocutor diante de nós. Este fato levará Rahner a afirmar que Deus se encontra na transcendência humana, nos abismos da própria existência, voltada para o mistério e tornada consciente em momentos qualificados da vida humana²². Pois o dinamismo que habita o espírito huma-

¹⁹ *Ibidem*, 130.

²⁰ INÁCIO DE LOYOLA, O. C., n. 176.

²¹ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 138s.

²² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, Benzinger, Einsiedeln 1970, 172-174.

no em direção ao horizonte infinito e que nos permite conhecer e querer, nos permite também experimentar como mistério inalcançável, presente e ausente, próximo e distante, a realidade a que chamamos Deus. Portanto, experimentamo-la não só como condição de possibilidade do conhecimento e da vontade numa perspectiva meramente filosófica, mas ainda como um Transcendente que já agora se autocomunica ao ser humano no Espírito Santo até chegar à doação de si próprio na visão beatífica. Captamos *existencialmente* essa transcendência humana elevada que a filosofia afirma ser possível e a teologia assevera ser real quando, sem reservas e sem condições, nos entregamos confiantes a este dinamismo do espírito voltado para a imediatidade de Deus. Esta experiência da transcendência elevada é também experiência do Espírito²³.

Rahner acentua muito que tal experiência acontece sempre, embora de modo anônimo e imperceptível, como a luz do sol que nos possibilita ver, pois estamos em geral com nossa atenção voltada para outras atividades. Ela não deve ser confundida com sua tematização, pois permite várias interpretações, mesmo de cunho não-religioso. Ele reconhece, contudo, que a interpretação religiosa tem sua importância por tornar a experiência mais clara e reflexa²⁴. Com isto, afirma a possibilidade de uma mística cristã também fora do cristianismo²⁵. Onde se realiza, de modo incondicionado, responsabilidade, fidelidade, amor, etc., aí acontece uma experiência de Deus.

Entretanto não podemos deixar de observar que, embora partindo de uma experiência específica, a experiência descrita nos *Exercícios Espirituais*, Rahner amplifica a compreensão e o alcance desta última, graças aos recursos de sua filosofia e às opções de sua teologia (crisocentrismo da criação, existencial sobrenatural, consciência da graça, vontade salvífica universal). Daí uma dificuldade que pode lhe ser atribuída: a ausência aparente da mediação cristológica na experiência da ação salvífica de Deus. Naturalmente esta ação não se limita ao âmbito do cristianismo, embora toda ação salvífica autêntica não possa prescindir de Jesus Cristo, independentemente se dele as pessoas tenham conhecimento ou não. Esta resposta teologicamente correta e hoje universalmente aceita, não satisfaz à

²³ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XIII*, Benzinger, Einsiedeln 1978, 228.

²⁴ *Ibíd.*, 247s.

²⁵ *Ibíd.*, 218.

dificuldade mencionada. O transcendental salvífico parece não dar espaço ao histórico salvífico.

Rahner percebeu esta questão e procurou respondê-la remetendo à experiência vivida por Jesus Cristo em sua morte. A aceitação autêntica da transcendência elevada implica necessariamente um abandono confiante ao Mistério que constitui seu horizonte inalcançável. Momentos fortes de tal experiência são aqueles em que qualquer realidade criada, qualquer situação histórica, qualquer vivência existencial nos fazem experimentar nosso limite, nossa fragilidade e nossa impotência, lançando-nos mais além ao Mistério de Deus. O ponto alto desta experiência se dá no momento da morte, quando não temos mais onde agarrar, nem alguém para nos socorrer, quando então nos entregamos confiantemente ao Mistério último como Mistério de amor e de misericórdia²⁶.

O nosso teólogo sempre se manteve fiel à sua experiência da juventude e à convicção de Santo Inácio sobre a ação direta de Deus com sua criatura. Mas ele mesmo confessava que aqui lidava com uma realidade que nada tinha de evidente e que não se explicava apenas pela razão teórica, reconhecendo na contribuição inaciana algo novo e original na história do cristianismo²⁷. Antecipando-nos a uma avaliação a ser apresentada mais adiante, já podemos afirmar termos aqui um dos problemas maiores do sistema rahneriano e que, afinal, talvez seja simplesmente o *problema central* do próprio cristianismo. Como se realiza a relação entre Deus e a história, entre o Transcendente e o categorial, entre o infinito e o finito, entre o Mistério e o sinal? A ação transcendental de Deus no ser humano, por este último, de algum modo, experimentada, recebeu esta interpretação teológica de Karl Rahner. Entretanto, ela parece valorizar mais o transcendental e menos o histórico, constituindo-se assim como mais um exemplo desta questão teológica mais abrangente, porém determinante no pensamento rahneriano.

2) A aplicação desta concepção a outras verdades da fé cristã

Como vimos, para Karl Rahner o acesso do ser humano a Deus não mais se dá através da natureza, mas sim através da própria transcendência hu-

²⁶ *Ibidem*, 245-247.

²⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XII*, Benzinger, Einsiedeln 1975, 177-180.

mana. Também aqui se situará necessariamente a ação de Deus na pessoa. Desta ação terá a pessoa certa consciência, mas não um conhecimento objetivo. Ela será também percebida como uma força atrativa agindo em sua liberdade. Esta concepção da ação de Deus no ser humano será então utilizada por nosso teólogo para elucidar, enquanto possível, as diversas realidades da fé cristã que pressupõem uma intervenção de Deus na história. Naturalmente estas aplicações só foram possíveis pela contribuição de outros elementos da teologia rahneriana, de modo especial pela concepção unitária de natureza e graça, pela estreita vinculação entre antropologia e cristologia, pela sua pneumatologia. Deste modo estas aplicações demonstram uma grande unidade de fundo e uma forte coerência lógica desde que aceitemos os seus pressupostos. Mas também apresentam unilateralidades e deficiências como veremos mais adiante.

Começemos pela *revelação cristã* vista como realidade problemática para Rahner. Embora tenha acontecido no interior da história, ela desvela o Deus criador de *toda* a realidade e seu desígnio de salvar *toda* a humanidade. Portanto, deve ter não só um alcance universal, mas, de certo modo, ser acessível a todo e qualquer ser humano. Tanto a ótica positivista e historicista como a perspectiva relativista e modernista deve ser ultrapassada²⁸. Como conciliar uma realidade que seja universal, porém que é histórica, que seja de origem divina, mas que se encontra no coração da humanidade, que seja acessível a todos, contudo só plenamente revelada em Jesus Cristo?

Rahner parte de sua convicção de juventude: o ser humano experimenta, em sua transcendência elevada pela graça, Deus se autocomunicando como mistério tornado próximo. Contudo, como a transcendência humana se realiza sempre na história e é por esta mediatizada, a entrega de Deus ao ser humano apresenta uma história, a saber, a história de sua revelação. Somente no voltar-se para o categorial, no conhecer e no querer o finito no interior de sua história, pode o espírito humano ter consciência do horizonte para onde se dirigem seus atos. Portanto, é no interior da história que se dá a tematização desta experiência transcendental. Naturalmente esta tematização deve ser correta para que possamos falar de uma revelação de Deus. Nós cristãos confessamos que esta tematização aconteceu na

²⁸ K. RAHNER- J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1965, 12.

história salvífica do povo de Israel e que teve seu ponto culminante na pessoa de Jesus Cristo. Deste modo, Rahner distingue uma história salvífica universal (transcendental) e outra categorial (particular), que se implicam mutuamente, pois jamais uma se realiza sem a outra. A transcendental, já que sempre mediatizada pela história, jamais será muda. A histórica (categorial) só será de fato revelação de Deus enquanto a fé interpretar os feitos de Deus na história, fé esta chamada à existência pela ação de Deus na transcendência elevada.

A universalidade da revelação (ação) transcendental de Deus leva Rahner a afirmar que ela pode acontecer também no anonimato ou mesmo ser deturpada pelo erro e pelo pecado. Com isto se abre outra perspectiva com relação às religiões não cristãs e mesmo com relação ao agnosticismo e ao ateísmo. Rahner saberá desenvolvê-la coerentemente²⁹. Pois embora acessível a todo ser humano que a aceita quando acolhe sua própria transcendência elevada voltada para o Mistério, a fé cristã tem em Jesus Cristo o critério último de suas mediações históricas, critério este ausente em outras religiões.

Observemos ainda que a transcendência elevada possibilita tanto a fé como a acolhida livre da revelação de Deus³⁰. Portanto, a fonte da fé e da revelação está na experiência de Deus próximo dada na transcendência humana elevada. Sem ela não haveria fé e nem as verdades reveladas seriam captadas como tais. A fé explícita está voltada para a mediação categorial do Mistério Santo, presente e atuante na transcendência humana elevada. Ela se constitui realmente como fé autêntica quando se deixa captar pelo Mistério próximo, entendendo a mediação, de fato, como mediação.

Rahner explica o fenômeno do *profetismo* também a partir da experiência de Deus tal como ele a entende. Naturalmente concebe o profeta não no sentido secundário e limitado de alguém que prediz o futuro, mas como aquele que, baseado na Palavra de Deus, critica situações sociais e religiosas, interpreta eventos históricos desvelando sua verdade e seu potencial³¹. Seja a percepção da vocação profética, seja a revelação feita ao profeta, seja ainda a certeza interior do profeta de dever proclamar a verdade revelada, têm sua fonte última na autocomunicação de Deus na transcendência do

²⁹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VIII*, Benzinger, Einsiedeln 1967, 187-212.

³⁰ K. RAHNER- J. RATZINGER, o. c., 14-20.

³¹ K. RAHNER, "Prophetismus", *Sacramentum Mundi III*, Herder, Freiburg, 1969, 1316.

ser humano. Neste sentido nosso autor não vê grande diferença entre experiência mística e experiência profética.

Igualmente considera esta experiência fontal como um dos elementos fundamentais da dinâmica do *desenvolvimento do dogma*, pois o ato de fé é não só possibilitado pela transcendência elevada pela graça, mas tende para a autocomunicação divina nela presente. Qualquer expressão dessa realidade no interior da história é limitada, fragmentada, podendo ser aperfeiçoada e completada, pois jamais será capaz de tematizar o amor infinito para o qual tende. Já que dele temos consciência, podemos caracterizá-lo como a “luz da fé”, o horizonte em cujo interior acolhemos as verdades reveladas, e que desencadeia as virtualidades da tematização realizada, pois faz tender o ato de fé para a totalidade jamais alcançada da autocomunicação divina³².

Uma outra aplicação é de cunho ético. Baseado no caráter original e único de cada pessoa humana, Rahner pleiteia uma *ética existencial* que não seja mera aplicação de normas gerais, mas que signifique um “imperativo” de Deus para o indivíduo, ou para determinado grupo social, ou mesmo para a Igreja em determinada época ou contexto³³. Há também uma vontade de Deus dirigida somente ao indivíduo, que é realmente importante do ponto de vista salvífico³⁴. Ela não pode ser tematizada num enunciado geral, como também a ela não se chega pela reflexão, como se dá com as normas válidas para todos, já que ela resulta da ação do Espírito, que se situa além do legal e do normativo. Esta ação de Deus faz o espírito humano sintonizar com o Espírito de Deus atuante em sua transcendência elevada, fazendo-o experimentar seus sussurros e sua unção. E Rahner, mais uma vez, remete o leitor à doutrina da eleição apresentada nos *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*³⁵.

Também a experiência não temática de Deus presente na transcendência humana, que torna possível o conhecer e o agir livre do ser humano, constitui a realidade mais profunda de qualquer *conhecimento de Deus*, de qualquer discurso sobre Deus. Só quando remete a este Mistério Santo deixa o conceito de Deus de ser um ídolo. Ao se entregar a este Mistério

³² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IV*, Benzinger, Einsiedeln 1962, 22-25; 36-38.

³³ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 14-37.

³⁴ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI*, 525.

³⁵ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie II*, Benzinger, Einsiedeln 1962, 241-243.

inatingível e inexprimível, o ser humano percebe que não é ele quem fala, porque Deus já falou antes, entregando-se a si próprio e atraindo-o para si. A fala sobre Deus começa no próprio Deus e é, em última instância, uma fala sobre o ser humano enquanto remetido a este infinito amor. Portanto, o discurso autêntico sobre Deus constitui, no fundo, um convite ao silêncio, à adoração e à entrega ao Mistério³⁶.

A complexa situação da atual cultura secularizada, caracterizada pelo pluralismo de perspectivas e de leituras da realidade, bem como pela inédita quantidade de questões postas à inteligência humana, dificulta sobremaneira o *acesso à fé cristã*. De fato, esta resulta de uma decisão livre ao acolher o gesto salvífico de Deus, mas toda decisão repousa também nas razões oferecidas pela inteligência, que se revelam hoje, devido ao atual contexto sociocultural, insuficientes para dar credibilidade ao ato de fé. Consequentemente, a decisão cristã se apoiará não na razão teórica, mas na razão prática. Como explicar então a luz do Espírito Santo que nos faz saltar o fosso entre as razões e os motivos inadequados e relativos, de um lado, e a decisão absoluta da fé, de outro?

Mais uma vez Rahner se volta para o ensinamento de seu mestre Inácio de Loyola, pois em situação semelhante se encontra o exercitante que deve acolher a eleição feita por Deus para ele. Aqui a decisão concreta deve ser confrontada com a transcendência elevada, para ver se sintoniza ou não com ela. O mesmo procedimento deve ser efetuado também no âmbito da *teologia fundamental*. Neste caso o objeto da decisão vem a ser as verdades da fé cristã, que, confrontadas com a experiência feita na transcendência elevada, levam o ser humano a aderir à fé. Uma dimensão teológica da espiritualidade inaciana, não devidamente aproveitada pela tradição jesuítica, como observou o próprio Rahner³⁷.

Esta mesma ação de Deus na transcendência humana proporcionará a Rahner dar uma explicação sobre *a salvação dos não cristãos* e dos que desconhecem a revelação de Jesus Cristo. Partindo da vontade salvífica universal, Rahner argumenta que a graça de Deus deve ser acessível a todos os seres humanos. Daí conclui que todos a experimentam, embora não explicitamente como tal, na transcendência elevada. A oferta salvífica que é

³⁶ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie VIII*, 174s.

³⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XII*, 198-211.

a própria autocomunicação divina a sua criatura será acolhida quando esta última acolher o dinamismo do Espírito Santo em seus atos concretos. Tais opções históricas não precisam ser apenas de cunho religioso. Acolhendo o dinamismo de seu espírito através de ações sintonizadas com o Mistério Santo que o desencadeia, o ser humano acolhe o que constitui a verdade da revelação cristã, realiza o que a tradição chamava de “fides implícita” e responde à oferta salvífica de Deus.

Desse modo, Rahner distingue o que constitui o cerne do cristianismo daquilo que representa sua objetivação histórica, seu sinal sacramental, sua manifestação social. A fé cristã explícita é importante, porque é só na opção categorial, como vimos anteriormente, que a transcendência elevada é acolhida. É importante também porque o institucional atua como instrumento para a resposta salvífica do homem a Deus. É assim que Rahner pôde reconhecer a legitimidade das outras religiões como instituições, embora não gozando de autonomia salvífica. Afirmar corajosa em seu tempo, embora o erro e o pecado também se encontrem em suas tradições juntamente com elementos de graça e de verdade³⁸.

Esta mesma ação de Deus na transcendência humana elevada oferece o fundamento para a *teologia ecumênica* deste teólogo. Acolher o Mistério que nos envolve, inexprimível e não manipulável, confiar que Ele nos aceita e nos perdoa, investir a própria vida em Jesus Cristo como nossa salvação, como o sentido último de nossa existência, no qual a última e definitiva Palavra de Deus foi pronunciada, estar unido a Ele de modo visível pelo batismo, assim descreve Rahner a realidade central da fé, a qual une todos os cristãos³⁹. A união das Igrejas se fundamenta na união, já real, na mesma graça de Deus⁴⁰. Com isso distingue a realidade da autocomunicação divina de sua interpretação, que pode diferir segundo as Igrejas. E reafirma: o que une os cristãos é mais importante do que o que os divide.

Este *insight* básico de Karl Rahner também será decisivo em sua *ecclesiology*. A Igreja representa a presença visível e histórica da autocomunicação de Deus à humanidade. Presença da verdade e do amor de Deus. Porém ela não se reduz a uma instituição que nos fala de Deus, mas consti-

³⁸ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie X*, Benzinger, Einsiedeln 1972, 531-546.

³⁹ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XVI*, Benzinger, Einsiedeln 1984, 116s.

⁴⁰ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, 78.

tui uma realidade salvífica, na qual ser e agir já se encontram unidos. Pois a comunidade dos fiéis atesta a presença vitoriosa da graça. Para ser meio de salvação, a Igreja primeiramente é fruto salvífico, pois deve proclamar e testemunhar, por palavras e ações, o que ela própria é e vive. Aqui está o seu sentido último, sacramento de salvação para a humanidade, e daqui ganham significado todas as complexas e numerosas instituições nela presentes e atuantes⁴¹.

Também o tema do *conhecimento* e da *autoconsciência de Jesus Cristo* oferece a Rahner a oportunidade de refletir a questão posta pelos exegetas a partir de seus pressupostos próprios. A consciência humana de Jesus estava diretamente voltada para Deus, como a de todo ser humano. Mas nele esta consciência básica (não temática) estava voltada para o Filho eterno do Pai, que assumiu sua humanidade. Sendo, por outro lado, uma experiência de cunho transcendental, vai se objetivar e se tornar conhecimento cada vez mais reflexo na própria história de Jesus, pois é no histórico que a filiação divina, real e sempre presente na consciência humana de Jesus, se explicita e se tematiza⁴².

Não é de admirar que Rahner veja como meta principal da *atividade pastoral* da Igreja levar as pessoas a uma experiência de Deus, a um encontro pessoal com Jesus Cristo. A “mediação salvífica”, isto é, a Igreja com tudo o que a constitui, deve estar toda ela a serviço do “processo salvífico”⁴³. Daí pleitear Rahner a necessidade de uma *pastoral mistagógica*, sobretudo em nosso tempo, numa sociedade secularizada, com crise de referências éticas, com uma linguagem eclesial não entendida e ainda menos seguida por nossos contemporâneos. Rahner enfatiza a atualidade da mística inaciana, observando que aquele que proclama a Palavra deve tê-la primeiramente vivido como Palavra realmente salvífica. Caso contrário, será apenas mais um discurso na sociedade pluralista, já inflacionada por tantos discursos. Assim o cristão de hoje deve ser um místico para continuar cristão, isto é, deve experimentar pessoalmente que a doutrina apenas ilumina uma realidade presente nele, a qual traz sentido e felicidade para sua vida⁴⁴.

⁴¹ F. X. ARNOLD, et al, *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Herder, Freiburg 1964, 121-131.

⁴² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie V*, Benzinger, Einsiedeln 1962, 238-241.

⁴³ F. X. ARNOLD, *Handbuch der Pastoraltheologie II/1*, Herder, Freiburg 1966, 56-58.

⁴⁴ *Ibidem*, 269-271.

III. Avaliação final

1) *A ação de Deus na natureza*

A elaboração proposta por Karl Rahner neste particular procura evitar os impasses do assim chamado “modelo intervencionista”. Este é a representação aceita pela maioria dos cristãos e expressa sem mais na Bíblia. Embora os biblistas procurem distinguir o sentido dos relatos da ação de Deus nela apresentados de suas expressões, a questão permanece. Pois neste caso Deus aparece como uma simples causa que altera a sequência das causas criadas, colocando-se assim no mesmo nível que elas. Naturalmente esta crítica tem por pressuposto uma concepção da natureza marcada pelo determinismo, de modo que sua argumentação também se presta a ulteriores questionamentos⁴⁵.

De qualquer modo Rahner acolhe a afirmação de Santo Tomás de Aquino de que Deus age através das causas segundas. Observa, entretanto, que esta sentença deve ser entendida diversamente, pois nem todos os seres são dotados de espírito. A reflexão sobre o espírito humano foi fundamental para a base filosófica deste teólogo: o que é ser, o que significa causa, como se dá a causalidade, etc. Daí a imediatidade, a mediatidade, a presença e a ausência de Deus ganhar características diversas na natureza e no ser humano, fato este que nos levou a tratar do tema em duas etapas.

Como fundamento de toda a realidade criada, Deus não pode ser encontrado no mundo ao lado das outras realidades, pois toda a realidade é manifestação de Deus. Seu agir, portanto, não pode se situar no mesmo nível das demais causas. Assim afirma nosso teólogo que *Deus atua o mundo e não atua no mundo*. O fundamento de tudo não pode estar limitado a um momento da realidade. E se insistirmos em querer detectar sua ação em nosso mundo espaço-temporal não podemos omitir sua ação transcendental como causa primeira, de tal modo que onde apontamos uma ação concreta de Deus esta aparece como momento e modalidade desta mesma ação transcendental.

Portanto, uma *intervenção de Deus* na natureza acontece devido à

⁴⁵ A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder, Freiburg 2006, 321-333.

abertura fundamental da matéria e do sistema biológico para o espírito, tal como vimos anteriormente. Deste modo quando apontamos uma tal intervenção concretamente, não o fazemos porque no emaranhado das causas finitas este fenômeno aparece como ainda não esclarecido, ou como situando-se fora da conexão funcional da realidade criada. Pelo contrário, é exatamente aí que esta intervenção está situada, mas ela só é considerada como tal no interior da experiência transcendental do horizonte, que chamamos Deus, e que nos forneceu o conceito de causa (intervenção) e que nos aparece como o fundamento do que existe, do que se transforma, do que acontece. E Rahner ainda apresenta explicitamente a dificuldade: mas assim tudo pode ser considerado como intervenção de Deus! E responde laconicamente: e por que não?

Esta concepção pode receber críticas e ser reduzida à posição *deísta*. Deus cria o mundo e deixa que este se desenvolva segundo as leis da natureza⁴⁶. Mas esta crítica não levou em conta a metafísica do espírito humano pressuposta na argumentação rahneriana. De fato, a confrontação com a experiência mais primordial feita na transcendência humana implica já, mesmo que não explicitamente refletida por Rahner, o que hoje chamamos de interpretação. O deísmo já é uma interpretação da questão que nos ocupa, como o é igualmente a elaboração de Rahner. Porém Rahner irá desenvolver mais este importante elemento da questão quando tratar da ação de Deus no ser humano.

2) A ação de Deus no ser humano

Sintetizando o que já vimos podemos dizer que a nossa questão trata da intervenção do Transcendente no histórico, da manifestação do Horizonte no categorial, da ação de Deus na pessoa. Inácio de Loyola responderia: ela é possível porque eu a experimentei pessoalmente. Rahner vê esta ação de Deus na explicação de Inácio sobre o primeiro e segundo modo de eleição. E procura esclarecê-la a partir de sua antropologia. Posteriormente sua intuição é estendida ao que chama *experiência de Deus*, mais precisamente experiência de estar remetido ao horizonte elevado da transcendência, onde Deus se comunica a si próprio como mistério.

⁴⁶ *Ibidem* 317-320.

Ao fazer uso desta experiência, inaciana e pessoal, para outros temas de sua teologia, Rahner se expressa de tal modo que acaba provocando ulteriores questionamentos. Pois acentua de tal modo a característica de mistério, própria do horizonte, mesmo próximo, que não se deixa alcançar ou captar, de tal modo que pode haver um remeter-se básico a este, sem que haja objetivações categoriais *deste* remeter-se, ou dele existam expressões falsas ou insuficientes⁴⁷, ou até não religiosas. A experiência de fundo *seria* a mesma e sua compreensão utilizaria a linguagem disponível do contexto cultural, que não *teria* assim sua origem na própria experiência⁴⁸. Daí poderem acontecer experiências autênticas do Espírito Santo em nosso dia a dia, que não são temáticas, mas despercebidas e anônimas em meio a nossas ocupações diárias⁴⁹. Desse modo, tais experiências acontecem onde se encontram realizações incondicionadas de responsabilidade, de fidelidade, de amor, etc.⁵⁰.

A impressão que nos transmitem tais afirmações parece indicar que a transcendência elevada pode se objetivar categorialmente com *quaisquer* expressões, ou seja, no fundo é *muda e totalmente silenciosa*. E como Rahner pode afirmar que a história da salvação particular, presente em Israel e no cristianismo, vem a ser a tematização desta autocomunicação divina dada na transcendência elevada, alcançando assim todos os seres humanos? Poderíamos responder que nosso teólogo reflete sempre como homem de fé, incluindo o horizonte hermenêutico aberto pela pessoa de Jesus Cristo. Mas a questão permanece: como a verdade teológica que afirma uma transcendência elevada é percebida de algum modo pelo ser humano? Não basta afirmar, como o fez Rahner, que a graça tem um momento histórico-salvífico, é graça do Verbo Encarnado, é graça da Igreja⁵¹. Volta sempre a questão: como a graça atua de modo que seja captada como tal pela pessoa?

Rahner concede que toda experiência ainda não tematizada tem alguma racionalidade em si mesma⁵². Com isto desaparece a impressão de uma transcendência que de tão universal nada comunicaria de específico.

⁴⁷ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, 163.

⁴⁸ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XIII*, 211s.

⁴⁹ *Ibídem*, 237.

⁵⁰ *Ibídem*, 247.

⁵¹ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 69.

⁵² K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, 163.

Essa afirmação ganha sentido quando consideramos que, para Rahner, a experiência da transcendência é a do espírito humano, isto é, acontece no mais íntimo da pessoa, onde inteligência e vontade ainda constituem uma *unidade primeira*, já que é a mesma pessoa que conhece e ama, e já que onde está uma destas faculdades está também a outra⁵³. Assim explica ele o “conhecimento por conaturalidade”, já afirmado por Santo Tomás de Aquino⁵⁴.

Naturalmente, a realidade já presente na transcendência elevada, quando corretamente tematizada, torna a experiência mais radical, transparente e conscientemente assumida pela liberdade. Não tendo chegado a tal, para os que não conhecem a fé cristã, ela deixa *sinais* de sua presença atuante, que Rahner descreve em termos de esperança, de superação dos limites, de aceitação do Mistério Santo, de fé confiante, de responsabilidade, de consolação, de alegria, em situações em que tais sentimentos não se explicam⁵⁵. Também certas experiências existenciais nos fazem tomar uma consciência mais clara deste Mistério silencioso e sem rosto que nos envolve. Por si mesmo elas nos remetem a Ele⁵⁶.

Portanto, a compreensão correta do pensamento rahneriano desautoriza leituras simplificadas de sua teologia, que supõem uma experiência completamente *muda*, à qual se seguiria uma *posterior* interpretação, o que problematizaria a base antropológica de Rahner⁵⁷. A experiência é fruto da ação de Deus, portanto deve ser determinada por Deus, no mais íntimo da pessoa humana, na unidade e diferença de inteligência e liberdade, embora venha sempre expressa em linguagem humana. Nem mesmo é mero produto da interpretação humana, já que há nela uma *luminosidade determinante* na interpretação correta e que só pode ser devidamente alcançada na própria interpretação como fator interno da mesma⁵⁸. Só assim podemos afirmar o pressuposto fundamental de toda a Bíblia, a saber, é

⁵³ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IV*, 59s.

⁵⁴ K. RAHNER, *Das Dynamische*, 140.

⁵⁵ K. RAHNER, *Schriften zur Theologie XIII*, 239-243.

⁵⁶ *Ibidem*, 238.

⁵⁷ G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, 30-45; D. EDWARDS, *Experiência humana de Deus*, Loyola, S. Paulo 1995, 15-29.

⁵⁸ D. SIMON, “Rahner und Ricoeur on Religious Experience and Language”, *Église et Théologie* 28 (1997) 77-99.

Deus quem age na história, é Deus quem se revela, é Deus quem origina a experiência salvífica. A leitura fenomenológica de E. Schillebeeckx⁵⁹ não se sustenta sem a abordagem metafísica de K. Rahner⁶⁰.

Tudo o que diz respeito a Deus está envolto em mistério, sendo que seu agir é idêntico a seu ser. Querer lançar um pouco de luz na ação de Deus no mundo e no ser humano exige, portanto, partir da própria natureza criada e da pessoa humana para poder distinguir nesta ação universal ações particulares que possam ser captadas em nossa realidade. Foi isso que tentou Rahner, fiel a sua intuição de que toda teologia traz em seu seio uma antropologia. Sua elaboração permanece ainda sujeita a questionamentos como toda produção humana. Muitos acham que nela o transcendental predomina diante do categorial-histórico com conseqüências sérias para a realidade institucional do cristianismo.

Mas devemos reconhecer que Rahner soube pensar com honestidade e coragem um tema que constitui, talvez, a questão mais difícil de todo o pensar teológico. Se a Bíblia nos atesta, de ponta a ponta, que Deus intervéem na história em favor de seu povo em vista de salvar a humanidade, como acontece esta intervenção? Aqui temos o problema central da revelação, do profetismo, da inspiração, da formação do cânon, da tradição da fé, do desenvolvimento do dogma, da salvação dos não cristãos, da consciência messiânica de Cristo, dos sussurros do Espírito Santo, do carisma na Igreja, do ato de fé, da gênese da comunidade eclesial, do sentido da fé (*sensus fidei*), para só citar alguns.

Mais uma vez a expressão descontraída da experiência cristã dos santos precedeu a reflexão crítica da teologia. A experiência de um soldado, convalescendo-se de uma ferida na perna, resultou numa afirmação concisa e inocente; “deixar agir diretamente o Criador com a criatura⁶¹. O jovem Karl Rahner fez a mesma experiência, mas não se contentou em reafirmá-la. Quis saber como isto pôde acontecer. E resultou numa das mais profundas sistematizações da fé cristã, labor de toda a sua vida.

⁵⁹ E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Cerf, Paris 1992, 77.

⁶⁰ L. DUPRÉ, *Religious Mystery and Rational Reflection*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 116s.

⁶¹ INÁCIO DE LOYOLA, O. C., n 15.

Bibliografia

- ARNOLD, F. X., *Handbuch der Pastoraltheologie II/1*, Herder, Freiburg 1966.
- ARNOLD, F. X., et al, *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Herder, Freiburg 1964.
- DUPRÉ, L., *Religious Mystery and Rational Reflection*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- EDWARDS, D., *Experiência humana de Deus*, Loyola, S. Paulo 1995.
- FRANÇA MIRANDA, M., *A Igreja numa sociedade fragmentada*, Loyola, S. Paulo 2006.
- INÁCIO DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, Loyola, S. Paulo 2000.
- KREINER, A., *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Herder, Freiburg 2006.
- LEHMANN, K., “Karl Rahner”, *Lexikon für Theologie und Kirche³ VIII*, Herder, Freiburg 2006.
- LINDBECK, G., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984.
- OVERHAGE, P.- RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg 1961.
- RAHNER, K., *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg 1958.
- _____, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Herder, München 1957.
- _____, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg 1977.
- _____, “Prophetismus”, *Sacramentum Mundi III*, Herder, Freiburg, 1969.
- _____, *Schriften zur Theologie II*, Benzinger, Einsiedeln 1962.
- _____, *Schriften zur Theologie IV*, Benzinger, Einsiedeln 1962.
- _____, *Schriften zur Theologie V*, Benzinger, Einsiedeln 1962.
- _____, *Schriften zur Theologie VI*, Benzinger, Einsiedeln 1965.
- _____, *Schriften zur Theologie VIII*, Benzinger, Einsiedeln 1967.
- _____, *Schriften zur Theologie IX*, Benzinger, Einsiedeln 1970.
- _____, *Schriften zur Theologie X*, Benzinger, Einsiedeln 1972.
- _____, *Schriften zur Theologie XII*, Benzinger, Einsiedeln 1975.
- _____, *Schriften zur Theologie XIII*, Benzinger, Einsiedeln 1978.
- _____, *Schriften zur Theologie XV*, Benzinger, Einsiedeln 1983.
- _____, *Schriften zur Theologie XVI*, Benzinger, Einsiedeln 1984.
- RAHNER, K.- RATZINGER, J., *Offenbarung und Überlieferung*, Herder, Freiburg 1965.
- SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Cerf, Paris 1992.