

4.

O Mistério Santo

Introdução

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

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

Rahner entende a autocomunicação divina como um acontecimento, não uma mera comunicação de verdades. Procuraremos demonstrar que esta autocomunicação divina se dá de duas formas complementares.

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

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

4.1.

A Experiência da proximidade do Mistério

O Mistério santo, fonte e termo da transcendência humana, poderia se constituir apenas em uma realidade acessível só em termos filosóficos, caso

tivesse decidido permanecer em silêncio eterno. No entanto, ele quis dar-se aos seres humanos, desejou que estes o conhecessem.

Através da Revelação, este Mistério inefável, que chamamos “Deus”, irrompe numa proximidade absoluta¹ na história humana. Não que a revelação torne inválida a compreensão de Deus como Mistério. Ele permanece sendo inabarcável mesmo dando-se a conhecer, continua sendo inesgotável, revela-se “como o absoluto Mistério sagrado em si mesmo”².

Só que de Mistério distante, torna-se o Mistério próximo. A Graça da autocomunicação divina não significa, portanto, a supressão do caráter misterioso do horizonte último da transcendência humana. A autocomunicação divina nos permite a proximidade absoluta ao Mistério que permanece inesgotável ao ser humano³.

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

Revelação designa um diálogo histórico entre Deus e o homem no qual se dá um acontecimento, que é transmitido a todos⁴. Este acontecimento é a autodoação divina ao ser humano. Na Revelação não nos é comunicado algo sobre Deus, mas este mesmo se autocomunica a nós no amor divinizante que é ele mesmo⁵.

Este acontecimento, a autocomunicação divina no amor, se desenvolve progressivamente rumo à uma plenitude que é incapaz de ser superada e que constitui a sua conclusão⁶.

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

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

¹ RAHNER, K. **Conceito de Mistério na Teologia Católica** in **O Dogma Repensado** p. 207

² *Ibid.*, p. 207

³ *Ibid.*, p. 186

⁴ *Id.*, **O Dogma Repensado**. p. 69

⁵ *Id.*, **Nature and Grace**. p. 128

⁶ *Id.*, **O Dogma Repensado**. p. 69

4.1.1.

O Cristocentrismo da Criação

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

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

Toda a realidade está referida à salvação porque toda ela deve ser compreendida em sua gênese e em seu destino mais sublime, a partir da vontade salvífica universal de Deus⁷. É esta a força motriz, a linha mestra que motiva o próprio surgimento da realidade. Rahner mostra isto através do conceito “Cristocentrismo da criação”, há uma intenção salvífica primeira que faz surgir a realidade, que a cria⁸.

Ao criar, Deus produz uma realidade distinta de si mesmo que é o pressuposto necessário para que ele se comunique a esta mesma realidade, autodoando-se a ela no amor⁹.

Deste modo, o momento da criação não é senão uma etapa prévia para a autocomunicação de Deus, que se realiza plenamente, no momento em que esta mesma criação é assumida por ele como uma realidade sua, na encarnação do Logos¹⁰.

Poder-se-ia objetar com relação a esta unidade estreita de criação e salvação que esta última aconteceu por causa do pecado. Sem entrar em todas as considerações que tal postura implica, dizemos que, de fato, assim o foi, porque esta realidade criada foi atingida pelo pecado. No entanto não se pode condicionar a salvação à esta causa exclusiva, pois a realidade da criação faz parte da

⁷GARCÍA-ALÓS, J. *El Existencial Sobrenatural*. Barcelona: Santander. 1993 p 221

⁸MIRANDA, M. *O Mistério de Deus em nossas Vidas*. São Paulo: Loyola. 2º ed. 1999. p 125.

⁹RAHNER, K. *Missão e Graça*. p. 57

¹⁰Ibid., p. 61

redenção, da autocomunicação divina no amor, que para poder se dar ao ser humano e fazê-lo de forma irrevogável, por meio do Verbo, cria¹¹.

Uma contribuição original de Rahner para se compreender esta questão está no artigo “A Cristologia dentro de uma visão evolutiva do mundo”. Nele, nosso autor se propõe a refletir como podem o anunciado da encarnação do Verbo e o da evolução dos cosmos serem coordenados numa única percepção da realidade¹².

Sem descer a pormenores científicos, que não é a função do teólogo, Rahner entende a dinâmica evolutiva como autotranscendência para o sempre mais, como o devir que se supera constantemente em direção à uma maior plenitude de ser¹³.

Esta transcendência presente no mundo, na matéria não se define simplesmente, como um aperfeiçoamento do mesmo, mas abarca um tornar-se outro, mais alto, mais potente, mais perfeito¹⁴ que incorpora o que de positivo existia no estágio anterior do ente.

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

Tal plenitude do ser não pode estar no próprio ente, não é possível que seja algo constitutivo da matéria, pois se assim fosse, não haveria transcendência já que a realidade que a motiva já estaria dada com o ente¹⁵.

Esta autotranscendência da matéria chega ao espírito. Não que este seja produzido pela matéria como uma consequência natural em determinado estágio da evolução. No entanto, na sua abertura para o sempre mais, a matéria encontra a realização desta dinâmica que a impregna na união com o espírito, de tal modo que há uma unidade perfeita, ambos estão sob o influxo da autotranscendência para a plenitude do ser¹⁶.

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

¹¹ Ibid., p. 62

¹² Id., **A Cristologia dentro de uma Visão Evolutiva do Mundo**. p. 85

¹³ Ibid., p. 95

¹⁴ SANNA, I. **Teologia come Esperienza di Dio**. p. 188

¹⁵ RAHNER, K. **A Cristologia dentro de uma Visão Evolutiva do Mundo**. p. 96

¹⁶ Ibid., p. 98-100

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

Deste modo, pode-se considerar uma história una a da matéria, a da vida e a do ser humano, unidade que logicamente pressupõe diferenças essenciais¹⁷. Podemos afirmar que “a história natural evolui em direção ao homem, continua nele a *sua* história, é conservada e superada nele e chega, por isso, com e na história do espírito do homem, à sua própria meta”¹⁸.

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

Por isto um evento que diga respeito ao ser humano em sua abertura para o Mistério inclui toda a realidade material, assim como toda a história, pois ambas se desenvolvem como realidades diversas, mas segundo o mesmo princípio de autotranscendência. A meta do mundo, que se realiza no ser humano, é a autocomunicação que Deus lhe faz na Revelação¹⁹.

O ponto máximo de tal Revelação coincide com a realização plena da abertura transcendental, de tal modo que esta autotranscendência do espírito presente essencialmente em todos os seres humanos atinge a sua meta desejada, mas imprópria por si mesma, na união plena com o Mistério para o qual se encontra sempre aberta. Por isto, este evento tornar-se insuperável para toda a humanidade²⁰, pois se constitui na realização superabundante e totalmente gratuita da natureza humana em sua transcendência. A este evento dá-se o nome de “União Hipostática”.

Contextualizando desta maneira a verdade de fé da união hipostática, Rahner faz desaparecer qualquer vestígio mitológico na sua compreensão. Há uma base antropológica para a encarnação do Verbo, esta não é uma possibilidade entre

¹⁷ Ibid., p. 98

¹⁸ Ibid., p. 100

¹⁹ Ibid., p. 108

²⁰ MCDERMOTT, J. The Christologies of Karl Rahner – II. **Gregorianum** v. 67 n.2 p. 300. Roma 1986

outras tantas acidentais, mas a principal possibilidade do ser humano, pela abertura transcendental que o constitui²¹.

Deste modo a união hipostática não é algo de estranho à nossa realidade humana, é a plena realização desta. Impensável por nós, indevida, mas não menos desejada já que tudo o que somos, em nossa inteligência e vontade, se encontra diante deste Mistério que assumiu o ser humano de forma definitiva. O ser humano é, assim, “possível receptor desta autocomunicação divina e esta capacidade constitui a sua identidade mais profunda”²².

A própria criação do ser humano tem como chave de leitura, deste modo, o desígnio salvífico de Deus, o seu desejo de autocomunicar-se. Ao criar, Deus faz surgir o outro, o diferente de si mesmo e ao criar o ser humano, chama à existência uma alteridade aberta à sua Palavra, capaz de acolher a sua auto-expressão, o seu Logos por meio da dinâmica transcendental²³.

A humanidade é a possibilidade de auto-expressão do Logos que se realizou de maneira definitiva na natureza humana de Jesus. É esta a motivação originária, “mais original que a própria criação”²⁴, para o surgimento do ser humano, a auto-expressão divina no Logos encarnado²⁵. A criação do ser humano é a gramática que fornece os elementos necessários para o Verbo divino se comunicar como suprema manifestação de Deus²⁶.

Por isto mesmo é, em Cristo que o ser humano pode se compreender radicalmente já que a cristologia é o início e fim da antropologia²⁷, ou “a repetição mais radical e supereminente da antropologia teológica”²⁸. Não que uma se reduza à outra, ou a Cristologia seja totalmente dedutível da antropologia, o que anularia o fator inédito e gratuito da Revelação.

A Cristologia transcendental não começa na ignorância total da pessoa de Cristo e extrai da abertura transcendental a imagem perfeita do que ele é enquanto salvador. Ela surge depois e por causa do encontro histórico com Jesus Cristo²⁹

²¹ RAHNER, K. **Teologia dell’Incarnazione**. p. 102

²² MIRANDA, M. **Karl Rahner: Da experiência de Deus à teologia**. p 18-19.

²³ RAHNER, K.. Reflexões Fundamentais sobre a Antropologia e a Protologia no conjunto da Teologia. in **Mysterium salutis**. II/2 p. 16

²⁴ MIRANDA, M. **Karl Rahner: Da experiência de Deus à teologia** p 18.

²⁵ RAHNER, K. op. cit., p. 16

²⁶ SANNA, I. **Teologia come Esperienza di Dio**. p. 292

²⁷ MIRANDA, M. **O Mistério de Deus em nossas vidas**. p 123

²⁸ RAHNER, K. op. cit., p. 16

²⁹ Id., **Foundations of Christian Faith**. p. 203

A União Hipostática que ilumina a natureza humana revelando-a ao próprio ser humano já aconteceu na história e é, a partir do fato ocorrido, que Rahner quer desfazer qualquer interpretação mitológica dele. Não é interesse do autor descrever inteiramente o evento Cristo, mas assegurar que ele é crível ao ser humano de todos os tempos³⁰.

4.1.2.

A Noção de Salvador Absoluto

Não se pode deduzir de uma metafísica antropológica que esteja à serviço de uma cristologia transcendental o dado concreto da encarnação do Logos. Esta é sempre um milagre inesperado, uma ação gratuita de Deus³¹. Mas é necessário que tal milagre continue comunicando-se de maneira crível aos seres humanos.

Esta é a tarefa da Cristologia transcendental, mostrar a possibilidade de identificar um homem da nossa história com esta oferta de salvação absoluta da parte de Deus, tentar estabelecer seus pontos de referência fundamentais na existência do ser humano³².

Isto garante que o Mistério da vida de Jesus não fique esquecido no passado, como o de uma personagem histórica, mas continue tendo valor salvífico para o ser humano hodierno. A Cristologia transcendental não é uma cristologia narrativa, não oferece um retrato bíblico de Jesus, mas constitui-se num método de leitura, num artifício metodológico para que o retrato bíblico de Jesus mantenha sempre a sua atualidade³³.

Para isto, é necessário que a cristologia *a posteriori* sobre Jesus de Nazaré, todas as afirmações dogmáticas a respeito da sua pessoa, a própria afirmação central da sua divindade estejam alicerçadas sobre uma base anterior. Esta base sobre a qual a verdade dogmática sobre Jesus deve ser construída é uma cristologia *a priori*, existencial, sobre a possibilidade de um Homem-Deus, de um salvador absoluto que seja o marco definitivo no processo de Revelação que Deus mesmo realiza³⁴.

³⁰ Id., **Teologia dell'Incarnazione**. p. 104

³¹ Id., **Foundations of Christian Faith**, p. 207

³² SESBOÛÉ, B. **Karl Rahner, itinerário Teológico**. p. 120

³³ SANNA, I. **Teologia come Esperienza di Dio**. p. 293

³⁴ RAHNER, K. **Belief Today**, p 74.

Para cumprir esta tarefa, a cristologia transcendental, segundo Rahner, deve passar por estes momentos³⁵: O primeiro é a compreensão do ser humano como alguém que, em seus dinamismos mais vitais, encontra-se totalmente referido ao Mistério que abarca e ultrapassa a realidade.

O segundo passo é mostrar o ser humano como aquele que espera corajosamente que este Mistério inefável não seja a penas o horizonte último da realidade, a aspiração sempre presente, mas também sempre distante. Tal esperança confere a audácia ao ser humano de desejar que o horizonte último da sua transcendência se comunique ao homem como plenitude, como satisfação abundante do grito mais alto pelo sentido da existência presente no ser humano . Já esta esperança de um possível aproximar-se do Mistério é suscitada por Deus como uma preparação para a sua autocomunicação³⁶.

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

Na experiência transcendental originária é no encontro com o categorial que se co-percebe o horizonte transcendental do espírito. Na autocomunicação divina é também no categorial que se realiza tal encontro. Porém este não nos remete ao Mistério enquanto realidade distante, mas tal Mistério se revela a si mesmo, como realidade próxima, mediatizado no tempo e no espaço, expresso de forma categorial, mas sem tornar-se uma delas, um ídolo³⁷.

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

No entanto, esta ainda não é a situação em que vivem os seres humanos. É preciso, portanto, perceber no interior da história, que continua a desenvolver-se,

³⁵ Id., **Foundations of Christian Faith**. p. 209-211

³⁶ Ibid., p. 209-210

³⁷ Ibid., p. 210

um momento onde tal autocomunicação divina tenha se apresentado de forma insuperável e plena, ainda que não corresponda ao fim da história³⁸.

Este evento da autocomunicação divina que se realiza no interior da história só pode ser um homem. Um sujeito que abrace a morte, renunciando totalmente a seu futuro intramundano, em plena aceitação e por outro lado, que seja aceito, acolhido por Deus em sua total disponibilidade a ele³⁹.

Esta oferta livre que Deus faz de si mesmo ao homem só pode se considerar realizada e definitiva quando corresponde à uma aceitação radical da mesma por parte do ser humano, só assim pode-se falar de salvação⁴⁰. E é por isto que a vida deste ser humano que assume a própria morte para se manter fiel a esta Revelação divina, mostrando uma acolhida total desta, pode ter para todo homem um significado exemplar, pode ser um “salvador absoluto”⁴¹. Nele está, portanto, a plena oferta que Deus faz de si mesmo à toda humanidade e a total aceitação desta por parte do ser humano, por isso este evento é irrevogável e definitivo.

Logicamente, se a noção de salvador absoluto pode ser deduzida da Cristologia transcendental a identificação deste com Jesus de Nazaré só pode se realizar mediante o encontro com este, sendo impossível qualquer dedução a priori. Neste sentido, a noção de salvador absoluto serve para nos ajudar a colocar a pergunta sobre de que maneira a afirmação de fé sobre Jesus Cristo como salvador pode ser compreendida de forma autêntica e razoável pelos seres humanos⁴².

4.2.

A Autocomunicação divina na Graça

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

³⁸ Ibid., p. 211

³⁹ Rahner mostra como tal acolhimento da morte do salvador absoluto por parte de Deus, manifesta-se historicamente, através da ressurreição. (Cf. RAHNER, **Foundations of Christian Faith**, p. 264ss)

⁴⁰ Id., **A Cristologia dentro de uma Visão Evolutiva do Mundo**. p. 110

⁴¹ Id., **Foundations of Christian Faith**, p. 211

⁴² Ibid., p. 211-212

Deus quer revelar-se. De Mistério Santo, sempre implicado na vida humana, mas sob o modo de distância, apenas co-apreendido pelo ser humano, ele quer tornar-se o Mistério radicalmente próximo⁴³.

Para tal, ele cria o mundo e o ser humano, pois autocomunicar-se exige um distinto. O Ser humano surge, desta forma, como a possibilidade da autocomunicação divina, como abertura para a proximidade do Mistério. E é justamente este aproximar-se de Deus em relação ao ser humano, esta autocomunicação divina no amor que é denominado “Graça”⁴⁴.

Sendo a Graça a própria autocomunicação de Deus, no e por amor, à criatura, ela é também a chave de compreensão para entender-mos a união hipostática⁴⁵. Com efeito, nesta Deus se comunica à natureza humana de Jesus, assumindo-a totalmente, transformando-se naquilo que assumiu⁴⁶ e tornando-se a maior proximidade possível do Mistério sagrado.

Assim, a “união hipostática não é um Mistério justaposto ao Mistério da proximidade absoluta de Deus como Mistério sagrado, mas a forma insuperável deste mesmo Mistério”⁴⁷. Isto significa afirmar que a livre decisão de autocomunicar-se de Deus à criatura no caso único e exclusivo de Cristo, denomina-se “união hipostática” e no de todos os outros seres humanos, “Graça”⁴⁸.

O que é dado à humanidade nas duas realidades, na união hipostática e na Graça, é o mesmo: a proximidade de Deus, sendo que no caso de Jesus, devido à plenitude da oferta e da aceitação é preciso afirmar que não é apenas atuada por Deus, mas é o próprio Deus. Jesus é a oferta da autocomunicação de Deus para nós em toda a suas vida e em nós a Graça pressupõe a aceitação de tal oferta⁴⁹.

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

⁴³ Id., Conceito de Mistério na Teologia católica in **O Dogma Repensado**, p 207

⁴⁴ Id., **O Homem e a Graça**. São Paulo: Paulinas. 1970 p 52

⁴⁵ Id., Conceito de Mistério na Teologia católica in **O Dogma Repensado** p 209

⁴⁶ Ibid., p 208

⁴⁷ Ibid., p. 210

⁴⁸ Id., **Foundations of Christian Faith**, p. 201

⁴⁹ Ibid., p. 202

Frequentemente corre-se o risco de pensar natureza e Graça como duas instâncias justapostas, mas totalmente extrínsecas. Natureza seria aquilo que experimentamos de nós mesmos, da nossa vida que não fosse fruto da Revelação⁵⁰.

Este conceito de natureza “pura” (sem qualquer relação com a Graça) teria a função de delimitar bem as fronteiras entre estas duas realidades de tal modo que a gratuidade da Graça não fosse ameaçada. Neste sentido é possível se admitir tal conceito. Por outro lado, ele não favorece a compreensão do dom que Deus faz de si mesmo ao ser humano, como sendo o sentido final da própria criação⁵¹.

Isto porque neste modelo de relação, natureza e Graça aparecem como dois andares um em cima do outro que se intercomunicam o mínimo possível⁵². A Graça acaba sendo percebida como uma superestrutura em relação à natureza. Neste sentido, a concepção clássica de *potentia obedientialis* é entendida unicamente como uma não-contradição da natureza em relação à Autocomunicação divina⁵³.

Se de fato este fosse o estado real da relação entre natureza e Graça um homem poderia muito bem desinteressar-se da Revelação divina como algo que não lhe dissesse respeito essencialmente. Ainda mais se levarmos em consideração que a experiência da Graça no ser humano, não possui, de acordo com o conceito clássico, uma dimensão necessariamente consciente e é justamente na consciência que o ser humano se experimenta de modo mais pessoal⁵⁴.

Mas, se, como afirma Rahner, a criação da natureza, do ser humano, é uma etapa no processo de auto-alienação divina que permite a Deus sair de si mesmo para assumir o outro, isto implica que na própria natureza exista uma abertura, entendida como uma real orientação para esta autocomunicação divina. A natureza é o pressuposto para que se realize a Graça, assim, a ordem natural está para a sobrenatural, não de uma maneira justaposta, ou em oposição, mas como a parte está para o todo⁵⁵.

⁵⁰ Id., **Nature and Grace**. p 116

⁵¹ RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. **Diccionario teologico**. Barcelona: Herder, 1966. Tradução: Ramon Areitio. 786 p. p. 133 Título original: Kleines theologisches Worterbuch.

⁵² RAHNER, K. **Nature and Grace**. p 117

⁵³ Id., **O Homem e a Graça**. p 40

⁵⁴ Id., **Nature and Grace**. p 118

⁵⁵ Id., **Missão e Graça**. V. 1. Petrópolis: Editora Vozes 1964. p. 53

Deste modo, podemos conceber natureza e Graça como sendo uma unidade perfeita, ainda que tal unidade encerre elementos realmente distintos entre si. O princípio quase formal que confere a unidade é o desejo de Deus de se autocomunicar, que produz a realidade plural⁵⁶.

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

Pode-se chamar tal capacidade, verdadeira abertura do ser humano para Deus, em sua dinâmica transcendental, de potência. Assim, o temo clássico *potentia obedientialis* é muito mais do que uma não contradição da natureza em relação à Graça, é uma verdadeira orientação desta para Deus⁵⁷.

Por isto há de se distinguir bem o caráter gratuito da autocomunicação divina, não o interpretando como sinônimo de extrínseco⁵⁸. Não há extrinsecismo nenhum na relação ente natureza e Graça. Se afirmarmos que a natureza é orientada para a proximidade imediata de Deus, que em plenitude chamamos de visão beatífica, e está aberta ao dinamismo que conduz progressivamente à esta plenitude, a Graça, podemos dizer que a autocomunicação divina é a satisfação superabundante e indevida da própria natureza humana⁵⁹. E isto de tal modo que sem a Graça da salvação não fica frustrado algo superficial ou acidental no ser humano, mas a própria natureza humana se frustra⁶⁰.

Não se pode inclusive, na existência concreta pós-Cristo, traçar uma delimitação precisa do que pertença exclusivamente à natureza e o que já é atuação da Graça devido à complementariedade da primeira em relação à segunda, pelo fato, já afirmado, que a realização natural do ser humano está na sobrenaturalidade da Graça. Se for possível postular uma “natureza pura” esta existe apenas enquanto um conceito teórico e que se obtém unicamente como um “resto” do que permanece quando subtraímos da existência aquilo que sabemos provir da Graça⁶¹.

Nos últimos anos da sua existência, motivado por novas questões da Igreja, como o surgimento do movimento carismático, Rahner ao invés de “Graça”

⁵⁶ Ibid., p. 57

⁵⁷ Id., **Hearer of the Word**, p. 16

⁵⁸ Id., **Foundations of Christian Faith**, p. 123

⁵⁹ Ibid., p. 130

⁶⁰ Id., **Missão e Graça**, p. 63

⁶¹ Id., **Escritos de Teologia** v. 1 Madrid: Editora Taurus 1961 p. 342

passou a usar mais o termo “Espírito Santo”. No artigo “A Experiência do Espírito Santo”⁶² Depois de admitir que não havia porque não atribuir ao Espírito as “experiências” presentes no movimento carismático, mesmo com todas as ressalvas, nosso autor se pergunta em que sentido se pode dar uma experiência do Espírito que seja comum a todos os cristãos e até mesmo a todos os seres humanos. Ele, então reflete sobre a experiência transcendental, atemática de Deus como realizada no Espírito e deste como uma oferta permanente à liberdade humana, mesmo quando o ser humano não tem disso consciência explícita: “... então a experiência de transcendência é sempre também experiência da Graça... tornada possível pela Autocomunicação divina como meta e impulso do movimento para Deus que nós descrevemos como Graça, como o Espírito Santo”⁶³.

4.3.

O existencial sobrenatural

A história da humanidade já se encontra marcada pelo evento definitivo, ainda que não no seu estágio pleno, da livre autocomunicação divina aos seres humanos. Através de Jesus Cristo, nos é dado perceber que Deus já se decidiu, globalmente e em definitivo, a favor de um mundo e de uma natureza redimida, glorificada⁶⁴.

Em Cristo, fica explícito a vontade salvífica universal de Deus que se traduz em termos de uma oferta da Graça, que se encontra presente “nas profundezas da existência na mais ordinária vida humana”⁶⁵. Esta autocomunicação divina, a Graça, se faz presente em todas as áreas da vida humana porque é ela o horizonte e, dela provém o dinamismo transcendental do ser humano que assim não se orienta em direção a um Mistério distante, mas se abre para acolher o Mistério que por amor se faz próximo. Ainda que não exigido pelo espírito, esta

⁶² Id., **Exprience of the Holy Spirit** in *Theological Investigations* v. 17. New York: Herder and Herder, 1968. 210 p. p. 45

⁶³ Ibid., p.49

⁶⁴ Id., **Missão e Graça**. p. 68

⁶⁵ Id., **Foundations of Christian Faith**, p. 57

autocomunicação divina na Graça está presente a todo ser humano justamente enquanto este é movido a ela e por ela no conhecimento e no amor⁶⁶.

Deste modo, a autocomunicação divina na Graça, está presente em forma de oferta, a todos os seres humanos, enquanto estes, pelo seu dinamismo transcendental, são os destinatários desta autocomunicação. Há previamente à decisão de liberdade do ser humano uma presença da Graça na forma de existencial⁶⁷ que permeia a sua história concreta e a de toda a humanidade, e que se torna a condição de possibilidade para a sua aceitação temática, categorial⁶⁸.

Antes da aceitação subjetiva da salvação por parte da liberdade humana, existe um estado objetivo de salvação que é a concretização da vontade salvífica universal e que é oferecido a cada ser humano em sua história pessoal, servindo de base para a salvação subjetiva⁶⁹.

Com este conceito, Rahner propõe de maneira positiva a questão de um existencial que está presente em toda a vida humana. Tal noção de um existencial universal na vida humana já era conhecida pela Teologia, mas numa perspectiva negativa: a universalidade do estado de pecado. Afirmando uma oferta universal da Graça, Rahner contrapõe à noção de pecado como existencial humano a vontade salvífica universal de Deus⁷⁰.

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

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

⁶⁶ Ibid., p. 129

⁶⁷ Este termo “existencial” tem origem no pensamento de Heidegger, e designa basicamente, aquilo que está presente na existência humana concreta ainda que não seja dedutível da sua essência. (Cf. García-Alós, J. **El Existencial Sobrenatural**. Barcelona: Editora santander. 1993 p. 59-60)

⁶⁸ RAHNER, K. **Foundations of Christian Faith**. p. 127-128

⁶⁹ Id., **Existencial sobrenatural** in **Sacramentum Mundi** tomo III. Barcelona: Editora Herder. 1973. p. 67-68

⁷⁰ Id., **Pecado Original** in **Sacramentum Mundi**, tomo V. p. 114

ou não da Graça oferecida, o ser humano se situa numa condição de salvação ou perdição⁷¹.

Com esta caracterização da Graça como um existencial do ser humano que, em última análise, suscita a própria dinâmica transcendental deste, Rahner afirma que há uma oferta universal, um chamado a todos os seres humanos a acolher Deus que quer se fazer próximo. E que tal oferta e mesmo uma aceitação na liberdade a esta oferta, não se restringe ao cristianismo. Ela ocorre também fora da história explícita da salvação presente no Antigo e Novo Testamento⁷².

Onde quer que o ser humano viva a sua existência real aceitando-a em toda a sua responsabilidade e, inclusive, aceitando-a naquilo que tal existência supera a sua própria possibilidade de ação, de domínio se está sob o influxo do existencial sobrenatural. Quando o ser humano se depara com “a vivência e o desejo concreto de uma verdade eterna e de um amor puro, infinito, a necessidade inevitável de uma decisão livre perante Deus... a concupiscência, a fadiga do trabalho, a morte”⁷³, em tudo isto, é possível uma aceitação atemática, porém real da Graça divina.

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

Com isso é preciso afirmar que os cristãos não vivem em meio a pessoas que simplesmente estejam afastadas de Deus que sempre se entrega amorosamente ao ser humano, e isto constitui a Graça, porque estejam afastadas oficialmente do cristianismo. Esta autocomunicação divina não se encontra confinada nos limites visíveis da Igreja⁷⁴.

Isto nos leva a compreender um controvertido conceito, o “cristão anônimo”. Este conceito da teologia de Rahner⁷⁵, diz respeito justamente àquelas pessoas que não tendo tido um contato histórico com a pregação explícita do cristianismo, vivem na Graça de Cristo, possuem a Graça de Deus, não apenas em formas de

⁷¹ Id., **Dignidad y libertad del Hombre** in **Escritos de Teologia**. V. II p. 253

⁷² Id., **Foundations of christian Faith**. p. 147

⁷³ Id., **Escritos de Teologia** v. 1 p. 343

⁷⁴ Id., **Do you believe in God?** p. 105

⁷⁵ O próprio autor nomeia alguns daqueles teólogos que se opuseram ao conceito (De Lubac, Von Balthasar, ...) afirmando, no entanto, que tal oposição era mais com relação à maneira com que os princípios de tal conceito foram formulados, do que propriamente ao significado do conceito em si. (Cf. RAHNER, K. et VORGRIMLER, H. **Dictionary of theology**. p. 15)

oferta, no existencial sobrenatural, mas também de aceitação⁷⁶, ainda que atemática .

Rahner fundamenta este conceito na doutrina do concílio Vaticano II que afirma que “aqueles que ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus na sinceridade de coração, e se esforçam, sob a ação da Graça, para cumprir na vida a sua vontade, conhecida a través do ditame da consciência, também esses podem alcançar a salvação eterna”⁷⁷.

Com tal conceito Rahner procura mostrar que todo ser humano que acolhe a sua própria vida com valentia, acolheu a Deus⁷⁸, mesmo que o negue, ou seja indiferente à religião categorialmente.

O ser humano, em sua existência concreta é sempre mais do que uma natureza espiritual aberta à Graça, já é alguém iluminado desde dentro, de maneira indevida é verdade, por esta Graça. Toda vez que o ser humano acolhe de maneira verdadeira e total esta luz da Graça, ainda que o faça de forma não consciente, sem explicitá-la, está crendo⁷⁹. Por isto “o cristianismo não é outra coisa que a afirmação explícita daquilo que o ser humano experimenta em sua existência concreta”⁸⁰.

Isto abre novas e importantes perspectivas para o esforço missionário da Igreja. Aqueles a quem se dirige o anúncio cristão podem, mesmo sem sabê-lo explicitamente, estar sob o mesmo influxo da Graça, originalmente tematizada, proclamada por Jesus Cristo⁸¹. Deste modo, os pregadores do evangelho são chamados a discernir na vida concreta das pessoas para quem eles anunciam as vivências que já são sinal da atuação da Graça⁸².

Conclusão

Neste capítulo percebemos como a abertura transcendental da natureza humana permite que se postule de modo mais unitário, ainda que respeitando as diferenças entre os elementos, a relação entre natureza e Graça. Isto faz com que a

⁷⁶ Id. **Foundations of Christian Faith**. p. 176

⁷⁷ Constituição Dogmática *Lumen Gentium* n. 16 in **Documentos do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus. 1997. 733 p.

⁷⁸ RAHNER, K.. **Sobre la Possibilidad de la Fé Hoy** in **Escritos de Teologia** v. 5 . p 16-17

⁷⁹ Ibid., p 16-17

⁸⁰ Ibid., p 16-17

⁸¹ RAHNER, K. et VORGRIMLER, H. **Dictionary of theology**. p. 15

⁸² Ibid., p. 15

salvação não seja um evento supérfluo, mas algo que confere a realização da própria natureza humana.

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

Toda esta abertura de perspectiva no tratado da Graça foi possível devido a consideração rahneriana sobre a experiência transcendental. Esta consideração da natureza humana, os elementos categorial e transcendental, é ainda aplicada de maneira muito pertinente em outros campos da teologia.