

O NÃO-DIVINO ASSUMIDO PELO DIVINO

Abimael F. do Nascimento^{*1}

RESUMO

O pensamento rahneriano, ao retomar as categorias tomistas e associá-las ao movimento filosófico moderno, trouxe à teologia uma antropologia consistente, dando ao fazer teológico um amparo antropológico. Essa forma de pensar teve bastante influência no Concílio Vaticano II, ocasião em que a Igreja desejou dialogar com o mundo. Para Rahner, a partir do evento da encarnação, Deus expõe escancaradamente a sua autocomunicação. Em Jesus, Deus se nos mostra, revelando-se ao ente que possui a capacidade de apreender a sua Revelação. Assim, o lugar propício para Deus falar é o ente por Ele assumido.

PALAVRAS-CHAVE: logos; encarnação; auto-comunicação; transcendental.

ABSTRACT

The Rahnerian conception, by retaking the Thomistic categories and associating them with the modern philosophical movement, brought a consistent anthropology to the theology, giving the theological activity an anthropological support. This conception influenced very much the II Vatican Council, occasion in which the Church wanted to communicate with the world. According to Rahner, from the event of Incarnation, God shows His self-communication in a wide-open way. In Jesus, God shows Himself for us, revealing Himself to the being that has the capacity of learning His Revelation. Thus, the propitious place for God to talk to us is the being assumed by Him.

KEY WORDS: logos; Incarnation, self-communication; transcendental.

Introdução

A reflexão teológica acerca do Concílio Vaticano II recebeu uma dinâmica plural. Foram muitas as linhas que chegaram e que partiram do Concílio: o Movimento Bíblico, o Movimento Litúrgico, o Movimento de retorno aos Padres da Igreja. Todos esses movimentos tinham o propósito de retornar às fontes Cristãs. Também a reflexão teológica passou por esse processo. Uma dessas reflexões é fruto do pensamento de Karl Rahner, pensador alemão que teve expressiva influência no Concílio. Em seu pensamento a questão

^{1*} Abimael Francisco do Nascimento, graduado em Filosofia e Teologia, extensão em Comunicação, especialização em Psicopedagogia e mestrando em Teologia Sistemática na PUC-SP.

é a possibilidade de o humano atentar à Revelação de Deus e ser o lugar da Revelação e da reflexão teológica, proporcionando o que se chamou de ‘virada antropológica de Rahner’.

O pensamento rahneriano teve expressão tanto na filosofia quanto na teologia. Aliás, “o jovem Rahner se preparava para ensinar filosofia, e sua primeira tese foi sobre filosofia”². Contudo migrou para a teologia e deu a esta uma substância filosófica, fazendo da filosofia a base de sua teologia.

A teologia de Rahner, conhecida por Teologia Transcendental e Teologia Antropológica, busca colocar o humano como agente dentro do evento da Revelação. Para o pensamento de Rahner, o homem não é o que toma a iniciativa, mas é o que está para acolher a Revelação divina. O auge da iniciativa divina está em Jesus de Nazaré, ou seja, no não-divino assumido pelo Divino. A partir do evento da encarnação, todo ser humano pode radicalmente se entender como assumido por Deus, pois assim Deus o quis. O homem de Nazaré assumido pelo Logos divino é todo humano e todo divino. Assim, falar de Deus, desde a encarnação, não deve partir de premissas fora do humano, mas a partir do humano. O homem se torna o referencial para tratar do divino.

Na teologia de Rahner para se chegar a uma maior compreensão do não-divino assumido pelo divino, é preciso compreender o método, o que será um primeiro passo no texto que se segue. Outro dado de singular importância é a apreensão do que venha a ser autocomunicação divina, visto que este é um conceito chave em sua teologia. Ao falar do divino que assume uma condição, uma realidade não divina, Rahner está se referindo ao Logos criado assumido pelo Logos não-criado, tema que também tem espaço no presente texto. O homem como alteridade e receptor da autocomunicação divina será outro tópico trabalhado, seguido, finalmente, por uma abordagem do homem como transcendental.

1. Método Teológico-transcendental

² SESBOUÉ, Bernard. *Karl Rahner: itinerário Teológico*. São Paulo: Loyola. 2004, p. 58

Karl Rahner, desde sua incursão pela filosofia, enveredou pela busca de um método que respondesse ao propósito de suas inquietações sobre a possibilidade de o homem moderno discursar e admitir a existência de Deus. Um dos caminhos foi o contato com Tomás de Aquino, por meio de Marechal. A retomada de Tomás de Aquino foi um dos movimentos que ocorreram nos anos que antecederam o Concílio, e Marechal, um jesuíta belga foi um dos personagens que releu Tomás de Aquino e extraiu deste a compreensão de transcendentalidade do homem³. Em Tomás de Aquino, o homem pode conhecer por três modos, a saber: pelas idéias, inteligência e pelas imagens, pois o homem não conhece nem só pelas idéias, tão pouco só pelas imagens, buscando, então, o equilíbrio entre o conhecimento *a priori* e *a posteriori*, pois “*é um ser intelectual capaz de abstrair e de ter idéias, mas ele também é corporal, vive no mundo*”⁴, sendo ele, pois, um espírito no mundo, por isso um ser transcendental, ou como diz o próprio aquinate, um fantasma.⁵

Marechal, explorando o *Doutor Angélico* e fazendo uso do método de Kant, procura afirmar a abordagem ontológica como plausível acerca do humano, de modo que sua obra busca superar Kant e afirmar a perspectiva ontológica como válida para abordar o humano⁶. Em Marechal o conhecimento possui uma matriz ontológica, uma espécie de antecipação, isto é, o ser ao conhecer já possui um *a priori* que lhe antecipa o conhecimento *a posteriori*. Nessa perspectiva, o homem ao perguntar pelo ser, já possui por antecipação algo da resposta, entrando então em embate com o pensamento moderno, pois, neste, o conhecimento é experimental. Aquilo que não é experimental não é possível se conhecer, contudo com o método de Marechal, que considera o *a priori* como antecipação do *a posteriori*, o homem pode perguntar pelo Ser e encontrá-lo, pois ontologicamente possui essa possibilidade.

3 ROCHA, A.S.E. O conhecimento à luz do método transcendental e religião: uma via para a antropologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. v. 40, 1984.

4 SESBOUÉ, Bernard, p. 60.

5 Ibidem, p. 61.

6 ROCHA, A.S.E. O conhecimento à luz do método transcendental e religião: uma via para a antropologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. v. 40, 1984, p. 08.

Em Kant o conhecimento se dá pela relação de sujeito e objeto, de modo que o objeto deve estar aí, não podendo ser conhecido o que não está aí, no sentido de experimental, porém há no método kantiano uma abordagem sobre o *a priori* e o *a posteriori*, pois para Kant há o pré-saber do objeto que se apresenta, isto é, um conhecimento *a priori* que possibilita a adequação do conhecimento⁷.

Na relação sujeito e objeto, Kant considera a subjetividade do cognoscente. Propriamente é essa consideração que lhe fará atribuir valor à palavra transcendental, de modo que transcendental em Kant é a maneira de o cognoscente conhecer o objeto e não a maneira como o objeto se lhe apresenta, pois o cognoscente dirige-se ao objeto com um horizonte aprióristico, ou seja, a sua pergunta, a pergunta do sujeito, tem a sua disposição subjetiva, um pré-saber, o que molda a maneira de conhecimento dos objetos.

O princípio do método kantiano dará a Marechal a possibilidade de afirmar a ontologia, pois “*o estabelecimento do valor absoluto afirmado através da dedução transcendental da afirmação ontológica (noumenal no sentido de Kant) como necessidade teórica, significa para Marechal superar Kant à base dos próprios princípios de seu método.*”⁸

Além de Kant, Marechal, e o *Doutor Angélico*, Rahner na formulação do método teológico-transcendental contou com a contribuição do pensamento de Martin Heidegger, pensador que teve singular importância no pensamento rahneriano. Para Heidegger, o ser-aí é hermenêutico, ele é o ente capaz de interpretar o mundo e ao mesmo perguntar pelo ser⁹. Assim, o sentido do ser afeta diretamente o sentido do ente que pergunta, ou seja, eles estão de algum modo ligados. Mesmo que Heidegger, ao se referir a busca do ser, não tenha se referido explicitamente ao ser da busca teológica, ele dá a possibilidade de afirmar a cognoscibilidade do Ser Absoluto por parte do ente que pergunta.

Rahner, de posse das diversas contribuições, elabora alterações no método transcendental, e ao contrário de Marechal, que partia do juízo, aproxima-se de Heidegger,

⁷ Ibidem, idem.

⁸ OLIVEIRA, Manfredo. *Filosofia Transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 77.

⁹ MATTÉI, Jean –François (org.). *Heidegger: l'énigme de l'être*. Paris: PUF. 2004, p. 43.

que priorizou a pergunta pelo ser¹⁰. A partir disso, Rahner elaborou um método transcendental que parte da pergunta pelo Ser. Seu método teológico-transcendental consiste no interrogar-se sobre questões transcendentais que estão *a priori* presentes no humano¹¹. Na teologia Rahner assume a pergunta pelo ser, como pergunta por Deus.

2. Deus se autocomunica ao não-divino no não-divino: encarnação do Logos.

Rahner compreende o homem como espírito no mundo e o vê como ouvinte da palavra. O homem, como espírito do mundo, é o ente que o transcende, podendo se colocar diante de si e emitir ao si mesmo perguntas sobre o ser¹². O homem é também ouvinte da palavra. Ele é o ser no mundo que pode ouvir a palavra do ser. Ele como espírito no mundo está aberto ao transcendente, o que lhe propicia ouvir a palavra do ser. Essas possibilidades se dão por ele ser um ser-no-mundo, podendo conhecer o Absoluto.

A filosofia rahneriana funda-se, pois na pergunta, no ente da pergunta, de modo que o seu método é propriamente antropológico. O homem é o ente que possui possibilidade *a priori* e, ao mesmo tempo, é o espírito no mundo e o ouvinte da palavra. Assim, a Filosofia da Religião de Karl Rahner pensa o homem como espírito no mundo, pretendendo ser ela uma metafísica do homem¹³.

Ora, sendo o homem o ente transcendental, ouvinte da palavra, a que ou a quem o ser humano está disposto a ouvir? Esta questão introduz-nos no conceito que marca profundamente a teologia de Rahner, o conceito de autocomunicação divina. Desde o noviciado, Rahner, em uma breve obra de espiritualidade, expressa a autocomunicação de Deus. O ser para o qual o homem está disposto é Deus e, Deus mesmo pela autocomunicação se dispõe ao ente que emite interrogações acerca do ser.

10 HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis-RJ: Vozes. 2009, p. 20.

11 MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Editora Teológica. 2003, p 521.

12 RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé*, p. 46

13 OLIVEIRA, Manfredo, p. 521.

Na teologia de Rahner, o homem é referência ao Mistério Santo. Ele é referência a Deus, ainda que o negue ou que o chame por nomes outros. Diz Rahner que, ao falar de uma força superior, de uma energia maior, de um princípio cósmico, o homem está sempre falando de Deus Pai, pois o Pai é a referência monárquica na Trindade, Ele é o centro da Trindade, ao qual as outras pessoas divinas são análogas, de modo que, ao expressar grande energia, força superior, está sempre se referindo ao centro de origem divina, o Pai.

A reflexão trinitária neste teólogo do século XX é uma tentativa de aliar duas correntes, a corrente grega e a corrente latina¹⁴. Por vias diferentes ambas tentam focar a Trindade. A corrente grega tenta olhar a Trindade a partir da missão das pessoas, ou seja, olha-a a partir de baixo para chegar à Trindade econômica, e nela a Trindade tem uma referência primeira que é o Pai, e desta origina o Filho e procede o Espírito do Pai pelo Filho¹⁵. Ora, tal conhecimento se dá ao apreender na história da Revelação o trajeto que Deus fez com o povo de Israel, é o que se chama de leitura desde baixo ou leitura grega da Trindade.

Na leitura latina o Pai é compreendido como o Absoluto, a Ele se chega pela própria natureza, buscando como Deus é em si mesmo, dando origem a conceitos como onipotente, onisciente, onipresente, mas sem se perguntar pela relação de Deus com os homens, ou, ao menos, não a tendo como prioridade na reflexão. É a partir da leitura latina que Agostinho afirma a encarnação para qualquer uma das pessoas da Trindade, isto é, para Agostinho qualquer uma das três pessoas poderia se encarnar, e não necessariamente o Verbo¹⁶.

Karl Rahner, apesar de buscar uma síntese entre essas duas correntes, não deixa de aproximar-se mais da corrente grega, haja vista o conceito de majestade do Pai, o que também o levará a afirmar que somente o Logos de Deus poderia se encarnar, de modo que caso outra pessoa da Trindade viesse a se encarnar, não evitaria que houvesse a encarnação

14 MIRANDA, Mário de França. *O mistério de em nossas vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1975. p. 38.

15 *Ibidem*, p. 50.

16 RAHNER, Karl. *Curso Fundamental*. São Paulo: Paulus. 1989, p. 256.

do Logos, pois Ele é a autoexpressão intratrinitária que se externaliza pelo próprio fato de ser o Logos.

Externaliza-se, o Logos, a tal ponto que chega a ser autoexpressão divina externalizada ao não-divino. Ora, o Logos é a autoexpressão de Deus. Essa autoexpressão entra na história, mas, está na eternidade¹⁷, fazendo-se, ao mesmo tempo, expressão intratrinitária e também expressão *ad-extra* da Trindade.

O Logos é propriamente a via de expressão do Pai. Ele pode expressar-se *intra* e *ad-extra* da Trindade, Ele é a pessoa da Trindade que pode se encarnar, pois é a autoexpressão divina ao vazio não divino, é o que se chamou de autocomunicação de Deus, de sorte que autocomunicação é a ação na qual Deus comunica o seu si mesmo ao não-divino. O que tem seu ápice quando a autoexpressão intratrinitária se externaliza ao não divino, ou seja, a encarnação do Logos.

O homem como referência ao Mistério Santo é assumido pelo Logos eterno de Deus, que é Deus. A expressão *ad extra* é propriamente a encarnação do Logos, pois Ele é a expressão eterna do Pai, originado na eternidade; é também Deus, e à medida que Ele se exterioriza ao não-divino, Ele se torna carne. O ato do Logos de encarnar-se é ação salvífica que expõe o amor como verdade de Deus, pois a expressão *ad extra* é Amor.

A encarnação como ação salvífica, em vista da referência ao Mistério Santo, implica em o imutável tornar-se mutável. Ora, o Logos eterno não possui necessidade, portanto não é mutável, não pode vir-a-ser. Todavia, em sua absoluta liberdade, Deus mesmo pode querer devir, o que se tornou explícito na encarnação. Em Rahner, faz-se a distinção entre o Logos e a carne, de modo que o Logos eterno assumiu a natureza criada, tornando-se devir, o que acontece pela decisão de o Absoluto, no Logos, alienar-se a si. Portanto, a encarnação afirma-se como sendo um ato em que Deus em sua plenitude pode sair de si e vir-a-ser.

O Logos divino é aquele que, na Trindade, vem a se tornar referência ao Mistério Santo, vem a ser o ouvinte da palavra e o espírito no mundo. Ele é o que se encarna, é autocomunicação de Deus fora da Trindade. O Logos de Deus, o que se comunica com o

17 RAHNER, K. *Antropologia e Teologia*. São Paulo: Paulinas. 1969, p. 73.

Pai e comunica o Pai, entra no tempo, fazendo-se homem integralmente. Ele é homem e autocomunicação de Deus por via da auto-alienação do próprio Deus em sua absoluta liberdade.

O quê ou a quem o ser humano ouve, é o próprio Deus. Deus mesmo se autocomunica ao ente que pode ouvir sua palavra; e mais: Deus se faz referência a si mesmo ao encarnar-se, haja vista que a encarnação é a plenitude da autocomunicação e da disposição à acolhida da autocomunicação divina.

3. O Logos criado assumido pelo Logos não criado: Jesus verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

O fato de o Logos ter se encarnado indica que o Logos eterno assume uma realidade finita, assume a finitude que é própria da carne, ora, por ser Deus eterno e absoluto, a sua encarnação é escandalosa, pois Deus não se disfarçou, não é uma máscara, mas assumiu realmente a carne, a humanidade. O 'onde' o Logos se fez homem é em Jesus de Nazaré; nele, em Jesus, Deus se uniu plenamente com a humanidade, pela hipóstase o Logos quis se tornar inseparável.

A natureza humana de Cristo está para o fato de o Logos tê-la assumido. O Logos assume a natureza humana em sua finitude e tudo que ela acarreta. Revelando que a encarnação é uma realidade kenótica, propiciando que não seja necessário somente que Ele tenha união hipostática, mas que tenha assumido, em tudo, esta condição. Portanto, essa consideração quer dizer que estão inteiramente unidos o Logos em Deus e o Logos entre nós, permanecendo a diferença da humanidade e sendo ela como parte interna de unidade do Verbo econômico e imanente. Permanecendo a diferença, pode-se afirmar que a divindade não forja uma carne que possa ocupar, mas assume a natureza, de tal modo que a humanidade de Cristo é livre; é autônoma e não sujeitada à divindade, havendo real

liberdade na humanidade em que se dá a união hipostática¹⁸. Na humanidade de Cristo, toda a humanidade é assumida pelo Logos e toda ela tem autonomia na relação com Deus.

Karl Rahner buscou superar uma mera compreensão de união hipostática onde estão duas naturezas, priorizando a participação da natureza divina e a participação da natureza humana na ação soteriológica presente na encarnação, uma vez que, para ele, o fato de o Logos ter se encarnado, ter se tornado homem, há participação humana na natureza divina, sem perder de vista, contudo, o abismo que há entre ambas, dado o Mistério Absoluto que é a divindade.

Na tradição da Igreja Jesus é “*um ser humano real, que viveu e morreu nesta terra,*”¹⁹ ele experimentou em tudo a humanidade, menos o pecado, como lembra a Escritura, portanto, sua humanidade é autônoma e livre, uma vez que o Logos a assumiu e não a sujeitou, assim, Jesus tem consciência livre de sua humanidade, não está ele coagido pelo Logos, mas em autônoma liberdade.

Sendo livre e autônomo, Jesus assume o mistério que é o ser humano, sobretudo ao se entregar, ao ser verdadeiramente aberto ao mistério infinito e à acolhida da Palavra de Deus²⁰. Afirma-se, então, que Jesus é verdadeiramente homem pelo fato de ele assumir a humanidade no seu profundo que é ser entrega, ser referência ao Mistério Insondável. Isso significa que na medida em que o homem Jesus não abra mão de sua transcendentalidade e a abrace com radicalidade, ele está sendo plenamente humano.

O Filho encarnado, onde o Logos cria a humanidade assumindo-a, mas permanecendo diferente, faz com que Deus tenha se unido definitivamente com o humano, de modo que quando se olha a morte de Jesus na cruz, contempla-se a morte do Filho de Deus, tendo, pois, como pano de fundo, a compreensão rahneriana da Trindade e as missões das respectivas pessoas como correlativas e não iguais como referia Santo Agostinho. Assim, Jesus na união hipostática, assume em todos os aspectos, menos no pecado, a

18 RAHNER, K. Op. Cit., 270.

19 SCHNEIDER, Theodor (org.) *Manual de Dogmática: Prolegômenos, Doutrina sobre Deus, Doutrina da criação, Cristologia, Pneumatologia*. Petrópolis-RJ: Vozes, vol. I, 2000.

20 Ibidem, p. 59

realidade humana, inclusive a morte. Todavia, essa união não produz uma nova natureza, permanecendo a diferenciação das duas naturezas, a humana e a divina.²¹

Considerando que Deus pelo Logos uniu-se à humanidade em Jesus, e o Logos por assumir a humanidade participou da morte, não se pode deixar de evidenciar que, por esta união, Deus ressuscitou a humanidade da morte, não deixando, na morte, o que a Ele está unido eternamente, de sorte que a união hipostática tem caráter soteriológico, uma vez que ressuscita a humanidade de Jesus e nela toda a humanidade é ressuscitada.²²

Ao se reconhecer a união hipostática e, ao mesmo tempo, a diferenciação, não se pode esquecer que o Logos é em Jesus a autocomunicação de Deus, isto é, em Jesus Deus se nos diz. Se, na Trindade, o Filho e o Espírito se comunicam com o Pai e comunicando-se a si estão comunicando o Pai, então em Jesus, na encarnação, o Logos e o Espírito comunicam o Pai ao mundo. Como reflete Rahner, a autocomunicação não é um dizer algo sobre Deus, e sim o próprio Deus que comunica o seu si mesmo, assim o Logos, na humanidade de Jesus de Nazaré, comunica o próprio Deus.

Deus, segundo Rahner, encarna-se por alienar-se, ou seja, a capacidade de alienar-se na sua auto-expressão é sair de si, ir ao seu fora, chegar ao não-divino, encarnar-se, tornar-se homem pela própria liberdade absoluta que Deus tem de poder tornar-se, e até de devir algo finito, como o veio na encarnação. Por alienar-se a si mesmo, entrega-se, constituindo outro como sua própria realidade, mas este outro, que é o homem, em Jesus, também pela capacidade de se alienar a si mesmo em direção ao divino, ao Mistério Absoluto que é Deus, abandonando-se ao amor divino, chega ao encontro com a natureza divina. Portanto, pode-se dizer que o ato de alienar-se é a possibilidade de o homem transcender a sua pura materialidade, por meio do amor, para chegar a Deus, tal qual fez o homem de Nazaré, portanto, é possível o humano, que não o Logos, encontrar esse amor e vivê-lo de tal forma que assuma uma identidade com o divino.

Na Revelação Cristã, o infinito é falado definitivamente a partir do finito, como diz Karl Rahner, pois é pela finitude assumida pelo Logos divino que se pode falar

²¹Ibidem, p. 339

²² OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de (org.). *Karl Rahner em Perspectiva*. São Paulo: Loyola. 2004, p. 54.

definitivamente de Deus, que é uno em três pessoas análogas, e que se autocomunica à humanidade, não somente no seu Mistério Absoluto, mas fazendo-se finito, tornando-se não-divino através de sua auto-expressão exteriorizada que para a humanidade revela a pessoa de Deus à criação. Por isso, Rahner pode afirmar que “o fato de que Deus mesmo seja homem é o cume único e a causa última da relação de Deus com a sua criação.”²³

Encontrando-se em Jesus o “vir a si” do humano em plenitude, pode-se dizer que todo humano, ao olhar para Jesus, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, é possível também se dedicar nessa dinâmica do “vir a si”, onde se encontra a abertura ao Mistério e o encontro com o mistério que é o humano, como um ser que pergunta e que está para acolher a resposta, de modo que Deus pela graça, concede ao homem a possibilidade de acolher a sua Revelação²⁴, a autocomunicação divina, elevada ao máximo ato na pessoa de Jesus de Nazaré.

4. O homem como alteridade e receptor da autocomunicação divina

Na Antropologia Teológica de Rahner o homem recebe alguns atributos, entre eles, pode-se destacar a referência ao Mistério e também o fato de o homem ser mistério. Para Rahner o ser humano é mistério²⁵, na medida em que está dirigido ao Mistério Absoluto. O mistério humano também se dá pela definição, uma vez que é difícil defini-lo, pois a definição do homem passa pelas suas funções, pelo que ele exerce no mundo, visto que se diz dele o que faz ou o que tem, mas não necessariamente o que é, visto que não é tão fácil uma definição acerca do humano.

Ao se dizer que o homem é mistério e que Deus é mistério, ainda que em realidades diferentes, o que se quer dizer por mistério? Em Rahner, há uma crítica à visão Escolástica, onde o mistério é lido como o que foge à razão²⁶, como o não sabido,

23 Ibidem, p. 54

24 RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, p. 160.

25 RANHER, Karl. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 65.

26 MIRANDA, Mário de França. Op. Cit. p. 177.

colocando nele apenas um caráter intelectual, sem levar em consideração a experiência. Todavia, em Rahner, pode-se ler que mistério não se dá por ser o que não se sabe, mas o que “*nem se deve procurar desvendar*”²⁷, e deve ser aceito no amor em si mesmo, e não que se deve dominar conceitualmente, como se pretende pelo critério da razão. Assim, o mistério que é o humano, é a referência ao Absoluto, porém ao mesmo tempo o Absoluto é Mistério. Deus é Mistério por ser o incompreensível que abarca toda compreensão, possibilitando a compreensão da realidade, ele é “*dominador de toda compreensão que faz compreender a outra realidade enquanto se cala como existente incompreensível*”²⁸, de modo que já se pode mencionar que o humano é a alteridade à qual Deus se faz compreender e, ao mesmo tempo, para esta é incompreensível.

Na teologia rahneriana, um de seus mais valiosos conceitos é o de autocomunicação de Deus. A autocomunicação é a comunicação de Deus mesmo, e não de algo sobre Deus. Esta autocomunicação se dirige ao ser capaz de receber a revelação de Deus mesmo. Para ele, o ser com esta capacidade é o homem. A autocomunicação se deu plenamente na encarnação do Logos, quando Deus se fez carne, e a autocomunicação divina alcançou seu ponto máximo, pois o Filho comunicou o próprio Pai, mas Deus permanece Mistério, visto que sua essência divina não se nos deu a conhecer, dado que é incomunicável, ou seja, o homem como alteridade que potencialmente escuta a palavra de Deus não esgota o Mistério Pleno que é Deus, e o homem é mistério na medida em que está à disposição de escutar a palavra de Deus, aspecto que alcançou seu auge na livre adesão de Jesus Cristo à vontade do Pai.

Outra definição do homem na teologia rahneriana, é que o homem é um ser transcendental. A transcendentalidade se dá por que o homem está para a autocomunicação de Deus. Sua própria auto-compreensão ao chegar a si mesmo é esta possibilidade de acolher livremente a autocomunicação de Deus. Por isso se pode dizer que Deus, ao criar o

27 RAHNER, K. Op. Cit. p. 66.

28 Ibidem, p. 66-67.

ser humano, o criou como alteridade possível de receber sua autocomunicação, que essa possibilidade faz parte da essência do ser humano²⁹.

O homem se afirma, pois como o não-divino que recebe a autocomunicação do divino. É nesse não-divino que Deus se torna ao assumir o ser humano na encarnação. Esse assumir não diz respeito somente aos que crêem em Jesus Cristo como a encarnação do Logos, mas a todo ser humano, dado que na encarnação toda a humanidade foi assumida por Deus, e também toda ela, todo ser humano em suas mais diversas experiências, é evento da autocomunicação de Deus.³⁰ Portanto se pode afirmar categoricamente, que o homem, todo e cada homem é lugar do acontecimento da autocomunicação de Deus³¹.

O ser humano é o não-divino que recebe a autocomunicação de Deus livremente, ou seja, Deus quis se autocomunicar ao outro que não participa da divindade. Deus ao criar o homem, criou-o com esse potencial, de modo que ele, homem, é a alteridade diferente que potencialmente é receptor da autocomunicação divina. Quanto a esta alteridade, pode-se recorrer ao grego para afirmar que o homem é a alteridade diferente de Deus e não analógica. No grego, encontram-se duas palavras que indicam uma alteridade diferente e uma alteridade igual, ora o homem em relação a Deus é o *eteros*, o outro diferente, e não o *allos*, o outro igual, a não ser que se queira pôr em evidência a encarnação do Logos, onde Deus assumiu a natureza humana, fazendo-se em seu Logos *allos* com o humano. Mas, na encarnação, Deus, em sua absoluta liberdade, permanece o *eteros*, o totalmente diferente dele. Assim, a alteridade humana se dá pela sua realidade de criatura, que, mesmo assumida pelo Logos, continua a ser criatura, mas junto de Deus, através do Logos divino. Compreendendo a alteridade que é o homem em relação a Deus, não se pode deixar de afirmar que Deus, ao se autocomunicar ao humano, não perde sua essência divina, Ele permanece divino.

Um conceito caro à teologia rahneriana é o de existencial sobrenatural. Onde se entende que o ser humano tem em sua existência uma natureza (espiritual) orientada

29 Ibidem, p. 157-158.

30 Loc. Cit.

31 SESBÖUÉ, Bernard. *Karl Rahner: Itinerário Teológico*. São Paulo: Loyola. 2004, p. 119.

verdadeiramente para Deus, e que esta foi revelada definitivamente em Jesus Cristo. Ora, o existencial sobrenatural quer comunicar a transcendentalidade do homem como existente e dirigido para o sobrenatural, seria, pois, a capacidade interior que existe no homem e todo homem, é a “*maneira de a autocomunicação de Deus estar presente à liberdade humana*”³², como algo ofertado, de modo que o sobrenatural, no homem, seja condição prévia de possibilidade de acolhida da autocomunicação de Deus. Logo, o homem, em sua existência, pela Graça, está dirigido para Deus.

5. O homem como transcendental

No decorrer da modernidade, a teologia, mais evidentemente no mundo católico, veio fazendo frente à absoluta imanência proclamada desde Kant. Daí que o homem não se encerra no puramente aqui, mas ele é mistério³³ – não no sentido de absoluto, mas no sentido de abertura ao Mistério Absoluto.

O mistério humano se dá por ser o homem referência ao absoluto que é Deus. Por esse motivo, quando a modernidade desvinculou Deus da existência, automaticamente negou o mistério, colocando o homem na pura materialidade, tirando-lhe o caráter transcendental, no sentido de relação com o transcendente.

A ciência, o império da razão, pretensiosamente quis definir o humano. Contudo é ela insuficiente. Melhor, pode-se dizer que qualquer pretensão de definir o humano é insuficiente, graças a sua referência ao Mistério Absoluto. Sendo o homem essa referência, é ele também pré-apreensão desse Mistério. Ora, uma vez que ele se refere a tal, também não deixa de possibilitar uma pré-apreensão, de modo que o homem possui um pré-saber sobre a infinitude da realidade que se lhe apresenta.

O pensamento científico, querendo firmar-se como a única via de conhecimento do homem e do mundo, é claramente insuficiente, como o é também para afirmar ou negar Deus, isto é, a busca de eximir Deus do mundo, essa empreitada da ciência é infrutífera³⁴,

32 RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 159

33 *Ibidem*, p. 57.

34 POL, Van. *O fim do cristianismo convencional*. São Paulo: Herder, 1969, p. 85.

dado, sobretudo por ela, a ciência, não dar conta de provar, seja a existência ou a inexistência de Deus. Logo, não é a ciência a única via de conhecimento do homem e do mundo e tampouco a sentinela para tratar de Deus. Deste modo, torna-se a ciência a possibilidade de um discurso sobre o homem, o mundo e Deus, e não propriamente a palavra final.

Dentro da modernidade, surge o movimento existencialista, que emite várias perguntas sobre o homem e sobre Deus. Além da questão da existência ou não de Deus, o existencialismo abre um precedente ao discurso transcendental, que é a pergunta humana, ou seja, no existencialismo o ser humano é um ser inquieto, como dizem os escritos de Heidegger. É um ser lançado que sente estranheza, sente-se fora de casa e, por isso, projeta-se, questiona-se, lança-se, transcende-se. Este transcender, quase que comum ao pensamento existencialista, retira o homem da pura materialidade a que estava condenado pela modernidade, em especial depois de Kant e Fichte. Agora ele transcende, tem perguntas pela origem e pelo fim, pois a materialidade da ciência foi insuficiente para excluir tais questões da existência humana. Portanto, o existencialismo, ao constatar o homem como perguntante, independente de afirmar ou negar Deus, abre uma possibilidade do discurso sobre Deus pela transcendência do homem que se dá na pergunta³⁵, ou seja, existir, estar aberto a, pode ser a pergunta pelo o 'Aonde' para o qual a existência está direcionada, isto é, o Absoluto.

Ao se afirmar a transcendentalidade da pessoa humana se está, por extensão, tratando-a como abertura, como finito que, pela pergunta, abre-se ao infinito, tal como diz Rahner: *“o horizonte infinito do questionar humano é experimentado como horizonte que sempre se retira para mais longe quanto mais resposta o homem é capaz de dar-se.”*³⁶ Assim, o homem é transcendental, percebe-se como finito, de modo que o perceber-se é um estar diante de si e ao mesmo tempo poder ver-se, abrindo-se ao horizonte da infinitude. Porém, o homem pode omitir-se a tal percepção, o que pode se dar também pelo fato da

35 POL, Van de. Op. Cit., p. 192-193.

36 RAHNER. Op. Cit., p. 46.

pura materialidade, tal como expõe Heidegger na categoria de *de-cadência*, onde o homem decai na ocupação com a manualidade, e esquiva-se de suas questões existenciais.

O sujeito, como diante de si, ao constatar-se como finito, já transcende a finitude e abre precedentes para o discurso da infinitude. Isso coloca o homem em pré-apreensão de ser em geral, o que caracteriza a experiência transcendental de conhecimento como abertura à transcendentalidade vertical e não só como imanente imediato, colocando ao homem a pergunta pela sua origem e fim, como questionamento livre, visto que, ao sair de si, pode decidir-se sobre o si mesmo.

A questão sobre a origem e fim é livre, ainda que conseqüente de seu estado de sujeito, e ao mesmo tempo, coloca o homem como aberto ao Mistério Santo, pois assume a sua transcendentalidade. Porém, a questão pelo Mistério Santo não é algo suscitado no psicológico humano, mas é iniciativa do próprio 'Aonde' da transcendentalidade do homem, pois ele, o 'Aonde' possibilita, em absoluta gratuidade, que o homem possa emitir, como ser livre, tais questões. Destarte, a imanência não é o ponto final do humano, não é o lugar de chegada, mas é o caminho de acesso ao Aonde da transcendentalidade, configurando a pessoa humana como transcendental, não só por transcender o que há no mundo, mas, sobretudo, por ser abertura ao Transcendente.

Considerações finais

Viu-se, pois, que o pensamento de Rahner pode claramente ser tido como uma teologia-antropológica. O fato de o divino assumir o não-divino coloca a teologia rahneriana como uma antropologia transcendental. Na virada antropológica de Rahner, o homem tem participação ativa na Revelação. Ele é o ser aberto a autocomunicação, ele é a referência ao Mistério Santo, e pela encarnação é partícipe na ação soteriológica de Deus. A iniciativa primeira é do Donde e Aonde da transcendentalidade humana, pois ao criar, Deus quis que uma de suas criaturas, o homem, potencialmente pudesse acolher ou rejeitar, livremente, sua autocomunicação. Contudo, ao assumir o não-divino, o divino expõe

plenamente o humano como referência ao Mistério Santo e coloca o homem como ponto de partida para a reflexão sobre Deus.

Portanto, a autocomunicação é Revelação e ação salvífica de Deus, que tem seu auge na encarnação do Logos, mas na história, depois de Jesus de Nazaré, pela adesão do homem à autocomunicação, vai explicitando-se. Ainda que alguns a neguem, ela, a autocomunicação, continua disposta e, o homem, todo ele, continua sendo referência ao Aonde da transcendência, dado que o não-divino foi assumido definitivamente pelo divino, em Jesus de Nazaré.

Referências

MATTÉI, Jean –François (org.). *Heidegger: l'énigme de l'être*. Paris: PUF. 2004.

MIRANDA, Mário de França. *O mistério de Deus em nossas vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, p. 38. 1975.

MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Editora Teológica. 2003.

OLIVEIRA, Manfredo. *Filosofia Transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1984.

OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de (org.). *Karl Rahner em Perspectiva*. São Paulo: Loyola. 2004.

POL, Van. *O fim do cristianismo convencional*. São Paulo: Herder, 1969.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental*. São Paulo: Paulus. 1989.

_____. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

ROCHA, A.S.E. O conhecimento à luz do método transcendental e religião: uma via para a antropologia de Karl Rahner. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. v. 40, 1984

SCHNEIDER, Theodior (org.) *Manual de Dogmática: Prolegômenos, Doutrina sobre Deus, Doutrina da criação, Cristologia, Pneumatologia*. Petrópolis-RJ: Vozes, vol. I, 2000.

SESBOUÉ, Bernard. *Karl Rahner: itinerário Teológico*. São Paulo: Loyola. 2004.

Artigo recebido em 24.01.2012
Artigo aprovado em 22.05.2012