



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA - MESTRADO

ALAÉRCIO DE LIMA NAZÁRIO

**A teologia trinitária de Karl Rahner e algumas implicações para o
fazer teológico**

RECIFE
2021

ALÁERCIO DE LIMA NAZÁRIO

**A teologia trinitária de Karl Rahner e algumas implicações para o
fazer teológico**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia. Área de Concentração: Teologia Sistemático Pastoral
Linha de Pesquisa: Teologia e Temas de Fronteira.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

RECIFE
2021

ALÁERCIO DE LIMA NAZÁRIO

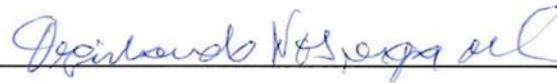
**A teologia trinitária de Karl Rahner e algumas implicações no fazer
teológico**

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Orientador – UNICAP



Prof. Dr. Degislano Nóbrega de Lima (UNICAP)

Examinador Interno – UNICAP



Prof. Dr. Fr. Luiz Vieira da Silva

Examinador Externo – Instituto São João Crisóstomo – Caruaru/PE

N335t Nazário, Alaércio de Lima

A teologia trinitária de Karl Rahner e algumas
implicações para o fazer teológico / Alaércio de Lima
Nazário, 2021.

109 f.

Orientador: Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia.
Mestrado em Teologia, 2021.

1. Santíssima Trindade. 2. Homem (Teologia).
3. Espiritualidade. 4. Rahner, Karl, 1904-1984.
5. Teologia Pastoral. I. Título.

CDU 231.01

Luciana Vidal - CRB 4/1338

RESUMO

O presente trabalho contribui com a reflexão sobre a teologia de trinitária de Karl Rahner e suas fundamentais implicações para o fazer teológico. Pontuaremos três significativas consequências que estão correlacionados com o seu sistema de pensamento em vista da renovação da teologia trinitária. A primeira implicação é a dimensão antropológico-existencial, a segunda dimensão é de cunho teológico-espiritual e a última se ocupa da questão eclesial. O aspecto relevante no pensamento trinitário de Rahner é a sua racionalidade crítica sobre a condição de distanciamento em que a Trindade se encontrava em relação a vida cristã e ao pensamento teológico. Nesta perspectiva, no pensar rahneriano está latente a mistagogia, pois, toda a sua teologia expressa um entrelaçamento com a espiritualidade e tem acentuada relevância existencial-antropológica. A pesquisa será desdobrada em três partes: num primeiro momento, serão apresentados alguns acenos da sua antropologia transcendental, através da qual, se elucida as condições de possibilidades que permitem o homem experimentar no íntimo de sua existência uma abertura ao mistério absoluto. Nesse sentido, a sua teologia parte do ser humano e das suas perguntas, sem perder o seu caráter teocêntrico, cuja orientação antropológica exige uma constante atualização para responder as preocupações dos homens de hoje. Em seguida, os elementos principais da renovação teológico trinitária com a formulação axiomática que versa que a “Trindade econômica e a Trindade imanente e vice-versa”, enfocando que essa narrativa rahneriana ganha profundo respaldo no pensamento teológico contemporâneo por estabelecer o mútuo pertencimento dessas duas categorias: transcendência e história. Por último, evidenciaremos a dimensão existencial do mistério, assim como, serão mencionados alguns conceitos-chave de Igreja movida pela dinâmica da sinodalidade.

Palavras – chave: Trindade; Antropologia Teológica; Espiritualidade; Pastoral.

ABSTRACT

This work contributes to a reflection on Karl's Rahner's Trinitarian theology and its fundamental implications for theological practice. We will punctuate three significant consequences that are correlated with your system of thought in view of the renewal of trinitarian theology. The first implication is the anthropological dimension, the second dimension is theological-spiritual one and the last one deals with the ecclesial question. The relevant aspect in Rahner's Trinitarian thought is his critical rationality about the condition of estrangement in which the Trinity found itself in relation to Christian life and theological thought. In this perspective, in Rahner's thinking, mystagogy is latent, since all of his work expresses an intertwining with spirituality and has an accentuated existential-anthropological relevance. The research will be divided into three parts: at first, some hints of his transcendental anthropology will be presented, through which, the conditions of possibilities that allow man to experience in the depths of his existence an openness to the absolute mystery. In this sense, his theology starts from the human being and his questions, without losing its theocentric character, whose anthropological orientation requires constant updating to respond to the concerns of today's men. Then, the main elements of the Trinitarian theological renewal with the axiomatic formulation that says the "Economic Trinity and the Immanent Trinity and vice versa", focusing that this rahnerian narrative gains deep support in contemporary theological thought by establishing the mutual belonging of these two categories: transcendence and history. Finally, we will highlight the existential dimension of the mystery, as well as some key concepts of the Church moved by the dynamics of synodality will be mentioned.

Key – words: Trinity; Theological Anthropology; Spirituality; Pastoral.

Sumário

Introdução	07
1. Considerações preliminares	12
1.1. Antropologia teológica de Karl Rahner	13
1.2. <i>Potentia oboedientialis</i> fundamento antropológico.....	17
1.3. Virada antropológica.....	19
1.4. Experiência Transcendental.....	24
1.5. O ser humano ouvinte da palavra.....	27
1.6. O homem sujeito e pessoa	29
1.7. A pré-apreensão do ser	31
1.8. O <i>existencial sobrenatural</i> rahneriano	33
1.9. Autocomunicação divina.....	35
2. Linhas fundamentais da teologia trinitária rahneriana	38
2.1. Crítica ao distanciamento da Trindade.....	45
2.2. Noção de mistério em Karl Rahner.....	47
2.3. Propostas resolutivas acerca do mistério.....	52
2.4. Conceito de pessoa na teologia trinitária.....	55
2.5. Propostas alternativas ao termo pessoa	58
2.6. Relação entre a Trindade econômica e a Trindade imanente	63
2.7. Limites do axioma fundamental	66
3. A Trindade e seus aspectos experienciais.....	68
3.1. Dimensão existencial.....	69
3.2. Dimensão mistagógica	72
3.3. Estreita conexão entre espiritualidade e teologia.....	77
3.4. Rahner e o Concílio do Vaticano II	81
3.5. A Trindade vista a partir da América Latina	83
3.6. Pericórese um movimento fundamental.....	87
3.7. Sinodalidade dimensão constitutiva da igreja	91
3.8. Desafios eclesiais em tempos de mudança.....	95
Considerações finais	98
Referências	102

Introdução

Este trabalho tem por objetivo estudar a teologia trinitária rahneriana e suas importantes implicações para o fazer teológico. Rahner expressa sólida preocupação ao relacionar o mistério trinitário com a vida cristã, sendo assim, oferece um rico conteúdo, dentro de uma análise daquilo que constitui o seu método teológico e conceituais básicos que não podem ser ignorados na história da teologia contemporânea.

A grande contribuição de Rahner para a doutrina da Trindade, está no seu conhecido axioma fundamental, a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice versa, nesse emblemático princípio, está situada a Trindade no campo da economia salvífica. Isso significa que a maneira como Deus é revelado e experimentado na história assume uma centralidade em seu fazer teológico. A sua reflexão gira em torno do fator antropológico, existencial, sem o qual não pode haver revelação de Deus, pois, o homem é o seu interlocutor.

No entanto, o pensamento teológico de Rahner dedica um cuidado especial em relação à mensagem do evangelho, à pregação, à catequese e à produção teológica para que não se restrinja ao mero exercício intelectual ou ao plano das elucubrações; porém, deve ter uma plausibilidade que considere as diferentes experiências e realidades do contexto histórico presente. A sua teologia apresenta o pensamento multifacetado, amplo e articulado, enriquecido pela pluralidade de expressões e pelo diálogo entre o cristianismo e a modernidade. Por isso, é considerado por muitos estudiosos como o teólogo expoente do pensamento cristão contemporâneo.

O seu itinerário teológico e espiritual é marcado pela fidelidade à Tradição e pelo incisivo esforço teológico-pastoral da não mera repetição dos dados históricos, entendidos como algo imutável do passado, esforçando-se na atualização em vista de uma compreensão adequada para cada época.

No decorrer dessa pesquisa, abordaremos a sua preocupação pastoral em busca de elementos iluminadores para que a reflexão teológica seja contextual, estabelecendo a fundamental conexão entre o mistério central da nossa fé e a vida cotidiana.

Devido à abrangência do tema, destacaremos algumas dessas implicações que não podem ser desconsideradas no exercício do fazer pastoral à luz da teologia trinitária rahneriana: a dimensão antropológico-existencial, a dimensão teológico-espiritual e a dimensão eclesial.

A primeira implicação, refere-se à dimensão antropológico-existencial, algo fascinante, presente no pensamento de Rahner, pois, as questões relacionadas à fé nunca foram vistas por ele como meramente teóricas ou doutrinárias. Um dos legados de sua teologia é o aspecto existencial, refletido de maneira transversal nos seus diversos escritos, tal postura traz claras consequências para toda a reflexão teológica, pois faz com que a teologia tenha incidência na vida do crente.

A segunda implicação, diz respeito a dimensão teológico-espiritual, Rahner buscou através de uma renovada reflexão teológica harmonizar a mística com a teologia. É unânime a afirmação, firmemente assegurada por seus discípulos, de que o conjunto de seu pensamento apresenta uma unidade, ou seja, é um sistema de espiritualidade. A sua teologia nasce da experiência de Deus e da vida de oração e leva ao cultivo da espiritualidade e da mística, reconduzindo ao homem ao Mistério indizível.

Entretanto, a mística rahneriana difere daquela entendida conforme a noção clássica da tradição cristã, vinculada necessariamente a uma instituição, condição exclusiva para os membros da vida religiosa, no sentido restrito da palavra. Rahner compreende que o caráter mistagógico se dá na experiência sobrenatural de transcendência.

A terceira implicação visa situar a dimensão eclesial em que é constatada uma significativa mudança no universo simbólico religioso, a esse respeito afirma Rahner (Cf. 1976, p. 22) “que o contexto do cristão e da Igreja de hoje é uma situação de transição de uma Igreja apoiada na sociedade cristã homogênea, para uma comunidade de fieis que, em decisão de fé pessoal e livre, se distanciam criticamente da opinião comum e da experiência social”. Assim, é possível afirmar, que o universo religioso foi reconfigurado, isso não implica crise de fé, mas de pertencimento, é nesta perspectiva que o teólogo Rahner sinaliza para a necessidade de uma Igreja aberta, servidora, desclericalizada, pois, vivemos numa sociedade pluralista.

O teólogo Rahner, com a sua perspicácia, reconhecida competência e sensibilidade à atualidade é uma voz profética diante das questões e desafios eclesiais do tempo presente. Nesse contexto propositivo de renovação do método teológico trinitário, não é nossa pretensão exhibir uma erudição do dogma, como também, apresentar sua evolução histórica, porém, não

deixaremos de lado os conteúdos essenciais, como os aspectos existencial, teológico-espiritual e eclesial.

Assim sendo, a razão motivadora desta pesquisa é fruto de uma inquietação concernente à vivência da fé e sua relação com o mistério fontal, uma exigência imprescindível para uma correta aproximação da Trindade como princípio organizador de toda a teologia e o modelo inspirador à vida cristã.

A revelação da Trindade é, portanto, um evento da história da salvação, que gradativamente a Igreja foi tomando consciência de sua tamanha profundidade e relevância efetiva na vida prática. Rahner elabora uma crítica concernente a esse o mistério central, devido à falta de conexão com a vida e com a espiritualidade cristã, passando a ser tratado como um conceito abstrato e sem ligação com os outros saberes teológicos, uma área desarticulada e formal, que diz algo sobre Deus, operacionando um descompasso entre a verdade crida e compreendida e a verdade vivida.

Diante disso, a reflexão teológica rahneriana acerca do mistério trinitário possui uma dimensão antropológico-existencial. Assim, salientamos, que Rahner não faz teologia pela mera especulação, mas se preocupa com o ser humano concreto e sua abertura frente ao Mistério divino, pondo em relevo a pertinência da teologia que consiste em dá novas respostas para as novas perguntas do homem de hoje. Outra característica fundamental é o entrelaçamento entre transcendência e história, ou seja: o eterno entrou no tempo, a história passou a ser compreendida não somente a partir da ordem natural, mas também pelo sobrenatural, tornando-se um lugar teológico.

Este trabalho está dividido em três capítulos: O primeiro capítulo apresenta considerações sobre o estudo antropológico transcendental que pergunta pelas condições inerentes ao ser humano para entender a mensagem cristã. Essa teologia denominada por Rahner de transcendental procura estabelecer uma reflexão não somente atenta ao enunciado da fé, mas ao mesmo tempo ao ouvinte da palavra em sua subjetividade e existencialidade.

Portanto, antes de nos aventurarmos a falar de Deus devemos nos perguntar o que a teologia tem a dizer ao ser humano hoje, pois a partir do evento da Encarnação, não há nenhuma área teológica que desconsidere a antropologia. De modo que, sem o ser humano, a pergunta por Deus perde seu sentido. O ponto de partida não é a Revelação em si, mas a pessoa humana como sujeito transcendental livre e aberto à autocomunicação de Deus.

Diante disto levantaremos a questão: que é o homem? Para o teólogo o homem é um ser de abertura, uma unidade indizível e inseparável, um mistério compreendido como *potentia oboedientialis* aberta para a vida divina.

No segundo capítulo elucidaremos a posição de Rahner acerca da Trindade numa perspetivação histórico-crítica, pois, o teólogo definirá categoricamente que, se a Trindade fosse eliminada da literatura cristã nada mudaria no pensar o cristianismo e nem a sua vivência. Neste contexto ainda enfatiza a condição de “exílio” em que a Trindade se encontra, visando a desejada e necessária renovação da teologia trinitária, formulada no seu clássico axioma “a Trindade, que se manifesta na economia da salvação, é a Trindade imanente e vice versa” (Rahner, 1978, p. 285).

Outro elemento relevante é o conceito de mistério cunhado por Rahner, pois os mais variados temas por ele refletidos não se apresentam isoladamente, de modo, que existe uma estreita vinculação com esta fonte numinosa que classificamos de mistério. Ainda, neste aspecto, o teólogo estabelece uma crítica à teologia escolar, por colocar o mistério no plano categorial, da lógica, da evidência. No entanto, se assim fosse, o mistério deixaria de ser o que é.

Dessa forma, nenhuma compreensão positiva exprime completamente Deus, esse horizonte é sempre atemático, do contrário, seria uma coisa dentre as coisas do mundo. Segundo Fontana (2019, p. 43) “se é atemática, que dizer então que se exprime sob forma de pergunta e não de conteúdo”. Sendo assim, o seu pensamento teológico está enraizado numa profunda espiritualidade, cuja teologia do mistério tem por missão a recondução do homem à experiência do mistério indizível que é Deus.

E ainda nesta dimensão, Rahner afirma que a autocomunicação de Deus está na ordem da oferta da graça, alcança todos os homens, não de modo vertical, mas no palco da história e eles têm certa consciência, não necessariamente reflexa, de sua ação e de sua luz.

Rahner marcado pela sua inquietude, lança um olhar propositivo sobre a evolução cultural e social que a sociedade experimenta e, que não deixa de atingir também a Igreja, e esta, por sua vez, não tem a força de controlar tal evolução. Diante disso, o teólogo tem por missão fornecer uma nova compreensão dos conteúdos da fé para que sejam entendidos e significativos em cada momento histórico, sem romper com a Tradição.

O terceiro capítulo se volta para as implicações existencial e eclesial da teologia trinitária rahneriana. Ele acentua que a doutrina da Trindade tem grandes implicações na Igreja e na sociedade, pois, esse mistério ocorre na nossa existência e está presente nos processos históricos.

Em seguida, nos ocuparemos em mostra a profunda conexão da sua teologia com a espiritualidade e o rigor teológico. Neste aspecto, Rahner destaca urgente necessidade da força mística como meio para recondução ao Mistério Divino e recuperar a dinamicidade do

cristianismo. Faremos uma abordagem trinitária à luz da realidade latino-americana, evidenciando a preocupação pastoral e as bases antropológica e eclesiológica assumidas pelo Vaticano II, bem como, a correlação entre a fé e a experiência humana, no sentido de que a teologia é essencialmente pastoral na sua origem e na sua finalidade.

1. Considerações preliminares¹

A presente pesquisa procura estudar a teologia trinitária de Karl Rahner e algumas implicações para o fazer teológico, porém, não é possível estudar uma faceta do seu pensamento desconectada dos eixos centrais da sua obra teológica. Nesta análise, seguiremos a ordem metodológica do teólogo, iniciaremos com aquilo que é a chave de seu pensamento, a antropologia transcendental. Na teologia rahneriana tudo está ligado a esta compreensão (Rahner, 1969, p. 13) “não devemos considerar o problema do homem nem a resposta a esse problema como área diferente, material e localmente, dos outros domínios de expressão teológica, pois abrange toda a teologia dogmática”.

Esta afirmação possibilita de modo evidente notado interesse pelas questões relacionadas ao ser humano. Pois, com o advento da moderna sociedade secularizada surgiu uma necessidade inadiável de abertura da Igreja com o mundo, desencadeou a dura exigência da superação da condição fechamento para o diálogo com a sociedade pluralista. Rahner (2008, p. 22) responde às interpelações do tempo presente com uma guinada decisiva em sua teologia, colocando em destaque que “devemos refletir primeiramente sobre o homem como a questão universal que ele é para si mesmo. Essa questão o que o homem é e não o que faz deve-se considerar como a condição da possibilidade de a resposta cristã vir a ser escutada”. Os outros momentos reflexivos sobre as condições transcendentais e históricas, como também, a afirmação fundamental do cristianismo como resposta à questão que o homem é, e, em consequência, deveremos fazer teologia, constituem um inter-relacionamento, dando unidade a linha do seu pensamento.

¹ Karl Rahner nasceu em Freiburg, na Alemanha, em 5 de março de 1904. Em 1922 foi aprovado no exame final do curso secundário, nesse mesmo ano ingressou na ordem religiosa. Em 1924, publicou o seu primeiro escrito “sobre a necessidade da oração” e já ali aparece um conceito que se tornará central em sua futura teologia: “a autocomunicação de Deus”. Entre os anos de 1924-1927 realiza os estudos filosóficos. Nos primeiros anos de estudos com os jesuítas, leu a fundo as obras de Immanuel Kant e Joseph Maréchal, bem como as de Tomás de Aquino. Entre 1929-1933 estuda teologia em Valkenburg, na Holanda. Foi ordenado sacerdote em 1932. Concluiu os estudos de teologia em Valkenburg em 1933. Em 1936 submete sua tese Espírito no Mundo ao relator Honecker, a tese foi recusada por ser demasiadamente heideggeriana e pouca tomista. Entre 1936 e 1964 lecionou teologia dogmática em Innsbruck. Em 19 de dezembro de 1936 obtém o grau de doutor em teologia após um exame oral. Foi professor na Faculdade de Filosofia da Universidade de Munique. É um dos mais influentes teólogos do século XX, participou como teólogo do Concílio Vaticano II (1962-1965) deixando uma contribuição fundamental. Seu trabalho se caracteriza pela tentativa de reinterpretar a teologia católica romana tradicional à luz do pensamento filosófico moderno. Em 1969 foi um dos 30 escolhidos pelo Papa Paulo VI para avaliar os desenvolvimentos teológicos do Concílio. Um dos criadores da revista *Concilium*, escreveu mais de 800 artigos e ensaios. Faleceu em Innsbruck, em 30 de março de 1984. Cf. SANNA, Ignazio. **Karl Rahner**: teólogos do século XX. Loyola, São Paulo, 2004, p. 15-17.

1.1. Antropologia teológica de Karl Rahner

Uma das inquietações básicas, porém, bastante complexa e que abarca, em grande parte, o pensar rahneriano acerca do homem é descrita pelo próprio autor (cf.1968, p. 07) com a seguinte questão: “o que a teologia católica tem a dizer sobre o homem”? Weger (1981, p. 22), “justifica essa posição com a seguinte contribuição: “o ponto de partida antropológico da teologia de Rahner pertence certamente ainda o que se poderia chamar de arte da hermenêutica e a análise da existência humana”.

Segundo Sesboüé (2004, p. 94), “nessa pergunta antropológica será procurada a justificação da fé cristã”. A elaboração teológica de Rahner, exige uma nova meditação, um novo *modus operandi*, cujas consequências estão relacionadas aos problemas de cunho pastoral com o desafio de olhar a realidade atual, mediante o pensar teológico extremamente sério, da parte da Igreja e do pregador do Evangelho. Rahner (cf.1967, p. 09), recomenda: “a fé católica deve ser explicada com profundidade e exatidão e, ao mesmo tempo, com aquele modo de expressão que possa também ser compreendido por aquele não introduzido nesta mesma fé”.

O pensamento rahneriano acerca do homem pode parecer excessiva em seus escritos, todavia, o autor sublinha que não se trata de teologia que faça mera menção a antropologia, ou seja, não basta afirmar que existe uma disciplina denominada antropologia teológica. Se assim fosse, o mistério da Encarnação ficaria inassimilado, se não se inserisse na textura da nossa existência. Procedendo dessa forma, o teólogo alemão de Freiburg visa uma interdependência entre esses saberes, isto é, não é possível compreender um dos aspectos sem o outro.

Justifica Rahner (1969, p. 13): “[...] a teologia dogmática deve torna-se hoje, uma antropologia teológica e, este “antropocentrismo” é necessário e fecundo”.

Para Rahner (1968, p. 15) “é verdade que estas duas ciências não tem o mesmo conteúdo, mas, numa dialética real-ontológica, elas se relacionam mutuamente e só são verdadeira e retamente entendíveis à luz deste relacionamento”. Nesta perspectiva, o discurso teológico sobre o ser humano deve ser regido por um princípio dinâmico, ou seja, sua tarefa de diálogo com o mundo nunca deve ser estática, fechada em posições que não mais respondem as questões atuais. Caso ocorra a decrepitude de reflexão, corre-se o risco de tornar irrelevante para os homens de hoje a sempre nova e criativa mensagem de Deus sobre o ser humano.

A tese que Rahner advoga é a possibilidade e necessidade de superar a reflexão teológica até então vigente, devido uma certa incompatibilidade entre teologia e antropologia. Rahner (1968, p. 15), enfatiza de outra maneira:

Consequentemente, não pode haver nenhuma ciência sobre algo no homem, sobre algum momento na pluralidade de seu ser, que seja absolutamente indiferente aos seus outros aspectos, ou que seja adequada em sua limitação, sem receber influência da totalidade e da unidade do ser humano. Qualquer ciência sobre uma parte do homem implica um relacionamento com o todo.

Conforme Miranda (2006, p. 266-267), o esforço teológico Rahner se concentrou, então, na tarefa de responder teologicamente a tal problema. “Grande parte de seus escritos nos âmbitos de eclesiologia, da sacramentologia, da Soteriologia, da teologia das religiões, do ateísmo moderno giram em torno da mesma problemática, obrigando-o cada vez a expor as linhas mestras de sua antropologia teológica”. De acordo com Oliveira (2013, p. 256):

[...] a teologia pressupõe, em primeiro lugar, filosoficamente, a fala sobre Deus como criador do mundo e do ser humano, isto é, como a fonte comum do eu e do mundo, o que significa dizer que sua fala sobre Deus se relaciona a uma compreensão global do ser humano e do mundo, como pressupõe igualmente a fala sobre o ser humano e o mundo do discurso científico.

Para Vorgrimler (2006, p. 213) “a teologia que pergunta pela salvação do ser humano e que busca os caminhos através dos quais a salvação atinge os seres humanos, é uma teologia antropocêntrica, porém, com isso não perde o seu caráter teocêntrico”. Nesta narrativa, Rahner não concorda com o medo de que talvez, com essa ênfase, seja prejudicada a própria fé. A fundamentação da fé pode perfeitamente começar no homem. Nesse sentido, para Pimentel (2004, p. 61):

[...] não há homem antes da decisão de Deus dar-se ao homem, mas o homem é aquele que surge no ser e na existência quando e na medida em que o Logos se exterioriza. A essa altura, aqueles que estivessem tentados a acusar Rahner de Panteísmo, deveriam primeiramente considerar que Deus se dá no outro, sua criatura. Assim, podemos ainda dizer, e pela mesma razão, que a antropologia de Rahner é teofânica sem fazer com que sua teologia seja antropomórfica.

O próprio teólogo alemão (Rahner, 1967, p. 23) afirma que “não se pode realmente começar por conhecer Deus como se conhece qualquer outra coisa na sua essência e existência, e posteriormente colar ainda a este Deus assim reconhecido o tributo de infabilidade”.

Rahner (*apud* VORGLIMER, 2006, p. 212), propôs outro esclarecimento que não deveria passar despercebido:

Gostaria de ser um teólogo que afirma que Deus é o mais importante e que estamos aqui para amá-lo, esquecendo de nós mesmos, que estamos aqui para invocá-lo, para sermos seus, para saltar do âmbito de nosso ser ao abismo da incompreensibilidade de Deus. Naturalmente, deve-se considerar evidente que a teologia deve afirmar que, em última instância, aquele que está vinculado a Deus, que deve esquecer de si mesmo, colocando-se nas mãos de Deus, é o *ser humano*. Ora, nesse sentido, uma teologia antropocêntrica não é suficiente. Isso é assim, simplesmente, porque Deus não é, é claro, nenhum objeto particular em nosso mundo. Ao contrário, Deus é o absoluto, o incondicional a quem estamos vinculados, enquanto sabemos que ele não está vinculado conosco desta mesma forma.

No segundo momento, veremos que na análise da situação cultural e teológica, Rahner afirma que vivemos numa sociedade secular e pluralista, na qual os enunciados da fé perderam sua obviedade e onde, no pluralismo das convicções e das mundividências, características próprias da sociedade moderna, tornar-se mais difícil transmitir a verdade cristã. Rahner (1967, p. 05) faz a seguinte argumentação:

A Igreja, segundo o seu próprio testemunho e como o Concílio a apresentou, quer servir o homem. Mas só o salva quando o guia para Deus e quando proclama a sua glória, num mundo que acha que nunca mais pode encontrar Deus e que fala, com facilidade ambígua, da morte de Deus.

Ora, esse novo cenário definido pela razão moderna, emerge em Rahner uma condição fundamental para a teologia, considerar o pluralismo da atualidade e que ela se dirija aos homens que simplesmente sabem muito mais do que os do passado. A essa nova configuração descortina-se um caminho desafiador em relação a fé, complementa Weger (1981, p. 14):

Quanto ao conteúdo e quanto aos conceitos, se deve manifestar aberta a novas perspectivas. Determinados conceitos de fé estão ‘ai’, porém, não possuem uma fixidez e definitividade que fizessem deles como estrelas fixas que, imóveis e pacíficos, continuam a luzir sobre a história da teologia vindoura.

Dessa maneira, Rahner expressa-se favorável a historicidade da teologia e do teologizar, conforme reflete Miranda (2006, p. 201), “o advento de uma sociedade pluralista, agitada por aceleradas mudanças socioculturais, constitui um fator inesperado e problemático, ao menos para um cristianismo acostumado ao aconchego da cristandade”. Desse modo, pluralismo cultural e religioso de hoje desautoriza de antemão qualquer sonho de um cristianismo de configuração única e monolítica.

Dentro do horizonte dessa problemática, Rahner (2008, p. 09) apresenta de modo lapidar que “o cristianismo é, com certeza, religião que repousa sobre acontecimentos históricos bem determinados”. Essa reflexão na visão Geffré (2009, p. 10) presta notório esclarecimento acerca dos pressupostos ditos.

[...] uma teologia cristã responsável que se pretenda à medida dos desafios de nossa existência histórica deve empreender um trabalho de reinterpretação da mensagem cristã. Trata-se de uma tarefa arriscada, mas é o único meio capaz de fazer com que a Palavra de Deus ressoe como uma palavra viva em diálogo com as expectativas e as questões de nossos contemporâneos.

Contudo, Rahner (2008, p. 15) afirma que na insistência em dar ao homem moderno a confiança de que ele pode crer com honradez intelectual, “em média as pessoas que buscam o estudo da teologia hoje, não se sentem seguras em uma fé que seja tida como coisa óbvia e seja apoiada por meio ambiente religioso homogêneo e comum a todos”. Conseqüentemente o teólogo está de posse de uma fé sob desafio, pois, a realidade plural é geradora de um aumento dos conhecimentos nos variados campos do saber, suscitando grave instabilidade na transmissão dos valores.

1.2. *Potentia oboedientialis* fundamento antropológico

Uma outra consideração rahneriana referente a antropologia teológica, segundo a qual os seres humanos orientam-se pela sua própria natureza em direção ao mistério é tematizada por Rahner (1969, p. 14) do seguinte modo, “uma antropologia cristã não chega a seu verdadeiro sentido senão quando concebe o homem como potência *oboedientialis*²” para a união hipostática”. Assim, de acordo com Rahner (1969, p. 68), “a encarnação de Deus é, o caso irrepetivelmente supremo e essencial da realização humana. Tal realização consiste em que, o homem é na medida em que se entrega”. Para Miranda (2004, p. 45), “a compreensão cristã do ser humano é vista como alguém estruturalmente voltado para Deus, à semelhança de Jesus Cristo. Esse fato antecede mesmo qualquer adesão a uma religião determinada. A questão sobre Deus Ihe é intrínseca, quer ele aceite, quer a recuse”.

²Rahner utiliza esse termo, se referindo ao poder obediencial ou capacidade radical da natureza humana de ser assumida pela pessoa da Palavra de Deus. Essa faculdade é realmente idêntica à essência do homem. O Verbo de Deus, tornado homem, foi chamado de Palavra abreviada de Deus. Abreviação, cifra de Deus: esse é o Homem. A análise do *torna-se* homem conduz o teólogo a se expressar de modo vigoroso e nuançado sobre o difícil problema da imutabilidade e da mudança em Deus. Cf. SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: Itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004. p. 129.

Rahner retomou nos nossos tempos o antigo conceito de “*potentia oboedientialis*” do homem como abertura radical a Deus. Nessa perspectiva a *potentia oboedientialis* torna-se uma estrutura existencial, para Rahner (1970, p. 97), o homem só é reconhecido adequadamente, na sua essência indefinível, quando é compreendido como *potentia oboedientialis* aberta para a vida divina e esta é sua natureza.

Segundo Ferreira (2007, p. 69):

Rahner recupera a noção de *potentia oboedientialis* que é esse correspondente íntimo possibilitador da visão beatífica, uma noção formal-negativa e de aspecto passivo como uma realidade que compõe a natureza, mas que não precisa da graça. *Potentia oboedientialis* deve assumir o caráter ativo como constituinte da essência concreta do ser humano, associada ao dinamismo espiritual do homem.

Nessa abertura, Deus se comunica e chama. Obediência significa seguir a vibração desse chamado. Se de um lado isso requer um extremo despojamento de si mesmo, de outro, é verdade que o deseja. Assim, Rahner (1969a, p. 86) compreende que “a liberdade só é possível porque existe espírito como transcendência. A liberdade é o evento do eterno”. Portanto, a escolha do homem não é meramente acolher uma ordem proveniente de fora, mas sim descobrir, de forma criativa, a capacidade de responder. A liberdade, do ponto de vista do cristianismo, nada mais é do que uma adesão pessoal e voluntária ao projeto que Deus tem para cada um nós, visto que esse projeto não é capricho, mas expressão de uma vontade amorosa.

Rahner (1969a, p. 88) afirma que “o que é decisivo para a doutrina cristã da liberdade é que esta envolve a possibilidade de consentimento ou de recusa do seu próprio horizonte, e que constitui propriamente a liberdade. Sesboüé (2004, p. 103) põe em relevo que “não devemos procurá-la, portanto, no plano empírico. Ela se situa no plano originário da experiência transcendental”.

Para Karl Rahner (cf. 1969a, p. 43), é evidente que se pode dizer que: a liberdade é também um dado da teologia, a liberdade é sobremaneira elemento básico da antropologia teológica. “Pois, sem ela, o homem não se manteria diante de Deus como sujeito agente e responsável, parceiro de um diálogo e nem poderia ser culpável diante de Deus, nem da redenção e de santificação pela graça ofertada e aceita”. Para Rocha (2015, p. 413), “a estrutura da liberdade humana corresponde, então, à do conhecimento: ela manifesta-se no exercício da transcendência do particular exercida pelo espírito. O homem é livre porquanto transcende o sensível concreto que o solicita”. A liberdade é a passagem, exercida através da escolha, entre eventualidades em número indefinido, para a limitação duma realização finita.

Em outras palavras, se a natureza humana é um mistério que caminha em direção a Deus, na Encarnação acontece o ápice do encontro entre natureza humana e mistério da plenitude. Pois, existir quer dizer conectar-me com a Palavra na qual minha origem reside. Portanto, conforme Coda (2002, p. 14), “Deus é uma questão existencial, antes de ser teórica, no sentido de que toca a realidade mais profunda da existência do homem e, de modos diversos, é constante em todo o percurso de cada vida humana”. A pessoa humana é esta busca de Deus, porque o homem é um eterno questionamento sobre a própria criação e o próprio destino. É óbvio que, para que isso não seja a máxima das alienações ou das escravidões, supõe-se um espaço transcendente, mas íntimo, de amor no qual a relação entre criatura e Absoluto se conectam.

O conceito *potentia oboedientialis* baseia-se em duas dimensões correlativas: na liberdade e no amor. Segundo Rahner (1970a, p. 58), “o homem real, na qualidade de real interlocutor de Deus, deve poder receber esse amor como ele é necessariamente: um dom livre”. Deus toma a iniciativa, por isso é preciso salvar sempre uma assimetria real de ser o *Tu* do homem, mas é um *Tu* que é Amor. Pois, conforme Cambón (2000, p. 15), “a característica fundamental do amor supõe uma dinâmica intersubjetiva, feita de relações: um eu que se dá e um tu que recebe”.

Portanto, para Rahner (1970a, p. 97), “o homem só é reconhecido adequadamente, na sua essência indefinível, quando *potentia oboedientialis* aberta para a vida divina e esta é a sua natureza”. A natureza humana é, em si mesma, capacidade de acolher a Deus, nesta sentença está o dinamismo da sua teologia, que é uma teologia da graça universal. Aqui se encontra o sentido mais radical e profundo da natureza humana, impescindivelmente marcada por uma experiência totalmente diferente, ou seja, transcendental, no âmbito do conhecimento espiritual e da liberdade.

1.3. Virada antropológica

Um tema influente nos estudos da teologia rahneriana e o da mudança de paradigma metodológica em relação à teologia, tal expressão o giro antropológico para Vorgrimler (2006, p. 211) “designa, especialmente na história da filosofia, uma alteração na forma de entender a fundamentação da certeza do conhecimento”. Conforme Miranda (2006, p.195), “nos últimos séculos passamos de uma cultura cosmocêntrica para outra antropocêntrica, que enfatiza a subjetividade, a liberdade e o direito do indivíduo, oferecendo espaço para que cada um construa sua própria biografia e siga seu próprio itinerário existencial”.

Estes elementos marcam um novo contexto, no qual se faz notar, que já não estamos na era da cristandade, sendo assim, com o advento da modernidade tudo passa a ser referido à norma e à medida da razão, de modo que as instituições comprovam profundas mudanças, manifestando assim novas perguntas, novos desafios e perspectivas. Segundo Oliveira (2005, p. 16), “o contexto cultural em que a experiência cristã havia sido configurada e conceituada no passado entra em crise com a modernidade: a “dúvida metódica” de Descartes foi sinal de que a autocompreensão do homem pré-moderno e sua compreensão da totalidade do real entravam em dissolução”. Pois, então, na linha do pensamento moderno, no qual a subjetividade humana ganha lugar de destaque, Rahner (1970, p. 29) põe em relevo o seguinte, “considerando a dinâmica própria do nosso tempo, devemos dizer que a situação de nossa época exige está problemática e este método antropológico e transcendental”.

Segundo Otto Muck (2015, p. 373), inspirado por J. B. Lotz, são três os fatores que marcam o meio filosófico no qual Karl Rahner desenvolve as suas investigações: “a clarificação do método transcendental, o desabrochar da diferença ontológica e a recuperação da genuína concepção tomasiana do ser”.

Entretanto, não é o nosso propósito discorrer exaustivamente sobre os conceitos filosóficos e suas influências nos temas teológicos abordados por Rahner, pois, para isso demandaria longo tempo e árdua pesquisa. Rahner (1970, p. 31) compreendeu “que as filosofias, no entanto, não mudam com as modas, mas elas desistem em favor da nova filosofia de uma nova época e salvam assim seu bem mais característico”. Em referência ao primeiro fator que delimita a investigação de Rahner, a clarificação do método transcendental, Rocha (2015, p. 387) esclarece, que ele teve consciência da transformação da filosofia enquanto tal no pensamento de Kant - filosofia transcendental – “entendida como uma reviravolta na arte de pensar e caracterizou-se pelo estabelecimento do ser humano como sujeito e, esta virada transcendental que ele vai considerar necessária, embora a articulando de uma maneira diferente”.

A originalidade do teólogo foi a coragem de pensar diferente, todavia, é notório em seu método teológico um acentuado ecletismo de influências, sobre esse aspecto, Rahner (1970, p. 29) declara:

[...] certamente, platonismo, aristotelismo, tomismo, permanecerão sempre filosofias vivas e nós temos a aprender com elas. Um fato não menos significativo, é que, hoje, uma filosofia e por conseguinte, a teologia, não deve e não pode voltar atrás desta orientação antropológica e transcendental, que caracteriza a filosofia moderna desde de Descartes, Kant e o idealismo alemão, até a fenomenologia, a filosofia existencial e a ontologia fundamental.

Os conceitos filosóficos do autor exprimem o seu modo peculiar de refletir teologicamente, cuja finalidade consiste na tentativa de melhor compreender o homem moderno, no dizer de Gibeline (1998, p. 227):

[...] nas experiências fundamentais humanas é preciso distinguir entre um *a priori* e um *a posteriori*. O mundo da experiência humana, considerado em seus conteúdos, é *a posteriori*, quer dizer, adquirido, e categorial, quer dizer, refletido, tematizado e passível de diferentes classificações, mas ele se mostra subentendido por um *a priori*, quer dizer, não adquirido, mas sempre dado com a existência humana, e *transcendental*, quer dizer, dado de maneira refletida e atemática, mas que é o único a tornar possível a realidade categorial, ou seja, o conhecimento, a ação e as demais experiências.

Assim, a teologia desenvolvida por Rahner é resultado de uma conciliação entre as bases filosóficas e teológicas, como salienta o próprio (Rahner, 1969, p. 16), “aquilo que acabamos de dizer não faz mais do que indicar, o problema da relação entre o *a priori* transcendental e o *a posteriori* categorial-histórico em teologia”. Para isso, Rahner (1970, p. 07) “sublinha a necessidade e a importância da filosofia no seio da própria teologia”. Nesse sentido, a filosofia é imprescindível para o fazer teologia”. Fontana (2019, p. 12), “reafirma que não se faz teologia sem o instrumental da filosofia”.

Com outras palavras, Miranda (1975, p. 116) complementa a esse respeito “para entendermos uma verdade temos que recebê-la, assimilá-la, confrontá-la com a nossa concepção do mundo e do homem. O ato de ouvir e acolher e o ato de refletir não se separam adequadamente um do outro, nem implicam fases que se sucederiam no tempo”.

Descrevendo esta constatação, devemos logo acrescentar, que segundo Rahner (1970, p. 07):

[...]esta disciplina, cuja alteridade declaramos como “natural”, encontra-se agora com a teologia, e as duas ciências, sem parentesco entre si, da mesma forma como dois homens que não se conhecessem até o presente, desejam agora ver e tentar se podem trabalhar juntos, de maneira aceitável, formando uma simbiose.

É neste contexto, portanto, que Vorgrimler (2006, p. 211), enfatiza aponta que “a filosofia não é utilizada como servidora da teologia, mas “a teologia suscita, a partir de si mesma, livremente, a filosofia como condição de possibilidade da teologia”. Nessa perspectiva, a teologia é aquela reflexão do ser humano aberta pela auto-revelação de Deus.

De acordo com Vorgrimler (2006, p. 211):

A teologia é uma reflexão humana que se ocupa de acontecimentos e conteúdo da revelação de Deus, enquanto a filosofia é concebida como aquela “ciência fundante” em que se desenvolve de modo intersubjetivo, se articula de uma forma metódica, e se expressa de uma forma discursiva.

Por conseguinte, essa mútua dependência constitui o desafio que a teologia contemporânea deve enfrentar, para Oliveira (2004, p. 206) “uma teologia não filosófica seria uma teologia ruim, portanto, é necessário filosofar na teologia e, isto acontece quando o ser humano confronta radicalmente a mensagem da fé com sua compreensão de si mesmo e do mundo”. Essa intersecção busca equilibrar a universalidade da proposição gratuita e salvífica de Deus e os aspectos particulares da Tradição, as formulações teológicas não são capazes de alcançar o mistério em sua totalidade.

Em teologia, o discurso sem a filosofia se regionalizaria, e Deus, horizonte absoluto de toda a realidade, não poderia mais ser captado como o horizonte da transcendência do homem. Há, pois, uma pertença recíproca da teologia e da filosofia, da razão e da revelação, neste prisma Sesboüé (2004, p. 94) lembra que: “[...] esta unidade originária incita uma articulação entre filosofia e teologia, isto é, entre antropologia filosófica (vinculada a um estado atual da consciência em nosso mundo de cultura) e antropologia teológica”.

A questão preponderante na filosofia e teologia rahneriana foi o interesse pelo significado do pensamento existencial, segundo Otto Muck (cf. 2015, p. 371), “na base do vigor da sua teologia está o seu profundo conhecimento da tradição e das fontes teológicas e o acentuado posicionamento filosófico”. Ele conseguiu interpretar a junção de várias matrizes filosóficas ou, pelo menos, pô-las em diálogo fecundo o mundo hodierno.

Rahner por sua vez, expressa Rocha (2015, p. 393), que os fundamentos metafísicos da antropologia constituem uma base crítica da teologia; o seu objetivo foi mostrar que a teologia é possível, “porque o homem, em virtude do seu conhecimento *a priori* do ser, é capaz de ir além do horizonte espaço-temporal para escutar a Revelação livre do absoluto”. Weger (1981, p. 29) mostra que “sempre e cada vez que o homem conhece algo, nunca possui, nesse conhecido, somente a realidade, coisa em si, mas no conhecimento e no julgamento entra também um fator subjetivo”.

Nesta perspectiva, para Gibeline (2012, p. 228), o teólogo se apoia nos elementos da filosofia existencialista de Martin Heidegger e da filosofia transcendental de Immanuel Kant, entretanto, o transcendental rahneriano é essencialmente diferente do transcendental kantiano.

Kant admite apenas um transcendental no plano horizontal: o sujeito humano é dotado de estrutura *a priori* que garantem a validade do conhecimento

científico, mas proíbem percorrer a via metafísica até Deus; Rahner na linha da filosofia transcendental tal como foi elaborada por pelo Jesuíta Maréchal, sobretudo na obra *o ponto de partida da metafísica*, admite, ao invés, um transcendental em linha vertical, que funciona como transcendental também em linha horizontal: a abertura para a infinitude do mistério é a condição da possibilidade da experiência humana.

A teologia de Rahner foi profundamente influenciada pela filosofia tradicional tomista e se desenvolve sob o impacto das modernas filosofias, Oliveira (cf.2015, p. 21) afirma que o “método transcendental emerge como uma estratégia importante no contexto moderno para justificar a postura ontológica que a tradição sempre teve”. A teologia sempre foi ontológica e reflexiva, mas hoje ela deve ser também histórica, desse modo, continua Oliveira (2015, p. 22), “o confronto crítico de Rahner com Kant se vai fazer através da mediação do pensamento de Maréchal, cujo objetivo fundamental foi mediar a metafísica clássica através do método transcendental”.

De acordo com Otto Muck (cf. 2015, p. 371), “Karl Rahner uniu o prolongamento crítico de Maréchal em relação ao pensamento transcendental de Kant com elementos inspirados na fenomenologia de Heidegger”.

A filosofia de Rahner parte do princípio heideggeriano segundo o qual o homem, que se pergunta o que seja o ser, está dentro do próprio problema, e por isso não há conhecimento de um objeto que não esteja também subjetivo, ou seja, posto à mercê das tendências presentes a priori no sujeito mesmo.

Para Weger (1981, p. 29) “o seu perguntar e investigar é penetrante, obstinado e perspicaz, nunca se contentando com respostas superficiais e, desta maneira, abrir na teologia dimensões e horizontes que, poucas dezenas de anos atrás, eram simplesmente impensáveis e que servem principalmente à fé cristã”.

Não é nosso objetivo fazer uma análise minuciosa, porém, destacaremos dois componentes heideggerianos presentes na estrutura teológica rahneriana, os quais contribuíam para a emanção das “questões de fundo” mencionadas acima pelo teólogo.

O primeiro componente é a visão do ser humano como ser ontológico, ou seja, alguém essencialmente capaz da pergunta pelo ser. O segundo componente, é o teor existencialista conforme afirma Rahner (1969, p. 06) “o primeiro contato com Heidegger teve certamente uma influência duradoura, pois a preocupação existencialista é, sem dúvida, uma das componentes da teologia”. Contudo, a influência do pensamento de Heidegger sobre a teologia de Rahner ganha importante significação.

1.4. Experiência Transcendental

A questão mais importante e atual para o campo da fé e suas dimensões acerca da espiritualidade e da pastoral, se quisermos ser honesto, numa época especificamente marcada pelo sujeito esclarecido e emancipado, em que a linguagem usada pelo discurso teológico tradicional já não é capaz de responder aos problemas vitais do homem, consiste em aderir as categorias filosóficas modernas e contemporâneas como instrumental para um novo modo de fazer teologia.

Desse modo, esclarece Oliveira (cf. 2005, p. 13), “Rahner fez estas considerações na década de 1960. De lá para cá, o processo se acelerou manifestando com mais clareza desafios novos à humanidade como um todo”.

A esse novo tipo de abordagem teológica, mostra Gibeline (2012, p. 228) que a originalidade do pensamento de Rahner não consiste, pois, tanto na “elaboração da filosofia transcendental, e sim em ter introduzido em teologia o método antropológico-transcendental³: poderíamos chamar de teologia transcendental aquela espécie de teologia sistemática que se serve de uma filosofia transcendental”. Miranda (cf.1975, p. 119), interpreta esta posição rahneriana como o clímax da atualização da tradição magisterial, pois, “é sem dúvida um dos pontos mais originais e mais discutidos na sua teologia a relação com o método mesmo de abordar os objetos teológicos”.

A articulação da teoria filosófica moderna situa o pensamento teológico crítico que segundo Gibeline (1998, p. 226), “o método escolástico, que procede do alto das formulações e opera por doutrinação, deve-se passar ao método antropológico, que procede de baixo e realiza uma correspondência entre vida e verdade, entre experiência e conceito”. Rahner define que o projeto apologético escolástico era inoperante frente a uma sociedade secular e pluralista. Oliveira (2005, p. 13) destaca que:

[...] pela multiplicidade imensa de conhecimentos e tendências, pela intensificação da vida econômica e pela expansão produtiva que gera oferta de bens de consumo que a humanidade jamais conheceu em sua história, no

³Numa espécie de circunscrição, a expressão transcendental que é deduzida do latim: *transcendere = ultrapassar*, significa a orientação dinâmica supra-histórica, apriorística do homem, necessária e indispensavelmente presente em todos os homens, para uma realidade que ultrapassa o mundo empiricamente histórico. Na teologia de Rahner, o termo aparece em ligações, quais sejam: método transcendental, questionamento transcendental-antropológico, experiência transcendental, redução transcendental, sujeito transcendental e outras. WAGER, Karl- Heinz. **Karl Rahner**. Uma introdução ao pensamento teológico. São Paulo: Loyola, 1981. p. 27-28.

mundo de uma cristandade diferenciada e dividida, das religiões mundiais, no mundo de um futuro gigantesco e planejável.

Uma vez entendido a insuficiência do método tradicional frente a época moderna, que carrega consigo a peculiaridade da racionalidade crítica e, portanto, uma questão irreduzível ao cristianismo, fazendo-se necessária uma mediação antropológica. Rahner (1969, p. 15) diz que:

Um questionamento transcendental, indiferentemente do setor onde tem lugar, dá-se quando e na medida em que se pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento de um determinado objeto no próprio sujeito que conhece. Que tal questionamento seja possível e legítimo vem do fato de que no conhecimento, não só se nos mostram as características do objeto conhecido, mas também o sujeito que conhece se encontra implicado, já que o conhecimento depende de sua estrutura essencial. Portanto, o relacionamento e o condicionamento mútuos entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, enquanto conhecido e cognoscível, formam o objeto de um questionamento transcendental.

É importante destacar que aqui Rahner assume o modo de pensar da modernidade. Sendo assim, Oliveira (2005, p. 25) afirma que “no pensamento rahneriano, a filosofia transcendental não é epistemologia, mas ontologia-existencial e em última instância metafísica”, nada mais é, do que a compreensão esclarecida, reflexa e metódica daquela pré-compreensão do ser que o ser humano é enquanto ser humano: o ser é para a metafísica o donde e o para onde, o começo e o fim de toda e qualquer pergunta.

Assim sendo, a pergunta metafísica é ‘aquela pergunta universal’, que contém em si todas as perguntas, pois perguntando pela realidade enquanto tal, insere, de certo modo tudo nesta pergunta fundamental. Isto significa, para Sesboüé (2004, p. 97) que “quer queira quer não, o homem é habitado por esse movimento que sempre transcende a ordem do particular, do temático, do explícito, que é também a ordem do definido e do limitado”. Esse dinamismo Rahner chama de experiência transcendental, porque ela é inerente às estruturas necessárias do próprio sujeito que conhece.

De acordo com Rahner (1969, p. 13), “a teologia deve torna-se teologia transcendental no sentido de praticar uma reflexão não só atenta ao enunciado da fé, mas ao mesmo tempo ao ouvinte da palavra em sua subjetividade e existencialidade”.

Para Gibeline (1998, p. 227), “o transcendental diz respeito justamente “à condição de possibilidade do conhecimento, da ação e das outras experiências humanas, ou seja, à condição da possibilidade da experiência categorial; a condição da possibilidade de tais experiências é a dimensão a priori e transcendental e é constituída pela estrutura do espírito finito no mundo”.

Essa constatação só é possível porque o homem é capaz de atingir a verdade metafísica, ou seja, o espírito humano é ao mesmo tempo histórico e transcendente. Todavia, Sesboüé (2004, p. 99) afirma que “o homem não pode atualizar sua transcendência e sua liberdade senão na sociedade dos outros homens e na história”. A transcendentalidade é a estrutura do espírito humano no mundo, o qual não tem que lidar apenas com experiências definidas ou isoladas, mas faz experiência devido à sua abertura radical para o ser em geral, para o infinito e para o mistério.

Para Gibeline (1998, p. 227), “a transcendentalidade não é a transcendência, mas a estrutura apriórica do espírito humano como abertura radical para a Transcendência e como condição possibilidade da experiência em sua variedade categorial”. Por isso mesmo, Rahner propõe que se pratique em teologia uma abordagem antropológica-transcendental, que tem por princípio a compreensão que o homem tem de si mesmo, como receptor da autocomunicação divina e do mundo. Para Teixeira (2004, p. 245) “A experiência transcendental é uma experiência de abertura radical, expressão do desejo infinito de transcendência da ordem particular; uma experiência que anima a partir de dentro toda atividade categorial exercida pelo sujeito”.

Pois, nesta sua concepção teológica estabelece-se a relação entre horizonte transcendental e realidades categoriais. Essa realidade supõe que o homem imerso na pluralidade de objetos, ciências, sentimentos de sua vida cotidiana faz uma experiência transcendental. Segundo Miranda (1975, p. 124) “quando se pergunta filosoficamente por um objeto determinado, pergunta-se necessariamente pelo sujeito que conhece, pois é este que aprioristicamente oferece o horizonte de possibilidades de tal conhecimento”.

Neste prisma, a dimensão transcendental da experiência humana, no exercício do conhecimento e da liberdade é a abertura do espírito finito ao infinito. Esta experiência presente em toda criatura humana reflete a presença de um mistério santo que dinamiza a realidade do sujeito em busca infinita. Rahner (1969, p. 31), mostra que a teologia não pode limitar-se a exhibir uma mera prestação “de contas históricas salvífica”, não pode tecer apenas urdiduras conceptuais, “não pode limitar-se a cultivar a tendência à explanação conceptual, mas deve torna-se teologia transcendental, quer dizer, deve praticar uma reflexão não só atenta aos enunciados da fé, mas ao mesmo tempo ao ouvinte da palavra em sua subjetividade e existencialidade”.

Para Oliveira (2005, p. 27), “assim, uma questão só é teológica no sentido estrito quando ela vê o objeto em seu originar-se proveniente de Deus e em seu tender para Deus, porque Deus

não é um objeto entre outros no campo da experiência aposteriorística do ser humano, mas o fundamento originário e o futuro absoluto de toda a realidade”.

Contudo, tempo, mundo e história mediam o sujeito para si mesmo e para o horizonte da transcendência. A teologia proposta por Rahner estabelece um diálogo com a cultura secular, propiciando que a experiência cristã encontre significatividade nos tempos atuais. Como afirma Gibeline (1998, p. 227), “o homem faz várias experiências: é o múltiplo e variado mundo categorial. Mas a experiência humana não é apenas experiência disto ou daquilo, experiência bem definida em seus conteúdos, mas é, ao mesmo tempo, experiência da finitude, que remete a um horizonte infinito”. Para Weger (1981, p. 25), a questão enfatizada implica dizer que o “método transcendental consiste em deixar claro que homem, na sua vida cotidiana, não está somente em contato com os grãos de areia, mas também habita na beira de um oceano infinito”.

Contudo, sucintamente, Vorgrimler (2006, p. 214) define que “para a teologia o giro antropológico significa que a resposta à pergunta por Deus não deve ser procurada na natureza externa, e sim na reflexão do ser humano sobre si mesmo, na análise de suas experiências”. Assim, em Rahner o binômio transcendental-categorial se integra, distância e proximidade não são realidades de mútua dependência, tornando-se um axioma fundamental para pensar a relação entre Deus e o mundo, distância e proximidade, crescem na mesma medida, isto é, dependência radical e realidade genuína do existente que procede de Deus.

1.5. O ser humano ouvinte da palavra

Na antropologia teológica rahneriana é introduzida um novo modo de fazer teologia bastante específico, cuja reflexão parte da dimensão antropocêntrica, assim, fica claro que é necessário, antes de tudo, considerar aquela realidade na qual Deus mesmo se tornou. Nesse contexto, o homem é concebido com uma característica peculiar, cuja gênese de conhecimento se encontra na possibilidade de ouvir e entender a autêntica mensagem do cristianismo. Conforme Vorgrimler (2006, p. 75), o homem é apreendido como “espiritualmente receptivo que se situa em liberdade diante do Deus da liberdade que pode revelar-se, diante do Deus que, se vem, se expressa ou acontece com palavra na história humana”.

Karl Rahner define o homem como um ser essencialmente aberto transcendentalmente, em sua obra *Oyente de la palavra* (2009, p. 60), “ele afirma que o homem é um ser espiritual”. Rahner faz uma releitura da obra de S. Tomás, conforme descreve Rocha (2015, p. 418) “transformando com vista a conferir-lhe modernidade, mas somente com este preço pode, por

uma criadora análise pessoal, pressupor e projetar na obra do aquinense, um ecletismo de orientação antropológica”. Como também na sua outra obra, *Curso Fundamental da Fé* (2008 p. 37), expressa seu pensamento: “o homem é o ouvinte da mensagem do cristianismo”.

Nesta perspectiva, aponta Rocha (2015, p. 389) que o “ouvinte da Palavra desenvolve o núcleo da filosofia rahneriana em ordem aos pressupostos antropológicos duma filosofia da religião, no entanto, tal como em Heidegger, um dos seus mestres prediletos, interroga-se, para esse fim, acerca do ser, mas partindo do homem e não do mundo”. E no escrito, *o desafio de ser cristão* (1978, p. 11), Rahner questiona: “O que é o homem? No que concerne a minha resposta, não pretendo fazer longos rodeios em torno do assunto. Assim penso eu: o homem é a pergunta para a qual não existe resposta”. O homem é o ente que possui possibilidade a priori e, ao mesmo tempo, é o espírito no mundo e o ouvinte da palavra.

Estas definições estão fundadas sobre os pressupostos advindos da antropologia metafísica, ou seja, é a partir desse princípio que o homem em sua história abre o ouvido a uma possível revelação de Deus e questiona o sentido das coisas, é do princípio da questionabilidade que emerge a possibilidade de abertura, segundo Rocha (2015, p. 391):

[...] assim, apresenta como de partida o fato da absoluta necessidade que o homem tem de interrogar. A pergunta é, antes de mais, a única obrigação, a única necessidade, a única realidade que não podemos pôr em questão e à qual o homem que interroga está ligado, o único círculo no qual a sua interrogação está encerrada, o único a priori pelo qual é arrastado. O homem interroga necessariamente.

Trata-se de uma pergunta metafísica que é aquela pergunta universal, que contém em si todas as perguntas, para Bingemer (cf. 2013, p. 30), “esta pergunta envolve todas as questões prévias e ao mesmo tempo as transcende. É uma pergunta fundamental com a qual nenhuma pessoa deixa de enfrentar-se em algum momento da vida”. A interrogação é suscitada pelo fato de corresponder e revelar a identidade autenticamente humana.

Em uma formulação lapidar Rahner (1978, p. 13), apresenta, de maneira sintetizadora, nestes termos:

E o que dizer da antropologia metafísica? Se ela tem uma correta compreensão do homem, assim penso eu, deve se esforçar por compreendê-lo como um ser de ilimitada transcendência; como um sujeito espiritual que transcende a todos os objetos, finitos, sempre inquirindo-os, por isso é realmente um espírito, como o ente incapaz de parar definitivamente em parte alguma.

Conforme Oliveira (1984, p. 114), esta abertura se encontra emitida desde de sempre, pois diz respeito a sua estrutural essencial, assim, “a necessidade do perguntar se fundamenta nisto, que o ser enquanto tal se manifesta ao homem como questionabilidade, pois o homem é, enquanto aquele que pergunta pelo ser”.

Evidentemente que Rahner adotou o conceito metafísica transcendental para falar de um elemento constitutivo no homem, pois essa uma abertura designa algo que lhe é essencial e não uma falha de conhecimento. Portanto, a respeito da transcendentalidade da filosofia, afirma Rahner (cf. 1978, p.16-20), “o homem é a pergunta irrespondível. E o todo final se torna apenas o começo. Donde um pavoroso enfadonho! Sempre de novo estamos a carregar novidades para o celeiro da nossa consciência”. Esta característica revela que o homem é mistério, um ser em eterna busca, incompleto, aberto para tudo, porém, nada preenche totalmente.

1.6. O homem sujeito e pessoa

De outra maneira, Rahner afirma que o homem não é prisioneiro do seu próprio mundo interior e das realidades externas, ele não é fechado em si mesmo, entretanto, na compreensão de Rahner (2008, p. 46) “apesar da finitude do seu sistema, o homem está sempre situado perante si mesmo como um todo. Ele pode questionar tudo”. O ser humano se compreende como sujeito finito, porém habitado por um desejo infinito, tanto no seu conhecer, quanto na sua vontade, tal abertura ou luminosidade encontra sua autêntica condição mediante essa compreensão dada por Rahner (2008, p. 37), “a mensagem do cristianismo que age no sentido de situar o homem perante a verdade real e profunda do seu ser, verdade a que permanece inevitavelmente preso, ainda que tal prisão seja, em última análise, a infinita amplidão do incompreensível mistério de Deus”.

Nesta perspectiva, Oliveira (1984, p. 127) afirma que “o homem é, simplesmente, condicionado por uma realidade, sobre a qual ele não pode dispor e que se impõe a ele, determinando seu ser: ele é jogado nesta realidade, que o envolve e é, a partir daqui, que Karl Rahner vai explicitar a constituição do homem como sujeito no mundo”. Assim, Rahner (2008, p. 42) elucida que “o homem se experimenta, pois, como sujeito e pessoa precisamente à medida que se torna consciente de si como o produto do que lhe é radicalmente estranho”. Assim, o ser-homem nunca pode dissolver num simples produto de caracterização histórica, sociológica, psicológica, biológica, dialética ou outra. Rahner (2008, p. 45) salienta que “essa subjetividade mesma é um dado existencial irredutível que acompanha toda a experiência particular como sua condição apriorística”.

Oliveira (1984, p. 125) “destaca, com clareza, a reviravolta da metafísica; porque o ser é subjetividade, lógica, então a metafísica é essencialmente análise do conhecimento e toda afirmação sobre o ser é também, sempre, uma afirmação sobre o conhecer”. Neste contexto, em relação à teologia da subjetividade enquanto antropologia transcendental, o homem pergunta, porque ele não é o ser enquanto tal, mas espírito finito, o que significa que ele não é posse absoluta de seu ser. Sendo assim, o donde de sua pergunta pelo ser enquanto tal não é determinado pelo homem, mas antes constitui sua situacionalidade fundamental.

O sujeito rahneriano carrega uma pergunta que é tanto metafísico-transcendental, quanto ontológico-existencial, e está diante de uma situação. Sobre isso, afirma Oliveira (1984, p. 126-127):

Situacionalidade, segundo Rahner, é o chão no qual o homem se encontra, quando ele pergunta pelo ser enquanto tal é o mundo dos entes, que são os objetos de seu conhecimento. O homem não está apenas num meio ambiente, mas julga as coisas, que ele encontra e reduz seu meio ambiente a objeto na medida em que ele não só deixa tocar por tudo que encontra, mas julgando tudo, afasta tudo de si, contrapõe-se a tudo, e com isto constitui o que se experimenta seu objeto e se afirmar como sujeito.

Rahner (cf. 2008, p. 45) expressa que o “ser humano é em primeiro lugar pessoa e sujeito”. Pessoa e sujeito enquanto ser transcendental, dotado de liberdade e, conseqüentemente, um ser responsável, atributo essencialmente necessário, pois se insere no que é subjetivo à experiência humana. Por isso, diz Rahner (2008, p. 118): “na realidade, a liberdade é, antes de tudo, o estar entregue do sujeito a si próprio, de tal maneira que a liberdade, em seu ser fundamental, tem que ver com o sujeito como tal e como todo”. A condição humana constitui o teatro concreto da revelação que acontece no encontro entre transcendência e historicidade. O homem, portanto, enquanto ser pessoal goza de transcendência e imanência e é, ao mesmo tempo, Rahner referindo-se à sua essência, “realidade que se apresenta sempre historicamente e que, em consequência, se vê confrontada com o cristianismo enquanto graça e mensagem histórica”. Em relação ao homem enquanto sujeito e destinatário da teologia Bruno Forte enfatiza (1995, p. 172);

O homem é o ente que, amando livremente, se encontra diante do Deus de possível relação. O homem está à escuta da Palavra ou do silêncio de Deus na medida que se abre, amando livremente, para esta mensagem da palavra ou para o silêncio de Deus da Revelação. Tudo o que Rahner quer negar aqui é que a autotranscendência do ser se cumpra no homem em forma de pura e simples necessidade, de processo dialético que exclua a possibilidade da recusa e, com isso, a dignidade do consentimento: o que é rejeitado aqui é, por

consequente, a ideia de revelação reduzida a espiritualização progressiva do homem de acordo com sua natural lei interna.

Pois, o homem é um ente que na sua história deve dirigir sua atenção para uma eventual revelação histórica de Deus, pois o mundo é o palco manifestativo da ação divina, o acontecimento histórico e salvífico diz respeito à sua própria essência. Segundo Rahner (2008, p. 57), “é na história que ele deve realizar sua salvação, à medida que a encontra ofertada e nela a acolhe, assim, a transcendentalidade e a liberdade exercem-se no interior da história”. Numa análise filosófico-teológica de caráter transcendental, Oliveira (1984, p. 126) descreve que a situação originária do homem é que ele não possui o seu ser: “ser é ser-junto-a-si, autopresença. Ora o homem é fenomenologicamente, em primeiro lugar, ser-junto-ao-outro-de-si e por esta razão mesma seu conhecimento e sua ação são, fundamentalmente receptivos.

Contudo, uma das preocupações de Rahner, como já foi dito anteriormente, não se restringia em retomar as grandes questões da teologia em si mesmas, mas sempre a de se interrogar, a respeito de cada uma delas, sobre as condições de possibilidades de seu acolhimento pelo homem.

1.7. A pré-apreensão do ser

É no horizonte da transcendência humana para onde tende a pré-apreensão, é nesse nessa capacidade própria do movimento do espírito que Rahner vê o distintivo que constitui o homem como sujeito. De acordo com Oliveira (2005, p. 105) “a pré-captação é o dinamismo do espírito em direção a toda a extensão de seus possíveis objetos”. Complementa Vorgrimler (2004, p. 62), “O ser humano possui, apenas uma pré-captação do infinito, por isso é um espírito finito”. Nesse movimento os objetos singulares são apresentados como momentos a um fim, todavia, este não se aquieta neles. A respeito da expressão horizonte para (Miranda 1975, p. 189) “este para-onde tende a pré-apreensão, no sentido de um espaço de tudo o que pode ser conhecido e do qual o homem tem consciência”.

Desse modo, Rocha (2015, p. 411), sublinha que, antecipação pode interpretar-se exatamente como:

[...] o impulso do espírito para a totalidade dos seus objetos possíveis, porque é somente assim que pode ser experimentada a limitação dum particular conhecimento. Em suma, significa a relação dum ato do espírito a um ato de sensibilidade”. A alteridade do conhecimento provém da matéria, mas a sua objetividade requer ainda a antecipação do ser.

Esta peculiaridade acontece em cada ato cognoscitivo, enquanto abertura para a totalidade do ser. Nesse horizonte contextual, Oliveira (1984, p. 112) reafirma que “se o homem não para em seu perguntar, mas pergunta, necessariamente, pela realidade enquanto tal, pelo ser, é, porque de certo modo, ele já sempre sabe sobre o ser, sobre o todo da realidade. Que o homem tem uma pré-compreensão do ser, e, se expressa na necessidade de sua pergunta pelo ser.

Na visão de Weger (1981, p. 19), “Rahner conhece perfeitamente a composição apriorísticas do homem. Sabe que a expressão *a priori* não significa outra coisa senão algo no homem, o qual já existe de antemão, quer dizer, antecipadamente à experiência”. Otto Muck (2015, p. 381), menciona algo relevante no tocante a questão o “*a priori* não é visto por Rahner só como formal, como uma função constitutiva do conteúdo do conhecimento. Também não é visto só como ontológico no sentido de um pressuposto no sujeito que conhece, e como a capacidade possibilitadora do conhecer”.

O próprio Rahner (cf. 1978, p. 17) vê nesta categoria de antecipação, “para além do que é circunscrito e cognoscível deve ser o suporte dominante da compreensão da incompreensibilidade de Deus na visão beatífica. E assim, ela será a realização plena da tendência transcendentalista do homem, orientada para o incompreensível”. Nota-se que Oliveira (2005, p. 105) a este propósito fundamenta que “a pré-captação é apreendida só como condição de possibilidade do conhecimento”. Sendo assim, Miranda (1975, p. 195) afirma que “todo conceito sobre Deus deve remontar à experiência primordial da transcendência; qualquer proposição sobre Deus vive sempre desta experiência que não se deixa enunciar”.

Ainda nesta perspectiva, para Oliveira (1984, p. 110), “a referência do homem a Deus não é uma dimensão secundária do existir humano, mais constitui o homem enquanto homem, revela a dimensão mais radical do ser homem”, desse modo, não é possível compreender o homem em sua constituição ontológica, sem sua referência essencial ao mistério absoluto.

Outra característica fundamental é o ato de perguntar é que o homem experimenta de modo radical a sua estrutura ontológica, assim, ao perguntar, concomitantemente, ele revela a sua subjetividade, pois perguntando pelo ser, ele se ocupa diante do mundo, ele se separa do mesmo, ele o faz seu objeto, ele o pensa, o julga. Para melhor ilustrar a pergunta implica distância e, portanto, o ente que pergunta não é o ser.

A este respeito, Rocha (2015, p. 413) diz que:

O espírito finito, transcendendo o limite pela antecipação, reconhece o limite enquanto limite; e assim, pode superar a negatividade do finito, vislumbrando a positividade da totalidade do ser, através duma negação da negação.

Compreende-se, com os pressupostos já delineados, que a antropologia rahneriana esteja essencialmente atravessada pela tensão entre o que é o homem como realidade e o que quer ser com possibilidade a realizar.

Portanto, para Rahner (2008, p. 48), “o que move a pré-apreensão do homem em sua absoluta amplitude de transcendência não pode ser o nada, o vazio, o puro simples”. A antecipação é a abertura em certo modo ‘percebida’, implícita, pois, se o ser é acessível ao homem, espírito finito, isso sucede através do encontro com a materialidade, na sensibilidade.

1.8. O *existencial sobrenatural* rahneriano

O ponto de partida antropológico da teologia de Rahner se origina por meio do método transcendental e alcança o ponto máximo no conceito chamado *existencial sobrenatural*. Esta categoria segundo o teólogo Weger (1981, p. 91) é “considerada como o núcleo de sua teologia”.

Esse conceito *existencial sobrenatural* sustenta a posição e a resposta para as questões relacionadas a fé, superando o pensamento defendido no passado de que a graça era concedida como uma realidade particular e, mediante algumas circunstâncias de pecado, descrença ou de pertença a uma determinada confessionalidade ela era negligenciada ou excluída. Nesse sentido, o *existencial sobrenatural* faz parte essencialmente da condição humana, felizmente a graça não se restringe a uma instituição, cultura ou coisa similares. Desta forma para (Rahner; Ratzinger, 1968, p. 08) “através desta existência sobrenatural do homem em geral e de cada um em particular, dá-se uma revelação de Deus, mediante uma participação gratuita”.

Tal conceito propicia uma abertura para repensar alguns graves problemas teológicos, neste aspecto, Miranda (2004, p. 52) “é muito claro ao afirmar que o sobrenatural afastado da vida concreta, confinado aos sacramentos e às práticas religiosas, deforma-se profundamente o cristianismo”. Não entramos aqui em maiores discussões acerca da gênese histórica desse conceito⁴ e sua evolução, pois essa categoria tem longa tradição na teologia cristã, pois, uma investigação específica exigiria uma pesquisa aprofundada.

Nas palavras de Mondin (1979, p. 274) “a graça é um *existencial sobrenatural*, porque não é nunca o resultado da iniciativa e da operosidade humana, mas é sempre um dom

⁴Sobre este tema ver. Miranda (Cf. 2004, p. 47-67); SILVA, F. D. **Karl Rahner e a problemática natural-sobrenatural**. Monografia (mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

extraordinário absolutamente gratuito que Deus faz à humanidade”. Nesse sentido, a doutrina da vontade salvífica universal de Deus é tão antiga quanto a Igreja, não se limita, obviamente, aos cânones construídos historicamente.

Segundo a concepção de Rahner (2008, p. 158):

Este existencial não se torna merecido ou devido e, nesta acepção, “natural”, pelo fato de estar dado a *todos* os homens como elemento permanente de sua existência concreta e pelo fato de estar previamente dado à sua liberdade, à sua autocompreensão e à sua experiência. O caráter gratuito de uma realidade nada tem a ver com a questão se está dada a muitos ou poucas pessoas.

No que concerne à reflexão acerca do natural-existencial, Rahner compreende que o *existencial sobrenatural* privilegia a relação da pessoa com Deus. Nesse conceito, portanto, “há uma clara sintonia com a linguagem de tipo heideggeriano” (cf. Modin, 1979, p. 274) é um existencial, ou seja, um dado que, sem pertencer de modo algum à natureza como tal, a pessoa é alcançada pela graça, afetando de modo singular a existência.

Nesta perspectiva antropológica aparece o *existencial sobrenatural* como uma disposição interna, ou seja, apriorística “presente no centro de toda a existência humana” (cf. Weger, 1981, p. 117) o que implica que a graça está coerentemente implicada e operante na pessoa humana e, Ihe é anterior a qualquer tomada de consciência e tematização da problemática, orientando-a para o mistério.

Conforme os teólogos (Rahner; Ratzinger, 1968, p. 07) “a história da salvação sobrenatural é realizada sempre na história do mundo, o que, depois do Concílio Vaticano II, se tornou uma verdade ainda mais vivamente impressa na consciência religiosa dos cristãos”.

Contudo, no decorrer destas considerações foram colocadas as premissas da universalidade da salvação cristã, o legado rahneriano neste assunto, favorece o inclusivismo e a superação dicotômica entre natureza e graça. Para Weger (1981, p. 91): “o conceito de *existencial sobrenatural* ocupa na teologia de Rahner a preocupação central: a graça, a graça verdadeiramente sobrenatural, que é o próprio Deus, o centro mais íntimo de qualquer existência humana”.

Devido as sérias consequências negativas gestadas do passado, destacamos, a fundamental importância dessa reflexão antropológica acerca do Existencial sobrenatural, pois, para Miranda, (2004, p. 176) “a experiência da graça não se situa além da nossa consciência, fora da nossa experiência, inacessível a nossa mente, exterior a nossa realidade. Se assim fosse, estaríamos voltando a uma concepção extrínsecista da graça”, desse modo, a própria existência

humana abre o espaço a uma possível revelação de Deus, que não é algo arbitrário, mas corresponde à natureza mais verdadeira de tal existência.

1.9. Autocomunicação divina

O pensamento teológico de Rahner é visto como um divisor de águas na era moderna pois, como afirma Miranda (2006, p. 266), “o desígnio salvífico é o elemento que há de mais original e primeiro, é a coluna mestra de sua compreensão do mundo e do homem”. O teólogo jesuíta sistematiza a história da salvação estendendo-a ao gênero humano. Assim, em última instância o desígnio salvífico divino está para além das suas formas concretas e históricas, cobrindo toda a história da humanidade e não constitui um problema de interpretação para o cristianismo. Em outras épocas, precisamente, no período em que o sistema de ideias era baseado na tradição escolástica, compreendia a salvação como uma oferta exclusiva para uma determinada confessionalidade cristã.

Neste aspecto, o próprio Rahner argumenta (2008, p. 146), “queremos, portanto, evitar de imediato dois equívocos: primeiramente, que se entenda a autocomunicação de Deus como se mero falar sobre Deus, ainda que talvez suscitado por Deus; e, em segundo lugar, que se entenda a mesma coisa como se mera coisa ou objeto”.

No primeiro momento, interessa-nos o enunciado da autocomunicação de Deus como discurso onto-antropológico, desse modo, no que tange a esse conceito Rahner (2008, p. 157) se exprime com essas palavras; “o homem é evento da absoluta autocomunicação de Deus”. O teólogo apresenta essa oferta da graça como existencial sobrenatural, desse modo, Miranda (2006, p. 227) “partindo da vontade salvífica universal, Rahner sustenta que essa graça deve ser acessível a todos os seres humanos”.

Este conceito possui uma diversidade de interpretação para melhor situá-lo mostraremos a posição de alguns críticos rahnerianos. Ao dissertar sobre tal conceito, Salles(cf. 2005, p.16) apresenta que “a experiência do mistério, princípio sobrenatural que é a graça, condiciona toda a sua obra”. O empenho teológico de Rahner se concentrou, então, na tarefa de responder a inquietação existencial de que todo homem é um interlocutor de Deus.

A cada homem a autocomunicação é dada na modalidade de oferta é, segundo Rahner, um “existencial sobrenatural” de todos. Rahner (2008, p. 154), ainda põe em relevo que é “sobrenatural porque indevido e gratuito, não dependendo da natureza, e existencial por constituir um elemento permanente de todo ser humano, precedendo toda decisão ou atividade

exercida pelo sujeito”. O homem nunca é meramente o homem natural, o fato de tal autocomunicação ser sobrenatural e indevida não significa que seja extrínseca ou acidental ao sujeito. Rahner rebate com vigor toda e qualquer concepção que expresse um extrinsecismo da graça. A graça é sobrenatural porque indevida ao sujeito, mas isto não significa que seja uma realidade a ele extrínseca: é um existencial, ainda que de ordem sobrenatural.

Para Rahner (2008, p 160), “na ordem concreta, a transcendência do homem é querida de antemão como o espaço da autocomunicação de Deus, somente na qual esta transcendência encontra sua realização absoluta e consumada”. Rahner enveredou corajosamente na inovação teológica, através da sua antropologia, colocando em evidência a questão teológica fundamental de conceber o ser humano como ouvinte de uma possível revelação. Desse modo, acrescenta Vorgrimler (2006, p. 75) que “o ser humano aparece em sua natureza mais profunda, como aquele que ouve a voz de Deus ou espera a autocomunicação de Deus”.

No segundo momento, Rahner (2008, p. 147) afirma que a autocomunicação divina significa, portanto, “que Deus pode comunicar sua própria realidade a uma realidade não-divina, sem que deixe de ser a realidade finita e o mistério absoluto e sem que o homem deixe de ser o ente finito e distinto de Deus”. O ponto alto dessa autocomunicação, argumenta Miranda (2006, p. 266), se dá com o evento da “encarnação do Filho de Deus constitui para a fé cristã a resposta última que podemos dar à pergunta pelo sentido do universo e da existência humana”.

A chave interpretativa na qual se configura a antropologia teológica é princípio da abertura radical, com a afirmação de que Rahner (2008, p.145) vê o homem como “evento de absoluta, livre, gratuita, e indulgente autocomunicação de Deus”. Nessa perspectiva, a sua antropologia vai determinar, a questão sobre a natureza de um ente que está aberto para a autocomunicação de Deus, está, em sua própria essência, ligada à teologia, assim sendo, Rahner (2008, p. 145), acentua:

[...] autocomunicação visa propriamente a significar que Deus se torna ele mesmo em sua realidade, mas própria como que um constitutivo interno do homem. Entendemos autocomunicação aqui em sentido estritamente ontológico, em correspondência à natureza do homem, do homem cujo ser é estar presente a si mesmo, ter responsabilidade pessoal por si mesmo na consciência de si e na liberdade.

Tal posicionamento é posto por Oliveira (1984, p. 110) do seguinte modo: “trata-se de uma legitimação antropológica da temática religiosa, isto é, de mostrar o homem como o lugar, onde emerge e se manifesta a realidade de Deus e que, portanto, o homem é abertura essencial

à revelação de Deus”. Destarte, a pessoa humana é chamada, por graça, a reconhecer Deus como horizonte da sua liberdade e da sua vontade, a partir do fato que Deus se aproxima do ser humano sem deixar de ser mistério absoluto e a realidade infinita. Esta revelação divina independe da liberdade do homem. Rahner (2008, p. 148) descreve que “esta autocomunicação de Deus ao homem enquanto ser livre que exerce sua existência no interior da possibilidade de absoluto “sim” ou “não” a Deus”.

E é por esta razão que a autocomunicação acontece em duas modalidades. Ranher (2008, p. 148):

[...] primeira “na modalidade da situação antecedente da oferta, do apelo à liberdade do homem, por um lado; e na modalidade, por outro lado, da tomada de decisão com referência a essa oferta da autocomunicação de Deus como permanente existencial do homem, ou seja, na modalidade da autocomunicação de Deus acolhida ou rejeitada pela liberdade do homem.

Numa perspectiva trinitária, Miranda (1975, p. 110) afirma que a tarefa decisiva consistirá em mostrar que “a autocomunicação divina em Cristo e na Graça (Espírito Santo) são duas modalidades de uma única autocomunicação de Deus, isto é, são constitutivos internos desta única autocomunicação, ligados entre si por uma relação mútua e intrínseca, mas que não suprime a sua diferença”. Segundo esta linha de raciocínio, Miranda (1975, p. 111) reafirma “se Deus sai de si mesmo livremente, então deve ser o Filho que aparece na história e o Espírito Santo que possibilita a aceitação desta autocomunicação, e esta dupla modalidade de autocomunicação compete a Deus em si”.

Nesta relação fundamental, a “autocomunicação de Deus” não pode ser concebida como modo vazio e abstrato, mas o seu conteúdo é claro e significativo. É uma autocomunicação livre e pessoal que se dá como pessoa, Deus não somente se comunica a ele de fato, mas o destinatário da autocomunicação deve ser tal, em virtude da natureza desta autocomunicação. Rahner (1973, p. 336), falando em termos propositivos declara que “se Deus quer livremente sair de si, deve criar o homem. Que neste caso Deus tenha que criar um ser *espiritual-pessoal* e que somente este possua a “*potentia oboedientialis*” para receber a autocomunicação de Deus.

Este esclarecimento, último, trata-se da finalidade, na Rahner (2008, p. 147), “a autocomunicação de Deus significa, portanto, que a realidade comunicada é realmente Deus em próprio ser, e desta forma é comunicação que tem em mira conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor. O pensar de Rahner, de uma forma geral, julga ser próprio da natureza humana a busca pelo horizonte infinito, o homem ser finito está radicalmente voltado para o mistério último, assim sendo, Coda (2002, p. 19), afirma que “tal abertura infinita, caracteriza

a liberdade, a inteligência e o desejo da pessoa humana, é o selo do fato de que a pessoa é criada por Deus como um ser capaz de conhecê-lo, de reconhecê-lo e de entrar em comunhão com ele”.

Contudo, a acentuação bastante expressiva é que o homem possui uma abertura, dito de outra maneira, é que ele experimenta sensivelmente a transcendência de Deus. Que ele está referenciado para além da experiência finita. Weger (1981, p. 114), “a vontade salvífica é, para o homem, uma realidade que determina aprioristicamente a sua sensibilidade primordial, finaliza a dinâmica da espiritualidade humana para o fim sobrenatural”. Por consequente, a autocomunicação de Deus é de uma profunda significação para a experiência cristã, constituindo assim o ser mais íntimo da existência humana, pois, a própria constituição do ser humano é vista nesta perspectiva.

2. Linhas fundamentais da teologia trinitária rahneriana

O ponto de partida consiste em analisar as contribuições oferecidas pela teologia trinitária de Karl Rahner, teólogo de um potencial crítico elevado, segundo Sesboüé (2004, p. 24) é “considerado o maior teólogo do século XX”, elaborou um novo sistema teológico que compreende a teologia fundamental, a dogmática, a moral, alargando o campo espiritual e teológico com uma reinterpretação atualizada e peculiar ousadia.

Segundo Rahner, existem coisas sobre as quais o homem propriamente é incapaz de falar e que, no entanto, não podem ser silenciadas. A sua teologia é radicalmente atravessada pelo diálogo com Deus, com a Tradição e totalmente voltada para as questões concernentes ao homem de hoje. Sua sistematização teológica se expressa fundamentalmente pelo rigor conceitual, visão integral e responsável.

Na introdução do seu escrito *Teologia e Antropologia* (cf. Rahner, 1969, p. 08) “está descrito que para entender o seu sistema de pensamento é preciso ter em vista algumas constantes ou características, que evidentemente, marcam e dão unidade à sua extensa obra teológica”.

O pensamento teológico de Rahner é primordialmente questionante, conforme Sesboüé (2004, p. 49) “ele sempre teve a convicção de que a teologia deveria exercer uma função crítica na Igreja”. Ele introduziu um novo modo de fazer teologia, pois os fundamentos metafísicos de sua antropologia constituem uma base crítica, o homem em razão do seu conhecimento *a priori* do ser, é capaz de ir além da realidade factível, “em sua própria constituição ôntica, o homem possui elementos inerentes que possibilitam o fenômeno da autocomunicação” (Rahner, 2008, p. 146).

Desta maneira, a colocação antropológica é uma exigência da revelação. Rahner (1968, p. 46) salienta que “a história da religião é parte da história humana em que a natureza do homem se realiza tematicamente e efetivamente, como em toda história”. Assim, o enunciado original da fé contém já, de modo legítimo e necessário, o elemento reflexivo autenticamente humano que continuará a agir na teologia posterior, por isso, pede-se uma profunda renovação do método. Para Fontana (2019, p. 61):

Ele está preocupado com uma Igreja enrijecida na sua ortodoxia, distante da vida concreta, pastoralmente estéril. A história é o horizonte último de toda a realidade, a verdade tem sempre um âmbito vital nos eventos sociológicos, a teoria e a praxe, não podem jamais se separar-se de todo, e vão acompanhadas do esforço da filosofia contemporânea de entender o ser como tempo e o tempo como ser.

Nesse sentido, o seu fazer teológico não tem por meta a mera especulação, para Rocha (1984, p. 415) “a obra de Rahner distanciando-se duma perspectiva idealista, implica uma reflexão sobre a experiência histórica do homem”, como também, o seu pensamento é marcado pelo rigor da ciência teológica. O teólogo, objeto de estudo, se expressa do seguinte modo Rahner (1971, p. 47):

[...] teologia em racionalidade sumamente reflexa e transcendental, demonstra que o mistério não é simplesmente outra palavra para aquilo que, por enquanto, ainda não foi compreendido e descoberto, todavia, demonstra a possibilidade e a significatividade de nos ocuparmos explicitamente como o próprio mistério.

Nesta perspectiva, o teólogo de Freiburg ao desenvolver sua compreensão acerca do pensamento trinitário afirma, Rahner (1970, p. 111) “a Trindade é mistério de Salvação, do contrário, ela não nos teria sido revelada”. A concepção central de Deus em Rahner é a de Mistério Último que se comunica a nós em Jesus Cristo e nos une a si pela graça, isto é, o Espírito Santo.

É significativa a afirmação de que não basta compilar algumas passagens isoladas do Novo Testamento como aparente conteúdo trinitário e interpretá-los isoladamente. A sua proposta consiste em formular a mensagem cristã de tal maneira que as pessoas de hoje possam entendê-la.

Em seus ensaios e escritos, em torno da temática trinitária, Rahner oferece elementos críticos que expressam uma necessidade de “libertação” da doutrina trinitária tradicional que se encontrava em sua “*splendid isolation*” peculiaridade da teologia escolar. Em sua elaboração encontrava-se dificuldades conceituais - esgotando-se as explicações tautológicas. Nesta perspectiva, Miranda (cf. 1975, p. 87) acentua de maneira eminente que era presente em seu pensar “uma preocupação desde seus primeiros trabalhos, em não separar a teologia da vida, a mensagem revelada da experiência, ou seja, ele propôs uma teologia de cunho existencial”.

Karl Rahner em seus escritos: O Dogma Repensando (1970) precisamente, *Conceito de Mistério e Algumas observações sobre o tratado dogmático “De Trinitate”*, como também, este mesmo ensaio, na obra ampliada e corrigida publicada em seus escritos de Teologia IV (2002) *Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate*. E sua obra mais importante em matéria de teologia trinitária, escrita para a dogmática, *Mysterium Salutis II/1* (1978), *O Deus Trino: fundamento transcendente da história da Salvação*, exprime claramente uma reflexão

genuína coligada de uma metodológica conceitual para renovar a teologia trinitária numa perspectiva moderna.

Em Rahner, é clara a concepção de que a reflexão acerca da doutrina especulativa sobre a Trindade imanente, continua possível, porém, nos tempos hodiernos não se encontra grande interesse. A argumentação sustenta uma notável acentuação no que diz respeito ao aspecto redutivo da revelação em função do mero repetir explicações dogmáticas. O pressuposto para este empreendimento é o seguinte, Rahner (2008, p. 05) “não pretendo, repetir simplesmente o que o cristianismo prega nos catecismos e formulações tradicionais, antes quero aprender de maneira nova, tanto quanto possível”.

A teologia de Karl Rahner quer sublinhar que o mistério divino não se encontra longe do homem, mas no seu interior. O homem está referenciado congenitamente ao mistério inefável. Seguindo essa mesma linha Otto Muck (2004, p.390) afirma que “a pessoa é compreendida como um ser que está aberto para Deus e que deve estar à escuta de uma palavra de Deus, a qual possivelmente passa a fazer parte de sua história”.

Rahner parte da encarnação do verbo para fundamentar teologicamente a possibilidade da autocomunicação de Deus. Desse modo, torna-se compreensível que o método da teologia trinitária rahneriano é eminentemente histórico, porque Deus se revela na história. Desse modo, a história torna-se o lugar da ação de Deus com e em favor da humanidade, podemos, convenientemente, chamá-la história da salvação.

De acordo com Vito Mancuso (2014, p. 371):

[...] a maior suma do pensamento teológico do século XX, o manual de teologia dogmática *Mysterium Salutis* (com nomes autorizados como Von Balthasar, Rahner, Metz, Scheffczyk, Häring, Grillmeier, Lehmann) não contém uma única página sobre o conhecimento de Deus “mediante a luz natural da razão humana a partir das coisas criadas: ao contrário, tudo, em perfeita analogia com o pensamento protestante, é apresentado na perspectiva da história, desenvolvendo a dogmática como teologia da história da salvação.

Neste contexto, Vorgrimler descreve (Cf. 2006, p. 109) “que Rahner queria defender a doutrina da Igreja, libertando-a de um risco de estreitamento e situando-a em um campo de perguntas abertas”. Ainda sublinhou para o fato de que “a linguagem do magistério da Igreja utilizava certos conceitos que, para o ser humano de hoje, de nenhum modo são claro e evidentes”.

A esse respeito Rahner (Cf. 1978, p. 284) recorda que é “espantoso o trabalho realizado, através dos tempos, em prol de uma pesquisa da história deste dogma. Mas lamentavelmente,

se constata, que a investigação retrospectiva desta história não tenha trazido, ao menos por ora, muitos impulsos que a fizessem avançar”. O mérito desse teólogo é sua honestidade intelectual e o modo honesto de lidar com o ser humano concreto, relacionando a fé e sua implicação prática. O teólogo Jesuíta reconhece (1978, p. 284-285) que:

[...] aqui e ali, sem dúvida, se poderão perceber tentativas na literatura religiosa no sentido de ligar a piedade cristã mais expressa e vivamente a este mistério cristão. Aqui e ali, desperta na própria teologia, de modo mais reflexo e insistente, a consciência do dever de comprometer e apresentar a doutrina sobre a Trindade de tal maneira, que ela se torne realidade na vivência religiosa concreta do cristão. Igualmente, na história da espiritualidade se descobre que, apesar do culto místico do Deus absolutamente uno, vago e sem nome, este mistério não é em toda a parte um simples mistério da teologia abstrata, mas que existiu também uma mística realmente trinitária.

Isto posto, entende-se que Rahner coloca em relevo um problema crucial entre a fé professada e a fé vivida, entrando ainda mais no âmago da questão, percebe-se que há uma dicotomia entre a teoria e a prática. Em todo caso, a Trindade não é somente uma dificuldade para quem não tem uma vivência cristã. Todavia, faz haurir uma provação de grande relevância para os que habitam a comunidade de fé, ou até mesmo em relação aos crentes mais convictos. É certo que esta denúncia, outrora estabelecida, permanece válida para o tempo de hoje, não pode ser ignorada, pois manifesta uma contradição na compreensão de Rahner (1970, p. 286) entre “o catecismo da mente e do coração (em oposição ao catecismo impreso) a ideia que o cristão tem da Encarnação em nada teria de se modificar, se não houvesse Trindade.”

Pela mesma razão, Rahner (1978, p. 11) define categoricamente e mostra a importância dessa conexão, pois:

Uma teologia que não tenha em conta uma economia separa-se do seu chão de origem e degenera mais cedo e mais tarde num jogo de fórmulas abstratas, uma economia sem teologia, por outra parte, forçosamente se tornará superficial, pois renuncia àquela profundidade que é prisma sob o qual se há de entender toda ação salvífica.

Rahner (1971, p. 76), preconizando uma superação em relação ao “método tradicional e escolástico, pois, era rigorosamente analítico, partia de teses já formuladas, e que bastava provar, analisava as ideias e apunha as teses já a priori, formuladas os argumentos tirados dos famosos *loci theologici*”. Nesse sentido, em resolução a esse método, propõe que a doutrina teológica estabeleça um elo com os problemas humanos próprios de nossa época, porque

conforme o Rahner (cf. 2008, p. 55) “a verdade que Deus confiou ao homem a respeito de si mesmo e da sua vida insere-se, portanto, no tempo e na história”.

Para Ladaria (2005, p. 29):

A doutrina cristã de Deus estará sempre em busca de um equilíbrio entre a unidade e a trindade divinas. Nem um Deus simplesmente monádico nem um triteísmo são compatíveis com a revelação do Novo Testamento. Manter a justa tensão entre esses pólos não foi, nem é ainda hoje, uma tarefa fácil. É um fato que no mundo ocidental não foram sempre felizes a pregação e a catequese sobre o Deus uno e trino. A Trindade divina foi vista simplesmente como o mistério incompreensível, mais do que como fundamento e princípio de nossa salvação.

Karl Rahner também falou várias vezes que existe um monofisismo⁵ latente na cabeça de muitos católicos. Segundo Gonzáles (2015, p, 18-19):

A reflexão rahneriana acerca dessa velha denúncia refere-se a questão do apolinarismo latente, ou seja, concede-se a Jesus uma carne humana como a nossa; mas parece impossível reconhecer-lhe uma psicologia humana como a nossa: sujeito ao erro e a ignorância, à angústia, ao medo ou a sensação de fracasso. Porque todos esses traços parecem incompatíveis com nossa ideia de Deus e da dignidade divina.

De maneira geral, Rahner toma o cuidado de embasar suas pesquisas segundo a Tradição da Igreja, com determinação o teólogo se dedicava até a pormenores. Assim sendo, torna-se herética toda postulação que diz que a humanidade de Cristo é uma roupagem de Deus. Neste caso, essas correntes entenderam a Encarnação do Logos como algo mítico e acabaram por absolutizar uma natureza em detrimento da outra, minimizando a fé cristocêntrica. É de se notar também que em muitos cristãos hoje pode estar ainda implícita esta compreensão, apesar de toda ortodoxia verbal e proclamada.

No que se refere a esse contexto, Miranda (1975, p. 37) explica que Rahner:

Filho de uma época na qual a teologia dos manuais se contentava em repetir o que havia recebido, alheia de certo modo aos problemas e as necessidades do tempo, e onde sobretudo apenas uma literatura não cientificamente teológica procurava lhes dar uma resposta, Rahner buscou, desde o início, uma dogmática que estivesse a serviço do homem no tempo em que ele se encontrasse, pois, uma tal teologia científica é no fundo a mais kerigmática.

⁵Monofisismo (= unidade de natureza) significa que, ao unir-se em Jesus o divino e o humano, este se vê inundado por aquele e desaparece nele como a gotinha de vinho que caísse na imensidade do oceano. GONZÁLES, J. Ignacio. **As 10 heresias do catolicismo atual**. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 18.

De modo similar a argumentação acima descrita, o teólogo faz outras observações Rahner (1978, p. 285) “no entanto, não fechemos os olhos ao fato de que os cristãos, não obstante toda a sua profissão ortodoxa da Trindade, na sua vida cotidiana são quase que exclusivamente monoteístas”.

Embora, conforme Dantas (2013, p. 21):

[...] o cristianismo se caracteriza por ser um monoteísmo trinitário. O elemento trinitário distingue o cristianismo das duas grandes religiões monoteísta: o judaísmo e o islamismo. No monoteísmo trinitário cristão existem duas afirmações que são inseparáveis: primeira, Deus é único e uno, esta verdade veterotestamentária se encontra de modo exemplar no Shemá Israel, Dt 6. Esta afirmação teológica é aceita pelo judaísmo e pelo islamismo; a segunda, o Deus é Pai, Filho e Espírito Santo, três pessoas em um só Deus, exclusividade do cristianismo.

Na esteira da proposição teológica rahneriana, observamos que nos deparamos no cristianismo com a imanência trinitária como axioma teológico a priori do monoteísmo cristão. Vale dizer, em Deus existe uma dimensão trinitária, a qual indica que a expressão teológica monoteísmo cristão não se identifica com um tipo de princípio monárquico fechado presente na sua identidade *ad intra*.

E mais, o monoteísmo cristão não aponta que exista em Deus um princípio monádico, ou seja, Deus não é uma “mônada” mergulhada nos recônditos de seu isolamento. Mas o princípio do monoteísmo cristão coincide com o princípio da comunhão em Deus na sua dimensão de imanência e de economia.

A teologia trinitária de Rahner chama atenção para alguns mal-entendidos a respeito da doutrina clássica. Na realidade, conforme Pimentel (2004, p. 50), “esses mal-entendidos não são de ordem exclusivamente teórica, mas dizem respeito à nossa atitude profunda diante do mistério de Deus e do mistério do homem”.

Por conseguinte, nesse contexto a distinção dos tratados *De Deo Uno e De Deo Trino* tem um resultado lógico. O primeiro tratado pode estar bem para todo aquele que crê em Deus. Todavia, ele possui uma força de racionalidade e de universalidade, que corre o risco de sufocar o segundo. No que se refere a estrutura do segundo tratado há um grande interesse em conciliar a Trindade das pessoas como unidade da essência divina. Piero Coda (2011, p. 88), “recorda que a teologia contemporânea percebeu com clareza que tinha insistido demasiadamente, especialmente na sua tradição latina: no ver, isto é, em contemplar Jesus a partir do Deus Trindade, esquecendo-se do caminho contrário, ou seja, do ver-contemplar Deus Trindade a partir de Jesus”.

Para Rahner (1970, p. 27), “o tratado *De Deo Uno* fala-se dos atributos metafísicos necessários de Deus, mas não se fala expressamente das experiências da história da salvação, reveladoras do livre comportamento de Deus para com sua criatura”. Ainda sobre essa distinção, esclarece Bingemer (2004, p. 71):

O teólogo alemão introduz várias rupturas no tratado da Trindade. A primeira é em relação à concepção tradicional teológica, sobretudo, a neo-escolástica, percebe com extrema dificuldade que a Trindade seja antes de mais nada a manifestação de Deus na história da salvação. A segunda destaca-se que todo o edifício teórico dessa teologia encontra seu ponto alto, mantendo entre a economia e a eternidade um abismo hermenêutico praticamente intransponível.

Portanto, verifica-se, neste âmbito a busca pelo equilíbrio entre as duas categorias, economia e eternidade. Para isso é essencial fundamentar o discurso sobre Deus na revelação cristológica do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Assim fazendo, colhe-se não apenas a verdade da Trindade das pessoas, mas também a verdade do seu Uno divino.

2.1. Crítica ao distanciamento da Trindade

A reflexão teológica de Karl Rahner sobre a Trindade encontra-se dentro de um contexto de mudanças significativas: o tempo da cristandade estava terminando; os pronunciamentos doutrinários marcados pelo rigor conceitual e pelas abstrações filosóficas careciam da mediação antropológica. O seu pensamento teológico coloca em evidência uma acentuada preocupação existencial e pastoral pois, segundo Miranda, (1975, p. 37) “ora, a doutrina trinitária, apesar de afirmada frequentemente pela teologia clássica como mistério central do cristianismo, permanecia isolada dos outros tratados teológicos e não se mostrava uma realidade central na vida dos cristãos”.

Rahner, desde o início, se mostrou muito crítico ao estilo positivista dogmático que floresceu no sistema escolar, a sua metodologia era marcada pela repetição dos documentos magisteriais. O teólogo reconhece que a superação do plano do pensamento para o plano da vida concreta não será trajeto fácil, pois Faustino Teixeira (2004, p. 248), “a lógica pessimista que permeou a vida eclesial nesse período não pode ser definida como vinculante para a doutrina cristã.”

Rahner (1975, p. 285), advertindo a respeito dessa questão, faz a seguinte observação: “Poderíamos, portanto, arriscar a afirmação de que, se o dogma trinitário tivesse que ser

eliminado como falso, a maior parte da literatura religiosa poderia, neste processo, permanecer quase inalterada”. Segundo Sesboüé (2004, p. 68):

O autor deplora, logo de início, o isolamento da doutrina trinitária no organismo dos tratados dogmáticos e na vida concreta dos fiéis. Quis-se, com efeito, colocá-la no começo de tudo, segundo uma ordem que respeitasse a prioridade objetiva das coisas, mas que separa o tratamento do mistério das fontes de acesso que temos a ele, isto é, da economia da revelação que tem seu ponto culminante em Jesus Cristo.

Os ensaios de superação da dicotomia presente na teologia tradicional entre história da salvação e história da humanidade, levou a uma compreensão mais integral da mesma. Vorgrimler (2006, p.122), sublinha que o isolamento do tratado central do cristianismo, faz com que o teólogo Rahner, “se preocupe, antes de tudo, com a tarefa de formular, de maneira condensada, os temas concretos de uma teologia que responda, tanto por seu espírito como por sua linguagem, às exigências do momento atual”. Trata-se de uma genuína reflexão com uma visão e pesquisa atualizada da história, desse modo, podemos concluir que a tradição constitui, para ele, um desafio hermenêutico para cada tempo.

Álvaro (2004, p. 55) complementa, “ele busca a novidade, não apenas por causa da modernidade, mas sim, pela sua fidelidade nas formulações teológicas, auscultando o significado das palavras, conceitos e sentenças dos primórdios da teologia escolástica na Igreja e atualizando-os para a reflexão atual.”

Tal afirmação é bastante emblemática, pois coloca em relevo o eixo central do cristianismo. Se não cremos no mistério trinitário que se revela, por conseguinte, a encarnação do Logos fica seriamente comprometida. Enfatiza Rahner (1975, p. 286). “O dogma da Encarnação não se trata de uma ideia abstrata de que Deus se tornou homem, sem atender para a afirmação clara da Trindade nele contida”.

Essa elucidação vem esclarecer o fato que a Trindade ficava em segundo plano no entendimento do mistério da encarnação, desse modo, fez-se necessário repensar para o homem de hoje um novo método. A Trindade não podia ser vista como um tratado entre outros, mas como o tratado fundamental, enfatizando a sua inseparabilidade e a mútua conexão com os outros mistérios centrais, a saber: Rahner compreende (cf. 1978, p. 332) “a Trindade, como Mistério de Deus em si mesmo e sua auto comunicação em Jesus Cristo e no Espírito”.

Assim sendo, o conteúdo da revelação, no qual se fundamenta a fé cristã, é simultânea e inseparavelmente cristológico e trinitário: o Verbo encarnado é o Filho eterno que passou a fazer parte da história. Reitera Bruno Forte (cf.1987, p.19) “e expressa não somente o conteúdo

da revelação trinitária, mas também, a forma da revelação pois se o ato de se revelar é autocomunicação do Deus trinitário, cada uma das Pessoas divinas intervém nele de acordo com a sua própria especificidade”.

Desse modo, existe, portanto, uma circularidade entre o conhecimento de Jesus e o conhecimento do mistério trinitário. Jesus revelou-nos o Pai, ou melhor, mostrou-nos a si mesmo como a Palavra do Pai, como seu rosto que se tornou acessível a nós. Conforme Ladaria (2005, p. 25);

[...] no mistério de Cristo que nos revela o Pai, encontramos-nos com a expressão do mistério insondável de Deus que, paradoxalmente, pode nos dar a conhecer na proximidade de seu Filho feito homem, pode fazer-se tanto mais próximo de nós quanto maior é sua transcendência. O mistério do amor de Deus é o conteúdo fundamental da revelação divina.

Compreende-se, então, que a teologia trinitária proposta por Rahner não é uma realidade especulativa sobre Deus, nem uma tentativa de reflexão filosófica de explicação sobre a imanência de Deus, entretanto, ela é fruto da revelação do Deus cristão que emerge na história.

À luz dessa consideração, se a matriz trinitária ilumina toda a vida humana, Cambón (2000, p. 16) afirma que:

[...] os estudos trinitários são os que, recentemente, têm trazidos mais novidades para o pensamento e para a vida do cristianismo. Notáveis esforços têm sido feitos para renovar a teologia trinitária e repensar toda a teologia à luz da Trindade. No entanto, o fenômeno mais relevante é a ênfase com que vem sendo redescoberta a imitabilidade, a praticabilidade da vida trinitária na história. Com efeito, constantemente aparece, nos textos e nos ambientes cristãos, a afirmação de que na Trindade estão não apenas a origem e o fim, mas também a raiz, o espaço e o modelo da sociabilidade humana.

Assim pontua-se que Rahner concebe a experiência de Deus em estreita conexão com as questões humanas próprias da época, nesta perspectiva, para Bingemer (2004, p. 67), Rahner traz definitivamente “para baixo, para o chão da vida humana e da história o que é do alto: A vida divina, o mistério de Deus. Aí está, portanto, já presente a aproximação rahneriana entre mistério de Deus e salvação humana, que estará sempre no centro de sua teologia trinitária”. Ainda de acordo com Rahner, o Deus trino constitui o fundamento transcendente da história da salvação, com essa premissa se estabelece uma ponte entre as duas categorias - transcendental e categorial – se constitui a mediação entre Deus e o mundo no qual ganhará um caráter transversal em todo o seu pensamento.

Isso mostra que suas inquietações põem em relevo a necessidade de tirar a Trindade do “exílio” que se encontrava e oferecer-lhe a devida cidadania no ambiente teológico e cultural. Por outras palavras Coda (2002, p. 31) descreve de modo análogo:

O mistério da Trindade, como é apresentado pela revelação cristã, é a gramática divina e transcendente do amor que nasce de Deus e que nos faz filhos no Filho, mediante o dom do Espírito Santo. Um amor que envolve nossa vida e que nos faz viver, também entre nós, a imagem do amor trinitário.

Como conclusão dessa abordagem, não se pode conhecer Deus senão de maneira trinitária, ou seja, no dizer de Bingemer (2005, p. 218) “o cristianismo é um caminho novo e só se “desvela” plenamente na revelação do mistério do amor trinitário, compreendido pela manifestação do amor de Deus em Jesus Cristo e em seu Espírito derramado sobre a Igreja, a história e a criação”. Portanto, somente fazendo uma experiência profunda na vida desse mistério de amor, é possível vislumbrar sua insondável riqueza.

2.2. Noção de mistério em Karl Rahner

Após traçar-se as linhas preliminares à compreensão contextual de renovação da Trindade contemporânea, será abordado a partir de agora a noção de mistério no pensamento teológico rahneriano. Esse tema é algo que permeia e move a vida do teólogo Rahner, desde sua juventude até a morte. Segundo Miranda (cf. 2006, p. 224), “a reflexão teológica de Rahner parte de um pensamento implicado com as verdades da fé cristã. Com uma reflexão fecunda e responsável, os diversos temas abordados pelo teólogo não se apresentam isoladamente, porém, provêm da mesma fonte, que denominamos mistério”.

Uma das principais razões que levou Rahner criticar o conceito de mistério na teologia escolar, de acordo com Miranda (1975, p. 183) foi exatamente a questão que “a raiz desta concepção está no fato de que ela concebe o mistério a partir da razão, faculdade que essencialmente tende à evidência, à penetração, à demonstração rigorosa”. Para explicar essa posição, Rahner em seu escrito o dogma repensado (1970, p. 154), afirma que “o homem, hoje, é, por certo, um racionalista quando se trata do mundo, ele não o sente mais como numinoso, mas como o domínio explorável de sua ciência e de sua técnica. Mas por isto ele ainda não é simplesmente um racionalista”. Correlativamente escreve Ignazio Sanna (2004, p.102) acerca da complexidade atual:

Se a teologia tem uma possibilidade de sobreviver hoje e se com todas as suas forças proclama ser esta a sua natureza e não se esconde assustada diante do homem moderno, então não pode esquecer sua essência como ciência do mistério em cada mínimo detalhe do cotidiano, mas deve interpretar-se como o ato com o qual o homem, no plano da reflexão, volta a impelir a multiplicidade das suas realidades, das suas experiências e dos seus conceitos no mistério inefável e obscuro que chamamos Deus.

Vejamos, que nesse contexto a crítica rahneriana feita ao conceito tradicional de mistério, se pauta devido a sua categorização, assim, deixaria de ser enquanto tal. Rahner (1970, p. 167), apresenta essa observação:

O conceito de mistério, como é geralmente apresentado em teologia, não contém verdadeiramente nada que o oriente essencialmente para a esfera religiosa à qual, entretanto, parece pertencer. Nesta definição conceitual designa-se, pela palavra de mistério, uma preposição que não poderia ser conhecida se não fosse dita por Deus a alguém, portanto dita por outro, e na qual a compatibilidade íntima dos conceitos não apareceria nem antes nem depois da comunicação.

Como bem destaca Taborda, (2005, p. 59), o “contexto conceitual rahneriano de mistério está radicado na experiência⁶ do Mistério. E por outro lado, o pensar rahneriano não despreza a influência de toda a tradição cristã da teologia apofática acerca deste conceito”.

De acordo com este aspecto último, para Miranda (1970, p. 183) “o conceito de mistério ganha um cunho claramente negativo: é a proposição, obscura e velada, que provisoriamente não chegou à altura da razão que tudo penetra e à qual tem acesso somente a fé. Desta concepção da “*ratio*” aparece evidentemente o mistério como algo que a contradiz, a essência mesma do homem”.

⁶ A dimensão experiencial no fundamento da fé é o sentimento do mistério. O mistério foi percebido desde os primórdios da humanidade no duplo sentido de *mysterium tremendum* e de *mysterium fascinans*, e ainda hoje o ser humano faz experiência dele, percebe, retomando a expressão de Noberto Bobbio, que está “imerso no mistério”. O fenômeno físico, a experiência concreta que levou os homens desde sempre a falar de Deus e do divino é esse sentimento do mistério. Ele é a condição indispensável para o discurso espiritual, que depois se configura ou como uma religião, ou como uma filosofia, ou como ambas as coisas, ou talvez como algo ainda diferente. Sem essa percepção, falta a *conditio sine qua non* da espiritualidade, a qual no seu nascer é expressa por estas palavras de Wittgenstein: “crer em Deus que dizer que os fatos do mundo, afinal não são tudo” (*Tractatus logico-philosophicus*. Torino, Einaudi, 1998. p. 218). O máximo conhecimento é saber que somos circundados pelo mistério. Mistério é diferente de enigma. Enigma é um quebra-cabeça de adivinhação que diz respeito apenas à inteligência; o mistério é uma condição existencial que se refere à totalidade da vida. O enigma é plural, porque estamos cercados de coisas que restam por explicar; o mistério é singular, é um só, é a vida em estamos imersos. O enigma está lá fora, o mistério está aqui dentro e ao mesmo tempo nos envolve. Diante de um enigma, a inteligência aceita o desafio e se lança a resolvê-lo, diante do mistério a vida sente que deve calar-se e escutar. MANCUSO, Vito. **Eu e Deus**: um guia para os perplexos. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 134-135.

A este propósito, Rahner (cf. 1970, p. 156) desenvolve o “conceito de Mistério tal como é empreendido na escolástica e, apresenta à luz desta concepção, três constatações que suscitam nossa atenção e admiração acerca do conceito de mistério”.

O primeiro aspecto corresponde a premissa que segundo Rahner (1970, p. 156) “mistério é considerado uma proposição”. Em relação a esta característica Rahner observa que a concepção de mistério como uma proposição repousa numa compreensão insuficiente da revelação, divulgada no passado pela teologia escolar católica. Nesta mesma perspectiva para Taborda (2005, p. 63), “o mistério corresponde a um deficiente de conhecer, uma imperfeição que pertence a nossa condição humana de viadantes, ainda não chegados à realização definitiva no céu”. Nesse sentido, complementa Miranda (1975, p. 183), “esta determinação do conceito de mistério a partir do que não é mistério, co-determina negativamente o ato da aceitação do mistério na fé, que é julgado de menor valor”.

Rahner, ainda chama a atenção a respeito de um ponto que permanece inexplicado na concepção tradicional referente à graça, dimensão necessária para que o homem possa ouvir os mistérios que Deus lhe comunica. Rahner (1970, p. 171) vê que é “evidente que o mistério e sua comunicação têm certa relação com o sujeito elevado pela graça divina e que sob a influência dessa graça aceita receber a revelação do mistério”. Também observa um certo distanciamento derivado desta concepção com o ato religioso enquanto tal.

Há ainda, outro argumento feito por Rahner com a seguinte comparação; (cf. 1970, p. 168-169), de fato, “que uma certa proposição me seja comunicada por um outro e que eu não veja contradição em seus conceitos, não constitui o que chamamos de mistério; caso contrário, seria mistério se alguém me comunicasse que há na Austrália uma montanha de ouro de grande altura”. Decerto, muitas proposições que, consideradas com exatidão, correspondem plenamente às condições da determinação conceitual do mistério, porém, não tem necessariamente o caráter de mistério numinoso que se atribui aos mistérios propriamente ditos da fé.

Vejam, nesse contexto, o que afirma Mancuso (2014, p. 135):

[...] a percepção do mistério da vida se dá como inquietação que atravessa a existência e que nos faz sentir que não estamos sozinhos onde deveríamos estar, e ao mesmo tempo como maravilha que também atravessa a existência e que nos faz sentir que estamos onde deveríamos estar. Dessa condição existencial nasce a espiritualidade. Noutros termos, a espiritualidade nasce de uma falta de equilíbrio. Essa falta de equilíbrio não é entendida como unilateralmente como desarmonia, mas como conjunto de harmonia (*mysterium fascinans*) e desarmonia (*mysterium tremendum*). A espiritualidade não nasce só da desarmonia, porque de outro modo não se teria a alegria e a paz que a habitam desde a origem; e ao mesmo tempo a

espiritualidade não nasce só da harmonia, porque senão não se teria a ascese e a luta e o sofrimento que também a acompanha desde a origem.

Para Karl Rahner, na visão de Fontana (2019, p. 43), “a revelação de Deus é atemática, pois, nenhuma fé positiva exprime completamente o mistério”. Se fosse temática, Deus então seria uma coisa dentre as coisas do mundo. Se é atemática, que dizer então que se exprime sob forma de pergunta e não de conteúdo.

O segundo aspecto diz respeito a uma prerrogativa plural de mistérios. Rahner (1970, p. 156) “os mistérios existem em grande número”. Rahner, por sua vez, vê sua tarefa de teólogo em mostrar a coerência entre os mistérios. Neste segmento o teólogo sublinha (1970, p. 172), “a pluralidade das proposições que derivam ser mistérios pressupõe delimitação recíproca de seu conteúdo com relação umas às outras”. De modo contundente é a crítica feita pelo mesmo à pluralidade de mistérios, relata Miranda (1975, p. 184) “se o mistério é posto numa proposição, não vê por que não haja outras proposições, conhecidas somente por revelação divina e inacessíveis à inteligência. Assim, podemos concluir que tais mistérios (plural) só se podem dar no âmbito de realidades várias e diferentes, isto é, no âmbito do criado.”

Podemos enfatizar, é possível, uma proposição, referindo-se a algo criado enquanto tal, ser um mistério absoluto, um mistério no sentido estrito da palavra? A resposta a essa pergunta, obviamente, carrega consigo uma condição de possibilidade negativa. A esse respeito, esclarece Ignazio Sanna (2004, p. 105):

[...] o problema de dizer se podem ou não existir muitos mistérios em sentido estrito, diferentes uns dos outros, não é levantado de modo algum ou só o é de maneira insuficiente. A resposta positiva à questão parece quase evidente diante dos muitos mistérios que a teologia encontra no próprio trabalho. E, contudo, certamente consideramos lícito apresentar essa tese: existe e pode existir só um mistério no sentido estrito do termo, ou seja, Deus mesmo, diante do qual todos os aspectos sob os quais o conhecimento é obrigado a pensá-lo são caracterizados de igual maneira pelo caráter de mistério. A tese também pode encontrar esta formulação negativa: um finito, como tal, não pode ser mistério no sentido rigoroso do termo.

Para concluir o problema do segundo aspecto, Bingemer (cf. 2004, p. 66) afirma que:

Se a pluralidade de mistérios no cristianismo quer ser realmente mistério, então tem de trazer em si a evidência do Mistério. Desse modo, se entende que os mistérios cristãos no plural só podem ser derivações do Protomistério, que é Deus mesmo. Os “mistérios” podem ser no máximo modos secundários e derivados do Mistério, pois, como proposições limitadas, são compreensíveis no horizonte do mistério.

Rahner (1970, p. 216) compreende que no cristianismo há três mistérios, nem mais nem menos.

Deus que se comunicou a nós mediante Jesus Cristo no seu Espírito, tal como ele é em si mesmo, a fim de que o mistério, sem nome, inefavelmente elevado acima de nós e habitando em nós, seja a beatitude próxima do espírito humano, que conhece e se transcende a si mesmo no amor.

Sobre um terceiro aspecto, Rahner (cf. 1970, p. 156) menciona que “os mistérios são vistos como preposições, mas, no momento, ainda não são penetráveis”. Complementa Miranda (1975, p. 185-186):

O teólogo alemão parte da verdade de fé de que Deus é incompreensível também na visão beatífica. Esta incompreensibilidade tornada próxima, vista sem mediações, é exatamente o conteúdo de nossa visão e o objeto do nosso amor bem-aventurado, e não um limite ainda existente.

A definição da incompreensibilidade divina é suficiente para mostra que o nosso conhecimento é deficiente e provisório, pois para Rahner (1970, p. 163) “diante do mistério sem nome e supracategorial para o qual a transcendência do espírito se lança sem abrangê-lo”, leva-nos a compreender a sua distinção de tudo o que pode ser concebido pelo ser humano.

2.3. Propostas resolutivas acerca do mistério

O conceito acerca do mistério, em Rahner, constitui um projeto global, exatamente por isso, Taborda (2005, p. 55), pronunciou de modo lapidar esse argumento: “é muita ousadia, querer compreender a lógica interna da teologia de Karl Rahner. Afirmamos e devemos demonstrar ser o coração de sua teologia e de sua espiritualidade exatamente a experiência de Deus”.

Rahner registra uma constante preocupação em elaborar uma teologia de acordo com essa verdade essencial a vida cristã. Ele aprofunda essa exigência da seguinte maneira (1970, p. 119), é evidente que:

[...] sobre quantos temas reina a calma fúnebre do cansaço, da falta de interesse, e é presente na teologia atual, a falta de uma reflexão radical acerca do ser e da significação dos mistérios da vida de Cristo em geral. Hoje em dia se deveriam atrair as consciências para esse mistério fundamental de nossa existência.

Fundamentalmente a tese que o mistério, assim entendido, é dado na experiência originária, radical do ser humano, como condição de possibilidade do conhecimento e do amor. Rahner (2009, p. 79) destaca que “o ser humano é, portanto, por sua natureza, espírito, aquele que está ordenado ao mistério. E não só de vez em quando e acidentalmente, senão que vive sempre do Mistério santo, também quando e onde não tem consciência disso”.

A argumentação concernente ao mistério não nos é dado pelo empobrecimento das experiências vitais, como poderia superficialmente pensar, explicando a sua origem com base na ignorância e reduzindo-o a enigma. O mistério, no entanto, surge da excedência da vida com suas múltiplas e contraditórias manifestações, conforme Rahner, (1969, p. 66-67):

O mistério é antes aquilo que justamente como impenetrável está aí, está dado. Mistério é aquilo que nem se deve procurar desvendar. Não é uma segunda realidade, só provisoriamente ainda não dominada. O mistério é o indomável horizonte dominador de toda compreensão que faz compreender a outra realidade enquanto se cala como existente incompreensível.

Segundo Taborda (2005, p. 137), “a teologia rahneriana desenvolve-se entre dois pólos: a concentração no Mistério e a autocomunicação do Mistério em símbolos”. Nesse sentido, o teólogo põe em evidência duas abordagens que se completam mutuamente, o Mistério único e absoluto de Deus é, simultaneamente, transcendente e se permite conhecer.

Nesta perspectiva, se estabelece uma relação entre múltiplo e o uno, conceitos caros à metafísica e que dizem respeito ao singular e ao universal. E, a esse respeito, acrescenta Taborda (2005, p. 137) da seguinte forma:

O pensar humano não se satisfaz com tomar conhecimento da multiplicidade de aspectos do real. Tarefa muitas vezes árdua e descoroçoante, principalmente quando o pensamento se aplica à história, fruto da liberdade e, por isso mesmo, terreno do inesperado e incontrolável.

Diante dessas posições distintas entre o homem que se experimenta a si mesmo como aquele que vive a sua liberdade num tempo irreversível e a liberdade absoluta que se chama

Deus, conclui Sesboüé (2004, p. 98) parafraseando as palavras do teólogo jesuíta, “se Deus não fosse, na parte mais profunda de mim, o objeto ainda mais anônimo, mas inexpugnável, de meu desejo, nada nem ninguém poderia me levar a reconhecê-lo”.

Toda essa discussão, todavia, precisa levar em consideração a necessidade de um caminho que garanta a unidade no múltiplo, Rahner utiliza categorias fundantes que são concentração no mistério ou redução no mistério e a comunicação do mistério em seu símbolo-realidade. Taborda (2004, p. 138) explica as categorias acima descritas.

À primeira vista a pensar a unidade; a segunda, a explicar a multiplicidade dentro da unidade. Para chegar à unidade, Rahner parte do múltiplo, pois, se a fonte de todo ser é uno e trina, então a pluralidade é algo de primordial, interno à própria unidade transcendental do ser. Pluralidade, neste sentido não significa imperfeição, mas plenitude.

No tocante ao termo mistério, Rahner estabelece uma correlacionalidade entre o mistério e o símbolo. Para Taborda (2005, p. 67) “o conceito de símbolo está hoje marcado por uma conotação irrealista pejorativa: símbolo é um faz de conta, e só símbolo”. E, para isso faz-se mister, esclarecer e desfazer as ambiguidades.

Na compreensão comum, o conceito de símbolo apresenta conotação simplória e subjetiva. Sabemos que não era este o sentido da grande tradição cristã, mas foi o sentido que a palavra adquiriu o mais tardar a partir das disputas eucarísticas do século XI, inclusive o conceito de sacramento foi difamado.

Para Taborda (2004, p. 138):

Rahner explicita que símbolo não é algo arbitrário, embora o uso corriqueiro da palavra nos faça pensar assim. Ele distingue esse sentido, atribuindo o termo “*Realsymbol*”, símbolo-realidade é um conceito próprio da ontologia teológica, que Rahner procura desenvolver, partindo da unidade plural que é a Trindade.

O símbolo caracteriza-se em si mesmo por um dinamismo de conexões, por uma síntese da confluência, em Rahner o símbolo é um conceito-chave, Taborda (2005, p. 77) implementa esse tema do seguinte modo:

Não é possível fazer teologia sem que seja uma teologia do símbolo, do fenômeno, da expressão, do dar-se a si mesmo no que é posto como outro (de si). Assim a cristologia é posta na perspectiva do símbolo. O Logos encarnado

é o símbolo absoluto de Deus no mundo. Reconduzir tudo quanto a fé e a teologia, como ato segundo da fé, ao mistério (*reductio in mysterium*), centrar nossas proposições de fé e, principalmente, nossa vida no mistério, que nos envolve em seu amor, e a grande lição da teologia de Rahner, que ele consegue transmitir graças à visão unitária do Mistério que se autocomunica em símbolos.

Contudo, partindo da teologia ontológica, Taborda (2005, p.76), aponta que “Rahner frequentemente exorta a uma *reductio in mysterium* que poderíamos traduzir como “redução ao mistério”, desde que levemos a sério o sentido etimológico da palavra redução (do verbo *ducere*, conduzir, com o prefixo re – de novo, de volta) re-condução ao mistério”.

Em Rahner a sua teologia espiritual tem por missão saber colher a proximidade do mistério na própria vida, nas coisas de cada dia. A recondução ao mistério é a expressão mais profunda capaz de ir além dos parâmetros empíricos, iluminando os túneis obscuros da história decididamente marcado pelo racionalismo para a experiência do mistério indizível, que denominamos Deus.

2.4. Conceito de pessoa na teologia trinitária

O conceito de pessoa é de fundamental importância para descrever aquilo que a Igreja exprimiu ao longo da tradição cristã ao se referir as pessoas da Trindade, ao ponto de tal conceituação, se tornar no âmbito teológico parte essencial à interpretação da fé trinitária. Não é nosso objetivo discorrer a história desse conceito, a apresentação que faremos é pressuposto necessário à compreensão proposta por Rahner. Segundo Karl Barth (2006, p. 54) “hoje o termo pessoa evoca para nós, quase que irresistivelmente, a ideia de uma individualidade. E, nessa acepção, ela não é muito conveniente para exprimir o ser de Deus Pai, o Filho e o Espírito Santo”. O teólogo Rahner (2008, p. 94) na esteira do pensamento de Barth sustenta que ao “afirmar que Deus é pessoa, que é um Deus pessoal, é parte dos dados fundamentais da convicção cristã sobre Deus. Mas, é enunciado que acarreta especiais dificuldades para o homem de hoje e não sem razão”.

No tocante ao objetivo da nossa argumentação, interessa-nos focalizar o conceito de pessoa herdado pelos principais expoentes. Henrique Vaz (1992, p. 189), em seu escrito de Antropologia filosófica II, esclarece sobre o âmbito histórico e evolutivo acerca desse conceito:

O termo pessoa percorreu diversos territórios semânticos, desde a linguagem teatral, onde provavelmente reside a sua origem, passando pela linguagem das profissões, pela gramática, pela retórica, pela linguagem teológica, até vir a fixar-se na linguagem filosófica. No entanto, parece indiscutível que, se procurarmos a raiz mais profunda da qual cresceu a acepção filosófica de pessoa, iremos encontrá-la no terreno teológico. Trata-se, sem dúvida, de um dos casos mais notáveis entre os que registram o nascimento de um conceito no terreno de encontro entre o *logos bíblico-cristão* e o *logos grego*.

Nesse sentido, o termo pessoa foi um canal por onde passou a compreensão de Jesus e sua relação com Deus. Tal conceito emerge do esforço de uma penetração no mistério de Deus, como é revelado em Cristo, e também em vista do aprofundamento do mistério da identidade de Cristo, Deus-Homem. Vorgrimler (2006, p. 282) descreve que “o conceito de pessoa introduzido desde Tertuliano (+ 220) no modelo ocidental da teologia trinitária, conservando o monoteísmo bíblico, devia expressar o sentido da Trindade de que fala Novo Testamento”.

Sobre essa perspectiva de pensamento, Ratzinger, na obra *Dogma e anúncio* (cf. 2017, p. 178-180), afirma:

Em primeiro lugar, encontramos a figura do grande teólogo ocidental Tertuliano. Ele forneceu ao ocidente a fórmula para a expressão da ideia cristã de Deus: Deus é *una substantia – três personae*, uma essência em três pessoas. Neste ponto, a palavra pessoa, entra pela primeira vez, com todo peso, na história do espírito. Ainda levou séculos até que essa afirmação pudesse ser incorporada e assimilada espiritualmente, não sendo mais apenas afirmação, mas realmente penetração no mistério, ao qual ele não ensinava a compreender, mas ao menos a apreender de algum modo (...)

Já Justino (+165) ainda na metade do século II, diz que o santo escritor introduz aqui diversos *prósopa*, diversos “papéis”. Mas agora esse vocabulário, de fato, nem significa mais “papéis” porque, a partir da fé na palavra de Deus, reveste uma realidade completamente nova; os papéis que o santo escritor introduz são realidades dialógicas. E assim a palavra *prósopon* = papel está aqui produzindo diretamente a ideia de pessoa.

Rubio (2006, p. 305), inspirado no ensinamento da Tradição designa que a origem etimológica da palavra pessoa em seu desdobramento indicava:

[...] a máscara teatral utilizada pelos atores, seja para se caracterizar, seja para amplificar a própria voz. A cada máscara correspondia uma voz diferente e, portanto, as vozes não se confundiam entre si. O vocábulo grego “*prósopon*” significa literalmente olhar dirigido a, com o prefixo *pros* que inclui a ideia de relacionamento como seu elemento constitutivo. A palavra latina *persona* que apresenta uma conotação semelhante, pois vem de *per-sonare*, que significa ressoar ou soar através.

Convém enfatizar que, é no contexto da revelação divina, que o conceito de pessoa encontrou espaço no horizonte cultural, caracterizando a teologia por rebater acusações e defender a identidade cristã, sobretudo, no que diz respeito à questão de Deus-Trindade. Foi na luta pela imagem cristã de Deus e pela interpretação correta da figura de Jesus de Nazaré que o conceito ganhou relevância semântica, sobretudo, na tradição cristã, embasando a definição do dogma trinitário.

Ratzinger, (2017, p. 183) acrescenta brevemente um olhar para o segundo estágio principal, no qual o conceito de pessoa alcançou sua plena maturidade.

Cerca de 200 anos mais tarde, pelos fins do século IV e começo do V, a teologia cristã chegou a ponto de poder dizer claramente, em conceitos elaborados, o que se entende com a tese de que Deus é um ser em três pessoas. Pessoa em Deus significa relação. A relação não é algo que acresce à pessoa, mas é a pessoa mesma; a pessoa, segundo sua essência, aqui existe só como relação.

Os padres da Igreja, com efeito, se depararam com os dois formidáveis mistérios, que se impunha aprofundar e apresentar à luz da fé, mostrando-lhes a superior verdade quanto ao modo comum de pensar da cultura e da religião do tempo. Como pode o Deus revelado por Jesus Cristo ser Um, sendo ao mesmo tempo Três, Pai, Filho e Espírito Santo? Assim sendo, assumindo as categorias do pensamento próprio da cultura grega e latina, permeando-as de um significado novo, aquele trazido pela Revelação, os padres iluminaram a verdade desses mistérios através do “conceito de pessoa⁷”.

É mister, porém, destacar mais uma contribuição de Ratzinger, (2015, p. 134) “a profissão de fé em Deus como pessoa inclui, necessariamente, a profissão em Deus como relação, como linguagem, como fecundidade. Aquilo que é nada mais que uno, que não se relaciona e não aceita nenhum relacionamento, não pode ser pessoa. Não existe pessoa no singular absoluto”.

⁷ Hipólito usou a expressão “duo prósopa”, referindo-se ao Pai e ao Filho. Com este termo, quer-se pôr em relevo a distinção entre os dois no seio da divindade. O Pai e o Filho não são o mesmo, embora estejam unidos na potência. O termo *prósopon*, com características e significados diferentes, não estavam ausentes na Bíblia e nos escritos eclesiásticos anteriores, concretamente em Justino. Com Tertuliano, entra já claramente o termo pessoa no mundo cristão latino, com um significado trinitário. Com Orígenes surge o termo *hipóstase* no mundo grego. O uso do termo pessoa em Tertuliano está em relação com a consciência desta distinção refletida no seio da divindade, conforme aparece na Escritura. Cf. LADARIA, L. **A Trindade: Mistério de Comunhão**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 65-67.

Considerando esse pressuposto, com a Trindade, vem à descoberta que a pessoa é algo mais que a simples individualidade, possui o caráter singular, de ser em si mesma, mas, ao mesmo tempo, é para-os-outros e, portanto, transcende. Assim conclui Cambón (2000, p. 40) “na Trindade, com efeito, uma Pessoa é ela mesma não uma individualidade própria, fechada e autônoma, mas no viver a própria identidade é presente a relação recíproca de amor com as outras Pessoas divinas. Na Trindade, identidade pessoal e comunhão têm a mesma origem: ser e dar-se coincidem”.

Feito esse esclarecimento de conceitos, é preciso acrescentar, que por mais imprescindível e por mais fecunda que às vezes possa ser a linguagem, ela é sempre como uma mão demasiadamente pequena para apreender certos campos semânticos. E isto vale com maior razão quando se trata da linguagem teológica ou análogica, já que aquilo que ela procura captar não é a nossa realidade, mas algo que nos transcende.

Lavall Campos (2004, p. 101) afirma que:

A teologia rahneriana procura refletir sobre problemas que, de outro modo, não teriam respostas suficientes. O que conta, porém, não são os enunciados particulares e concretos de sua teologia, mas a força de tensão interior capaz de sustentar vivas oposições ou contraditórias situações, tornando-as fecundas.

No seu pensamento teológico faz irromper uma responsabilidade eclesial, destaca-se questões de cunho existencial e pastoral, desse modo Rahner (1973, p. 64) afirma que:

[...] o conceito adotado para aclarar o dado dogmático, é ao contrário, corrigido, sendo que a Igreja deve procurar falar aos homens sempre do modo mais compreensível. Mas mesmo fixando esse conceito o magistério eclesiástico não conseguiu evitar sempre uma certa confusão, não só entre os cristãos leigos, mas também entre os teólogos.

Nesse sentido, sua teologia foi sempre concebida e praticada como um serviço à edificação da Igreja. Rahner ensina a fazer teologia retornando às fontes cristã, para atualizá-las em novo contexto. Diante desta situação ele propõe a tese de *abstenção de juízo*. Segundo Miranda (*apud PAUL*, 2004, p. 219):

Se alguém não conhece ou não compreende um enunciado, ou apenas o conhece parcialmente, pode ele se abster de julgá-lo como verdadeiro ou falso. Além disso, por ter razões que o levam a tal, por não lhe aparecer uma informação importante, ou porque não dispõe de tempo ou pressuposto para

entende-la. Mesmo um católico pode ter uma atitude diante de doutrinas do magistério eclesiástico, as quais não entende, ou que pouco lhe dizem, embora reconhecendo a autoridade do mesmo magistério.

Contudo, à luz de todas essas considerações, acima mencionadas, entendemos que a doutrina eclesiástica vivia num passado longínquo gerador de uma enorme dificuldade de compreensão mediante o movimento da história. A produção teológica se preocupava apenas em repetir os princípios relacionados a fé, num círculo autorreferencial que leva sempre mais ao isolamento, sem a coragem de repensar as doutrinas em relação à vida do mundo.

2.5. Propostas alternativas ao termo pessoa

A questão que nos interessa neste item é expor as sugestões alternativas do conceito pessoa na teologia contemporânea, especificamente nos teólogos K. Barth e K. Rahner. A influência de Barth na teologia rahneriana e, concretamente, em sua doutrina acerca das pessoas divinas é evidente. Quando a teologia clássica faz menção ao termo pessoa, a concepção moderna tem dificuldade de assimilação e, é a partir desse limite-conceitual que esses teólogos em estudo estabelecem os teologúmenos a saber: modos distintos de existência e modos distintos de subsistência.

Devemos ter presente que as palavras evoluem em seu sentido, e nem a Igreja, nem seu magistério podem controlar a evolução. Em correspondência a esse pensar Ladaria (2005, p. 277), nos explica que “desde os começos da idade moderna, o conceito filosófico de pessoa evolui até passar a significar um ser que se possui a si mesmo em consciência e liberdade”.

Nesse sentido, o conceito de pessoa em sua intencionalidade com relação as pessoas divinas, desde a sua origem e nos tempos posteriores, têm causado confusão e dificuldades de linguagem, portanto, se entendemos pessoa como subjetividade, centro de ação e liberdade, neste caso, faz surgir a heresia triteísta. Assim, teologicamente a Tradição distingue a heresia em duas categorias, classificadas em matérias e formais. Conforme Gonzáles (2015, p. 13):

[...] existem heresias que são inconscientes e outras que são negações consciente e deliberadas de aspectos fundamentais da identidade cristã. A história da Igreja e da teologia ensinam que, durante séculos, houve pessoas que viveram sua fé com formulações materiais ou inconscientes consideradas hoje como heréticas e, no entanto, os que expressavam sua fé com estas fórmulas heréticas, sem que isto as impedisse fatalmente de ser cristãos melhores que outros que professavam a fé na ortodoxia.

É necessário, portanto, prestar atenção para não projetar simplesmente no âmbito conceitual uma ideia de Deus equivocada daquilo que é em sua natureza e missão. Bingemer (2005, p.190), “essas heresias esvaziam o conteúdo da fé que sempre fala em três pessoas atuantes numa única história da salvação, interdependentes em suas ações na história da revelação”.

Os teólogos acima citados são nomes importantes de primeira grandeza na reflexão moderna acerca do conceito referido. Veremos especificamente a definição de cada um deles.

a) Karl Barth

O teólogo reformado K. Barth (1886-1968) é um dos principais representantes da teologia moderna protestante, se apresenta como um interlocutor pertinente na atualidade, particularmente em virtude da incompreensão do termo pessoa. Barth sob o influxo da perspectiva subjetivista e idealista de Hegel, foi o primeiro a notar essas dificuldades no campo teológico.

Isso significa em pormenores que o uso desse conceito, (Ladaria, 2005, p. 277), “teria como consequência que em Deus há três centros de consciência, três vontades, três liberdades, três sujeitos capazes de autodeterminação. Pode-se assim chegar a representações próximas do triteísmo e do modalismo”. O triteísmo significa pensar ou relacionar-se com o Deus uno e trino como se fossem, de fato, três deuses; e o modalismo implica considerar as pessoas da Trindade apenas como simples modos de Deus se apresentar na história, ou formas de nossa mente conhecê-lo.

Cambón (2000, p. 37-38), observou que em especialmente o modalismo tem o aspecto de uma sedutora simplificação. Parece uma forma mais racional e aceitável de compreender a trinitariedade de Deus. “No entanto, quando se conhece a história da fé trinitária nos primeiros séculos do cristianismo, percebe-se o quanto foi providencial que, na Igreja, se tenha mantido a afirmação da simultânea unidade e trindade de Deus, apesar do escândalo e do paradoxo que ela representa para a mente humana”.

Mediante essa tendência interpretativa ambígua, Barth (Cf. 2006, p. 54) propõe que o termo pessoa seja substituído por “modo de ser. Deus é único em suas três maneiras de ser”. Dantas (2013, p. 219), “recorda que a pluralidade, três modos de ser, em Deus não significa um aumento de quantidade. A unidade em Deus incluiria, segundo este autor, a distinção e a ordem

das três pessoas (modos de ser)". A este respeito Ladaria (2005, p. 279), mostra que "sua terminologia dos "modos de ser" lhe valeu às vezes a acusação de modalista".

Todavia, o teólogo não tem a intenção de negar a diferença em Deus mesmo e no seu modo de se manifestar. O mérito de Barth foi o de ter sublinhado o senhorio de Deus, o ser Ser-Deus.

Neste caso, acrescenta Ladaria (2009, p.92):

[...] portanto, o mesmo Deus, que em unidade indestrutível é o revelador, a revelação e o ser revelado, se lhe atribui também, em uma irreduzível diferença, esta tripla maneira de ser. Não se fala de três 'Eus' divinos, mas três vezes do único divino. Não existe antagonismo entre unidade e trindade. Uma unidade de Deus sem a distinção de pessoas tornaria impossível a revelação divina na alteridade como verdadeira presença de Deus. Por outro lado, se a revelação tem de ser levada a sério, não pode haver hipóstases subordinadas. A revelação e o ser revelado devem ser iguais ao revelador.

Cabe aqui um aceno às fragilidades desse termo; a excessiva contraposição entre o conhecimento "natural" de Deus - e experiência religiosa extrabíblica - e revelação. Conforme Barth (2006, p. 14) "o aperfeiçoamento, a precisão, o aprofundamento do que é ensinado na Igreja, são obras próprias de Deus, mas que requerem um esforço do homem". Assim sendo, a revelação divina por sua própria índole natural implica uma doutrina, um ensinamento sagrado que dependerá de um agente vivo para atualizá-lo na história.

b) Karl Rahner

Rahner é o segundo autor que se ocupa com essa questão concernente ao uso da terminologia do conceito pessoa. No campo católico, Rahner, faz eco às preocupações inauguradas por Barth, na busca de evitar mal-entendidos. Assim descreve Miranda (1975, p. 162), "o fato de que o conceito de pessoa, seja um conceito concreto, isto é, que caracteriza não o que torna alguma coisa distinta, mas propriamente o que é distinto, implicando assim a essência divina, a qual, entretanto não deve ser concebida como multiplicada ao se falar de três pessoas, dificulta ainda mais o uso deste termo".

A expressão rahneriana modos distintos de subsistência, não busca substituir o termo que fora consagrado pelo magistério, ocasionado em virtude dessa tentativa um desvirtuamento da formulação dogmática. Rahner (1975, p. 163) afirma que, "ao utilizar a proposição formas de subsistência, apóia-se por um lado na teoria dos capadóciolos e, por outro, em santo Tomás.

O que significa subsistir, senão iluminar-se a partir daquele ponto da própria existência no qual nos encontramos como o primeiro e último desta experiência, com o concreto, irreduzível e insubstituível”.

Desse modo, Miranda (1975, p. 162) aponta outra dificuldade descrita por Rahner, em decorrência da primeira, “a confusão que provoca este conceito, quando utilizado na pregação, por evocar a heresia triteísta nos ouvintes que carecem de teologia. Pois o conceito, haurido da filosofia, é aplicado à doutrina trinitária, exigindo então uma série de correções, a ponto de se poder levantar a questão da conveniência de seu uso neste tratado”.

A denominação três pessoas dada por Rahner é algo consciente em Deus, o que, porém, não implica três consciências, mas sim que a consciência única subsiste de uma tripla maneira, ocorre somente uma consciência real em Deus, possuída de maneira distinta, em cada caso, pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. Nesta perspectiva, Rahner (1978, p. 345) assegura que;

ao dizermos que em Deus há três pessoas, Deus subsiste em três pessoas, estamos generalizando e somando exatamente o que não se pode somar, porque a única realidade verdadeiramente comum, ao Pai, Filho e Espírito, é justamente a única divindade e não existe nenhum ponto de vista realmente superior, sob o qual possam somar-se os três como Pai, Filho e Espírito.

Com esta afirmação compreendemos que, em relação a Deus, não é concebível falar de três pessoas da mesma maneira que o fazemos em outros casos, então, partindo da concepção tomista, Rahner estabelece uma distinção entre pluralidade categorial e pluralidade transcendental. Para Miranda (1975, p. 162) “o número três é um número transcendental, não se avança muito pela impossibilidade de se pensar três vezes uma unidade transcendental, o que significa que aqui nada é somado, mas a Trindade consiste em podermos predicar Deus três vezes, a saber, do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.

Dito isso, Miranda (1975, p. 172) coloca em relevo que:

[...] a expressão, modo distinto de subsistência, é precisamente a palavra modo, que poderiam provir as críticas contra esta terminologia e, Rahner procura já se defender antecipadamente das mesmas, ao esclarecer cuidadosamente este termo: assim não deve entendê-lo como uma categoria determinada do ser finito, o que vale aliás também para todos os termos empregados na teologia trinitária, que são análogos, que não dizem potencialidades etc.

Entretanto, os ganhos desta expressão com relação ao conceito tradicional é que ela deixa entrever, ao exprimir a Trindade das pessoas, a unidade do único e mesmo Deus, esconjurando assim mais facilmente uma imagem falsa de três subjetividades em Deus.

Miranda (2009, p. 102), examina essa abordagem dizendo que, “isso não significa, que o caráter subjetivo das três desapareça de todo em sua pertença. A consciência de si, segundo o autor alemão, não pode ser identificada com a subsistência absoluta da essência, mas constitui, isto sim, um momento da pessoa concreta”.

Essa questão em Rahner assumi uma característica preponderante, pois, o conceito pessoa passa por um processo evolutivo e por significação semântica diversa, por esse motivo, o teólogo busca uma interpretação que torne fácil a sua compreensão na teologia trinitária.

2.6. Relação entre a Trindade econômica e a Trindade imanente

Karl Rahner em seu escrito *O Deus Trino: fundamento transcendente da história da salvação*, estabelece uma conexão entre os tratados apresentando a Trindade como mistério de salvação, com a seguinte formulação: “A Trindade econômica⁸ é a Trindade imanente e vice-versa” (*In: Mysterium Salutis II/1 1978, p. 293*).

O axioma fundamental da teologia trinitária proposto por Karl Rahner é uma tentativa de renovar a teologia trinitária na perspectiva moderna. Sua teologia parte da encarnação do Verbo para fundamentar teologicamente a possibilidade da autocomunicação de Deus, pois, revelação no sentido bíblico, não é simplesmente comunicação de verdades ou preceitos externos à vida mesma de Deus, mas é autocomunicação dele ao ser humano.

A respeito, Sinivaldo (2007, p. 14) observa:

A singularidade deste axioma consiste propriamente na afirmação da necessidade de se partir da revelação como testemunho privilegiado da presença e da ação do Pai e do Filho e do Espírito Santo na economia como primeiro e imprescindível passo para uma maior compreensão do mistério da Trindade.

Nesse sentido, o cristianismo é entendido como a religião na qual o Deus-Mistério se autocomunica ao homem histórico e existencial. Assim, toda a teologia é, queira ou não, uma

⁸Por “economia” se entende a execução do plano de Deus na criação e na redenção ou aliança da graça. Aí Deus se engaja e aí se revela. Um dos pontos de vistas e um dos interesses da preposição rahneriana são estabelecer uma relação e até uma unidade entre tratados que o gênio analítico da Escolástica e o ensino corrente fazem se suceder sem manifestar uma coerência entre eles. Atribuímos a “criação” a Deus tendo, no fundo, no espírito, uma ideia pré-trinitária desse Deus. Atribuímos evidentemente a redenção a Jesus Cristo, mas ele é “Deus”, e não se colocava nesse “Deus” o verbo como tal... Além disso, apesar dos estudos exegéticos tratando dessa questão, raramente se desenvolvia a relação entre criação e redenção relação ligada exatamente ao verbo feito carne. CONGAR, Y. **O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 36.

teologia antropológica; a de Rahner apenas faz de uma necessidade um princípio metódico. A interpretação para a qual Ladaria (2005, p. 41) se inclina diz: “em Jesus temos o momento mais alto dessa atuação e o paradigma e o fundamento de tudo o que Deus faz por nós. Nesse sentido não há dúvida de que o postulado formulado por Rahner, ao menos em sua primeira parte, é legítimo e necessário”.

K. Rahner (1970, p. 69) descreve que somente um Deus cuja vida é essencialmente um dinamismo trinitário de amor pode inventar e fazer acontecer tal realidade, desse modo:

Revelação, em seu sentido último, não é comunicação de determinado número de proposições, número que se pode conceber como capaz de aumento ou de diminuição repentina e arbitrária, mas um diálogo histórico entre Deus e o homem no qual algo acontece. A revelação é um acontecimento salvífico e, por isso, uma comunicação de verdades a seu próprio respeito.

Compreende-se, então, segundo Sinivaldo (cf. 2007, p. 14), “um grande valor do axioma é o de se constituir no princípio metodológico que se fez deslançar o inteiro processo de reelaboração da doutrina trinitária no horizonte da teologia pós-conciliar”. Quanto a Rahner (1970, p. 50), convém acrescentar o seguinte: “a revelação tem uma história”. Neste mesmo sentido, Rahner (1970, p. 210), afirma “a Trindade, que nos aparece na maneira de agir de Deus conosco, já é a realidade de Deus tal como ele é em si mesmo: Deus em três Pessoas”.

À luz dessa afirmação, é possível entender que a doutrina trinitária, sobretudo, neo-escolástica impossibilitou a compreensão adequada da Encarnação que, por sua vez, conduziu também a uma cristologia abstrata, árida e conceitual e de outro, de uma doutrina trinitária especulativa, com pouca adesão ao concreto revelar-se do Deus trino na economia da salvação. A Comissão Teológica Internacional (CTI)⁹, escreveu um documento intitulado “Teologia – Cristologia – Antropologia”, no qual se verifica claramente a necessidade da articulação entre a Cristologia e a revelação Trinitária. De modo que CTI (1982, 1.2; 1,2) enfatiza que “a economia é a única fonte da teologia trinitária; só nela pôde ter origem a reflexão sobre o que Deus é em si. Porém, por sua vez, a Trindade econômica pressupõe sempre, necessariamente, a Trindade em si mesma”.

No entanto, acerca dessa relação comenta Ladaria (2005, p. 45):

A Trindade imanente comunica-se livre e graciosamente na economia da salvação. A encarnação do Verbo é o supremo ato gratuito de Deus. Como é também gratuita a criação, orientada de fato para a encarnação: Deus não se

⁹ Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia_cristologia-antropologia_sp.html Acesso em: 30/03/2021. Passaremos a utilizar a sigla CTI referente a comissão.

aperfeiçoa com ela, nem com a economia salvífica. A Trindade imanente não se realiza nem se dissolve na economia. Tem em si mesma a plenitude, independentemente da criação e da obra salvífica. Se assim não fora, nossa própria salvação estaria comprometida.

Com base nos princípios acima mencionados em favor do axioma fundamental, a CTI no escrito, teologia-cristologia-antropologia (1982, 2), apresentou uma nuance em relação “ao modo de expressar de Rahner que é em si, bastante claro, porém, no fundo o que se aceita é sua intuição. Em lugar da Trindade econômica, fala-se da Trindade que se manifesta na economia da salvação”. No que diz respeito a essa reciprocidade, Rahner (1970, p. 248), destaca sem reservas, “quanto menos uma doutrina da Trindade tem medo de se integrar na economia da salvação, tanto mais oportunidade ela tem de dizer, no tocante à Trindade imanente, o que é o mais essencial, e de fazer compreender realmente este essencial à inteligência da fé, seja teórica, seja prática”.

É nesse contexto que fica mais evidente, o quanto a economia não só nos remete à teologia trinitária, mas é a única via legítima de acesso a ela. O discurso sobre Deus nasce, não de uma abstração intelectual, porém, sobretudo, da oferta do próprio Deus, que se autocomunicou a nós em Jesus Cristo, o que significa que o Tratado sobre Deus se desenvolve a partir da Cristologia.

De acordo com Ladaria (2009, p. 12):

Existe um caso em que esta distinção é uma verdade de fé: a encarnação do Filho. Só ele, e não o Pai nem o Espírito Santo, assumiu a humanidade. Existe, portanto, uma “missão”, uma presença salvífica divina no mundo, própria e específica de uma pessoa divina. O fato de que somente o Filho tenha se encarnado não se deduz que as outras pessoas estejam excluídas deste acontecimento.

Nesta perspectiva, o mistério da encarnação será, portanto, central em Rahner. É em Cristo que se encontra o caminho de acessibilidade ao conhecimento de Deus trino e uno, conforme afirma o próprio teólogo (Rahner, 1969, p. 61):

A reflexão acerca do mistério da encarnação do Verbo de Deus é uma questão fundamental, porque aqui situa o centro daquela realidade, que nós cristãos vivemos e cremos. Somente através da revelação acontecida em Cristo temos acesso ao conhecimento uno e trino. Somente aqui, nos foi revelado o mistério da nossa participação na natureza divina, e o próprio mistério da Igreja não é senão prolongamento desse mistério.

A fé em Jesus Cristo constitui de modo decisivo a síntese do mistério de Deus como Trindade. Sem dúvida, portanto, não se pode conhecer Deus senão de maneira trinitária, é exatamente isso que a revelação com toda sua pedagogia vem nos mostrar. Conforme Bingemer (2004, p. 72), “Rahner, ao longo de sua evolução teológica, passará de uma cristologia reflexiva centrada sobre o movimento consumado de autotranscedência que é a união hipostática a uma cristologia da singularidade indedutível do evento da graça como evento sacramental da salvação”.

O Deus revelado em Jesus autocomunica-se não numa retórica filosófica, mas na história humana. A partir da cristologia rahneriana, dita transcendental, a união hipostática, mediante a encarnação do Verbo, inaugura por um lado o discurso da possibilidade do conhecimento de Deus no seu Verbo e, por outro, constitui a realização histórica plena da união íntima do criador com a criatura, daquilo que para Rahner só se dá por um ato de gratuidade divina. Assim sendo, Ladaria (2005, p. 44) destaca que:

A tese da identidade entre a Trindade econômica e a imanente, diz-nos que é Deus que se dá a si mesmo, não nos dá simplesmente dons, por mais grandes que possamos pensá-los. Se não se nos desse como é, não se daria ele mesmo. Se não se manifestasse como é, não se nos revelaria.

É importante lembrar que as duas partes do axioma fundamental se completam e iluminam-se mutuamente, pois sem a primeira a segunda não tem sentido e vice-versa. Assim, mais uma vez Ladaria (1975, p. 83) exemplifica:

Partindo do conhecido axioma de que em Deus tudo se identifica onde não se dá uma oposição relacional, argumenta-se então que uma pessoa divina só pode ter uma relação com o mundo, que lhe seja própria, por meio da união hipostática, já que somente neste caso pode ser atualizado “*ad extra*” o que lhe é peculiar, seu caráter pessoal, sua função hipostática.

O teólogo Rahner (1970, p. 236), cunhou esta expressão incrível “o Verbo é, por definição, na ordem intradivina e na ordem econômica, a revelação do Pai, de tal forma que uma revelação do Pai, feita sem o Logos e sua encarnação, seria como um discurso sem palavras”.

A propósito da dinâmica trinitária, Rahner (1970, p. 211), referindo-se aos modos da autocomunicação divina expressa com precisão que para “compreender a Trindade podemos partir sem receio da experiência de Jesus e de seu Espírito em nós, tal como se apresenta na história da salvação e da fé. Nesta experiência já é dada a Trindade imanente”.

Portanto, Ladaria (2009, p. 12) afirma que:

O axioma fundamental tem sentido na mente de Karl Rahner em dar ênfase à comunicação de Deus aos homens do que refletir sobre o mistério da Trindade imanente. Daí o fato de que a segunda parte do axioma, “ao inverso”, formulada com frequência neste e em outros contextos, não recebam praticamente esclarecimento algum no conjunto de sua obra.

Essa nova interpretação exprime um evidente desejo, por parte de Deus, de relacionar-se com o homem, pois a revelação é o convite que Deus lhe faz para entrar em plena comunhão com ele. Esse axioma é interpretado a partir da dinâmica de amor histórico-salvífico, pois, mediante o evento da revelação do Verbo, o Deus invisível, levado por seu grande amor, fala aos homens como amigos e os eleva a plena comunhão com Deus.

2.7. Limites do axioma fundamental

A exposição feita por Rahner em referência a Trindade imanente oferece uma reflexão cuja motivação consiste em estabelecer a conexão com a vida e com a espiritualidade cristã, ou seja, é presente um determinado interesse pela dinâmica da Trindade revelada na história salvífica. Assim descreve Ladaria (1975, p. 158), “as linhas que Rahner dedica a exprimir a Trindade imanente aparecem reduzidas se as comparamos com a toda a sistematização do conceito de Trindade econômica, aliás o que já seria de se esperar pelo enfoque antropológico-salvífico de sua teologia”.

O motivo das muitas contestações ao emprego do termo segundo do axioma fundamental, o “vice-versa ou a Trindade imanente é a econômica”, se dá devido a menção que a economia da salvação é absolutamente dependente da Trindade imanente. É claro que não podemos dizer o mesmo em relação ao inverso, a Trindade imanente não depende da economia. Com outras palavras, Ladaria (cf. 2009, p. 41- 48) acredita que “a Trindade não se esconde atrás da economia de salvação, mas nela se faz presente. A economia da salvação não esgota o mistério de Deus”.

Na segunda parte do axioma é somente a soberana liberdade divina que conta; assim indica com clareza Rahner (1970, p. 244) com as palavras livre e gratuitamente.

Inicialmente é a comunicação na qual o comunicado permanece o soberano, aquele que não pode ser circunscrito, que permanece em seu caráter de princípio sem princípio, do qual não se pode dispor nem desviar. Em segundo lugar, é a comunicação na qual o Deus que se abre a nós “está presente” como a verdade que se diz a si própria, e como ser que dispõe livremente e age na história.

Não é cabível situar as duas afirmações no mesmo nível, todavia, a Trindade imanente e a Trindade econômica são a mesma Trindade em duas situações distintas: em si mesma e na revelação da história.

A relação de analogia expressa uma relação de identidade, mas ao mesmo tempo de distinção. Em relação a identidade significa que se trata do mesmo único e verdadeiro Deus, o Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo. Explica-nos Ladaria (2009, p. 41), a respeito da distinção;

As interpretações acerca do axioma impõem-se dois esclarecimentos evidentes e, foram geralmente aceitos na teologia recente: por um lado, a Trindade não se constitui na economia da salvação e, por outro, também não se exaure nela. Daí, portanto, que se tenha de estabelecer uma distinção necessária, não adequada, entre a Trindade imanente e a econômica.

Contudo, o mal-estar teológico com a afirmação rahneriana deriva do fato de que, pela fé, percebemos que podemos dizer que a Trindade econômica é a Trindade imanente, Deus revela-se aos homens, por seu Filho e pelo Espírito, mas a Trindade imanente transcende a revelação de si mesma na Trindade econômica. Para Bruno Forte (cf. 1995, p. 55) a expressão célebre do teólogo jesuíta causou tanta repercussão, apesar de todas as elucidações possíveis, “o “vice-versa” corre o risco de diluir o divino no terreno e, por isso mesmo, reconduzir a teologia da revelação, para uma filosofia da revelação caracterizada pela necessidade, intrínseca ao próprio Deus, do ato revelador”. Por esta razão o vice-versa do axioma rahneriano, segundo alguns críticos, não deveria ser utilizado sem ulteriores explicações do real significado.

3. A Trindade e seus aspectos experiênciais

Neste capítulo abordaremos a relação trinitária e suas implicações na vida eclesial. Esta reflexão proposta por Rahner pode ser desenvolvida a partir de múltiplas perspectivas, pois mostra a especificidade cristã ao revelar a marca da Trindade nas variadas expressões da vida, tanto pessoal quanto comunitária.

Neste sentido, é mister reaprender a ver tudo sob a luz da Trindade, para que através da compreensão trinitária, as aquisições do pensamento e da cultura moderna, encontrem o caminho da renovação pela via do retorno as fontes e do diálogo, como fez o teólogo alemão em estudo. Nesse sentido, é preciso passar do mistério declamado, ou seja, da doutrina, para a vivência eclesial. Pois, segundo Tavares (2010, p.75) “não se pode ignorar que muitos de nós vivemos, na prática com se Deus não existisse. Isso significa que Deus não participa de nossos projetos pessoais e sociais”.

Em primeiro lugar, destacaremos o âmbito da dimensão existencial do mistério, razão principal do pensamento rahneriano, no sentido que o cristão é chamado a viver, de tal modo, que a sua vida seja uma expressão dos relacionamentos trinitários, de uma verdade encarnada e não mera lembrança histórica ou realização de ritos distantes do chão da vida, isto é, uma declaração abstrata. Em Rahner (1969, p. 32) “existe um apelo a uma teologia muito rara no presente, que deverá ser elaborada no porvir, se desejamos que o Evangelho de ontem, de hoje e de amanhã seja pregado de maneira a ser digno de crença”. Assim, a comunhão deve, portanto, tornar-se visível, assim como o Verbo tornou-se visível assumindo concretamente a sua vida por nós.

O segundo aspecto se une estreitamente ao primeiro, visto que o espírito cristão genuíno necessita de uma abundância de luz que advém de uma vida mística e de uma espiritualidade fecunda.

Em terceiro lugar, enfatizaremos a teologia trinitária latino-americana de Leonardo Boff como requisito epistemológico de uma eclesialidade aberta à pluralidade e que busca discernir a presença de Deus nos processos humanos e históricos. Por último, a necessidade de uma estratégia da Igreja para responder aos novos desafios que nossa realidade exige, como resposta a compreensão da Igreja emanada do Concílio Vaticano II.

Na Trindade se encontra a sabedoria como via para o pensamento fecundo, para a superação do dualismo entre fé e vida, entre cultura e teologia, entre os extremos. Na trindade

o plural é dimensão complementar, e não alternativo, somente cultivando o aspecto inclusivo, de abertura respeitosa ao outro, a vida cristã ganha relevância e o necessário equilíbrio.

3.1. Dimensão existencial

Neste ponto evidenciaremos os esforços despendidos por Rahner em seus numerosos escritos para a animação da vida interior eclesial, no sentido que a teologia precisa guiar a pessoa para uma experiência real e originária daquilo que é expresso nos conceitos.

Neste aspecto, uma teologia responsável é como um rio que faz jorrar uma espiritualidade que conduz a experiência de Deus. Em Rahner, tal experiência é um componente chave no seu pensamento espiritual. É importante ressaltar que não se pode conhecer Deus como Trindade, senão, de maneira trinitária, ou seja, participando intimamente desse mistério.

Desse modo, Rahner (1973, p. 304) afirma que a Trindade para nós não é puramente uma realidade que se possa apenas exprimir doutrinariamente. “A Trindade mesma ocorre em nossa existência, como tal, ela própria nos é dada, independentemente do fato de a Escritura nos comunicar sentenças a seu respeito”. Na medida em que a Trindade está totalmente integrada na espécie humana, tal habitação representa, em suma, a essência do laço social que, sem ela, não haveria interlocução, não haveria cultura humana. Fundamentalmente a relação trinitária nos habita e impregna todo o nosso ser.

Na visão de Boff (1999, p. 196):

A Trindade tem a ver com a vida de cada pessoa, no seu cotidiano, no esforço de conduzir a existência na reta consciência, no amor e na alegria, no suportar a paixão do mundo e as tragédias existenciais; tem a ver também com a luta por denunciar as injustiças sociais e por construir uma convivência mais humana e fraterna, com sacrifícios e martírios que tal intento, não raro comporta.

Nesta perspectiva, Gonzáles (1996, p. 37) afirma que a crescente exigência percebida hoje é “descobrir não só a centralidade da Trindade na vida cristã e a influência que deve ter em toda a reflexão teológica, como também, aprofundar o significado que ela tem para a história humana e a construção do mundo”.

Assim sendo, Coda (Cf. 2002, p. 44), complementa com essa afirmação, dizendo que: “estamos num período extraordinário, porque o maravilhoso legado da Trindade desce do céu da grande mística para a história é uma Trindade que penetra na história”. Trata-se de uma

questão de importância capital para o pensamento de Rahner, pois, o mistério central da fé exprime uma profunda mensagem antropológica, tal vertente existencial, traz claras consequências para toda a sua reflexão teológica, pois faz com que a teologia tenha incidência na vida do crente.

Conforme Rahner (1973, p. 309), “a Trindade é um mistério, cujo caráter paradoxal apresenta vestígios no paradoxo da existência do próprio homem”. Neste sentido, a Trindade torna-se um paradigma.

Segundo Boff (2009, p. 40):

Experimentamos a Trindade Santíssima através daquilo que a teologia chama de vestígios trinitários inscritos na criação e na existência humana. Esta se apresenta como uma unidade-íone originária. Continuamente ela está se revelando, abrindo-se como inteligência e verdade de si mesma, comunicando-se por palavras, por gestos e por todo um universo simbólico e expressivo.

São inúmeros os caminhos que expressam as relações trinitárias, Rahner fala com muita pertinência em seu escrito sinodal da Igreja alemã (1976), *Estruturas em mudanças: tarefas e perspectivas para a Igreja*, conteúdo permeado de interpretação trinitária, por apresentar um pensamento aberto, inclusivo, dialógico, democrático e comprometido no processo libertador.

As consequências que se seguiram do sínodo da Alemanha é um projeto de renovação eclesial, as palavras são francas e atuais, cujos desdobramentos alcançam a Igreja universal. Conforme Vorgrimler (2006, p. 329), “Rahner centrou seus pensamentos no estudo das relações da Igreja com o mundo. Ocupou-se a partir de uma teologia prática, da vida de cada um dos seres humanos na Igreja, ou seja, das perguntas e tarefas de uma existência cristã”.

No entanto, apesar da distância infinita que nos separa da insondável dinâmica que constitui a vida da Trindade em si mesma, foi para transformar a vida do mundo que o Pai enviou o seu Filho e ambos nos entregaram o Espírito Santo. Portanto, uma verdadeira antropologia cristã contemplará o ser humano diante do mistério do Deus trino e uno. Rahner (1969, p. 20) afirma que:

Na doutrina da Trindade, damos preferência de direito à orientação antropocêntrica, muita coisa se torna mais compreensível, sem, no entanto, desfazer o mistério em si. Assim, temos toda a possibilidade de ler a doutrina trinitária antropológicamente sem falsear. Uma aproximação antropológica do mistério da Trindade não traz nenhuma perda de substância; ao contrário, nossa relação de graça com as três pessoas não se reduz a uma simples apropriação, a Encarnação e a divinização do homem pela graça estão mais estritamente ligadas do que aprendemos normalmente na teologia da Escola.

No entanto, esta compreensão gera inusitados desdobramentos, para viver trinitariamente é preciso superar dois perigos opostos. O primeiro perigo, consiste em pretender utilizar ideologicamente a chave trinitária para legitimar as próprias convicções. Para Cambón (2000, p.191):

Um modo de evitar isso é permanecermos sempre abertos à nos corrigirmos quando percebermos, no confronto com outras ideias e experiências mais trinitárias que as nossas, que estamos agindo de modo incorreto ou raciocinando com uma lógica inadequada. Felizmente, a Trindade divina, arquétipo de toda a realidade, é sempre infinitamente maior, mais rica e exigente do que as nossas mais belas experiências, do que as opiniões que estão na moda, do que as prisões conceituais nas quais sempre podemos ser tentados a enjaular nossa compreensão.

O segundo perigo, é que se faz necessário evitar a sensação de que, tomando a Trindade como modelo inspirador da sociedade, estejamos diminuindo a realidade divina. A experiência da dinâmica trinitária nas relações interpessoais e de suas consequências na vida social é essencial para o futuro da fé, pois apresenta a realidade de Deus da maneira mais adequada ao grau de maturidade alcançado pela humanidade.

Portanto, torna-se urgente recuperar a simplicidade originária do cristianismo. É necessário ousar novos caminhos para atender às mudanças essenciais dentro das quais a Igreja é chamada a viver hoje, isso implica renovação espiritual, discernimento diante das mudanças, adesão coerente frente as novas responsabilidades e tomada de posição missionária-mistagógica.

3.2. Dimensão mistagógica

A reflexão que segue visa oferecer alguns elementos fundamentais da mística cristã, pois, para Rahner, a Igreja deve transformar-se em uma comunidade de espiritualidade autêntica, desafio que se apresenta, portanto, também à teologia, cuja finalidade deve se voltar, antes de mais nada e, sobretudo, para Deus. Desse modo, Rahner, (2004. p. 78), com peculiaridade, propôs um magistral convite para responder as exigências próprias do nosso tempo: “o cristão do futuro, ou será místico ou não será cristão”.

Com essa máxima, numa abertura profética, Rahner explicita com força e convicção, a enorme tarefa que aguardava a religião no século XX. No sulco deste vasto e multiforme

movimento de retorno às fontes e de diálogo no discernimento crítico com a modernidade, o autor percebe como maior perspicácia essa exigência. Nesta ótica, Piero Coda (2002, p. 166) expressar-se claramente que o “tipo de religiosidade da qual o homem contemporâneo sente necessidade tem características indistintas, apresentando-se, muitas vezes, como uma superação das tradições históricas e do cristianismo”. A frase pronunciada por Rahner, o cristão do futuro ou será místico ou não será, implica dizer que o cristianismo que se vai delineando hoje é chamado a reencontrar profundamente as razões da própria originalidade e a assumir uma forma nova, na qual esteja presente, de maneira forte e precisa, a experiência de Deus para o indivíduo e para a comunidade.

A teologia hodierna provocada pelo pensamento moderno confirma uma significativa mudança de atmosfera espiritual e cultural que todos respiramos nos últimos tempos. Coda (2002, p. 167) explica:

O homem do nosso tempo conhece muito pouco e mal o cristianismo, não só porque a ignorância religiosa, nas próprias sociedades tradicionalmente consideradas cristãs, alcançou limites inacreditáveis, mas também porque a imagem que a cultura contemporânea tem apresentado do cristianismo é profundamente deficiente, quando não distorcida ou até falseada. De outro lado, há graves responsabilidades entre os próprios cristãos praticantes, que muitas vezes se demonstraram incapazes de testemunhar a beleza e a novidade do fato cristão.

Por conseguinte, para Miranda (2006, p. 140), a resposta dos cristãos à interpelação da pessoa de Jesus Cristo, “acontece sempre no interior de situações existenciais e sociais determinadas, em contextos históricos concretos, que acabam por configurar tal resposta, individual e socialmente, conforme os componentes culturais e sociais desses respectivos contextos”. Nesta perspectiva, Rahner (1976, p. 97), “a Igreja só existirá à medida que for formada, sempre de novo, pela decisão livre da fé e da formação de comunidades de pessoas humanas, no meio de uma sociedade profana, que não é cristã por tradição”.

Assim sendo, Rahner (1968, p. 09) ainda acentua que: “a história da religião é simultaneamente duas coisas: história da revelação e humana. É a parte mais explícita da história da Revelação e também o lugar espiritual em que as falsas interpretações da experiência transcendental de Deus se manifestam de modo mais notório e levam às piores consequências”.

Nesse sentido, a historicidade aparece na obra de Rahner, não somente como uma qualidade nova, mas como exigência da índole espaço-temporal do espírito encarnado e da sua liberdade: a historicidade especificamente humana somente se manifesta aí onde a ação da

liberdade se desdobra na comunidade de outras pessoas livres, e no interior do mundo, isto é, no espaço e no tempo. Todavia, não faz nenhuma experiência no abstrato, fora do tempo e das culturas. Nesse sentido, segundo Viguera (2004, p.122) “a Igreja é uma instituição histórica que não existe simplesmente em uma forma de concretização sempre igual. Ela deve acontecer na história de forma sempre nova”.

Esse é mais um legado do pensar rahneriano, uma vez, que a história não é linear, porém, suscetível a profundas mudanças, neste caso, a Igreja é convocada a repensar sua missão e sua atuação em cada momento histórico, reconfigurando sua capacidade hermenêutica. Caso contrário, segundo Miranda (2014, p. 181), “ela será vista como realidade arcaica, peça de museu não significativa, nem pertinente para nossos contemporâneos”. Assim, a perspectiva eclesial proposta por Rahner encontra no Concílio Vaticano II resposta ao contexto atual. Para isso a Igreja é chamada a redimensionar sua relação com o tempo e com a história na superação de uma visão dogmática cega, para uma hermenêutica dos valores históricos e inscritos no coração humano.

O Vaticano II abriu caminho para uma reconciliação com o mundo, essa abordagem eclesiológica é entendida por Miranda (2006, p. 92) segundo o princípio que é preciso “liberar formulações tradicionais de sua rigidez dogmático-jurídica, situando-as e entendendo-as a partir de seu contexto vital”.

Esta descrição, não deve se resumir a um mero jogo de palavras, remete-nos a uma maior responsabilidade e sensibilidade face ao caráter vigente, característico do tempo. No passado, não muito longínquo, afirma Bingemer (2013, p. 07) “a moral era teológica, ou seja, a moral era Deus, sendo a fé atribuidora da virtude. Assim, o homem estava a serviço de Deus e, não da humanidade, a qual ficava em segundo plano”.

A partir da nova configuração eclesiológica, K. Rahner (1976, p. 33) cunhou uma demonstração das condições históricas do presente, afirmando “que as mudanças de pensamento, do clima espiritual, das ideias-chaves e da consciência não podem coincidir, cronologicamente, em todos os grupos profanos e eclesiais”. Haverá, por isso, na Igreja inevitavelmente esses grupos incontemporâneos. Assim, reforça Rahner (1976, p.54) de modo assertivo que “deve-se criar a coragem de revisar ou de rescindir certas decisões, sem preocupações de prestígio, coisa falsa e alheia ao espírito cristão”.

Segundo Bingemer (2013, p. 07), “com a virada moderna, foi desencadeado um processo de desvinculação moral da religião, constituindo-se este em um ponto marcante no desenvolvimento secularizador. O indivíduo passa a ser o valor soberano da ética laica secularizada”. Neste caso, o subjetivismo tornou-se um dos traços mais significativos de nosso

tempo. O sentimento, a experiência e o desejo constituem a única norma. Neste horizonte sociocultural emerge o princípio de contestação aos parâmetros estabelecidos pela Igreja, privando-a de sua anterior influência em muitos setores, de seus privilégios e do monopólio nas diversas áreas do saber.

O fato é que, com o fenômeno da afirmação do sujeito forte, se instaura uma certa tensão com características ambíguas e turvas para a religião institucional. Muitas vezes, o homem moderno considera os valores tradicionais como arqueologismo. Miranda (2005, p. 150) constata “que o indivíduo moderno, marcado pela cultura individualista e pela mentalidade utilitarista, tende a reinterpretar os conteúdos simbólicos das religiões tradicionais em sua própria perspectiva”. Diante dessa constatação, torna-se necessário tomar consciência das novas perguntas que, ao caracterizarem essa mudança de época, constituindo novos desafios para a tarefa teológica e para a vida da Igreja.

As abordagens referidas trazem reações bastante pertinentes à esfera religiosa, suscitando uma nova sensibilidade e levando-nos a reconhecer a presença de Deus e da sua graça além das expressões tematizadas, assim, para cada nova situação histórica, a experiência de salvação pede novas expressões e articulações mais adequada.

A teologia deverá ser capaz de esclarecer o verdadeiro sentido das proposições de fé no devir histórico, para evitar a mera repetição, descontextualizada e sem alcance as questões vigentes. Nesse sentido, a especificidade do pensamento rahneriano, consiste em estabelecer uma conexão entre razão e revelação, modernidade e religião que não são mais vistas pelo signo da contradição e incompatibilidade. Dito de outro modo, as exigências da razão e as expectativas do simbolismo religioso podem coexistir sem as oposições que conheceram no passado.

Desse modo, a forte irrupção do religioso na moderna sociedade pode estar querendo nos dizer que o ser humano não consegue suportar uma sociedade totalmente secularizada e, isto é algo paradoxal a orientação da lógica hodierna. Alguns pensadores e sociólogos deleitavam-se em descrever o cristianismo do futuro sem uma juventude e que possivelmente seria exorcizado da sociedade.

Para Kehl (1997, p. 123):

Desde a segunda metade do século XIX, na sequência sobretudo do iluminismo francês e da crítica hegeliana de esquerda da religião, torna-se cada vez objeto de uma análise sociorreligiosa. As obras dos pioneiros dessa ciência, Emile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920) têm até hoje alcance considerável para a sociologia da religião e conseqüentemente para a percepção tipicamente moderna da Igreja.

Tal perspectiva fora analisada por Peter Berger (2017, p. 09) na sua teoria da secularização, baseada na ideia de que:

A modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu por algum tempo como paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica. É necessário um novo paradigma.

Do ponto de vista da socióloga Danièle Hervieu-Léger (cf. 2008, p. 53), trata-se de um “processo de desfazimento da tessitura cristã no qual o universo das significações religiosas cristãs vai paulatinamente perdendo força e consistência, para dar lugar a uma outra lógica e dinâmica mais de cunho econômico e secular”. No âmbito da religiosidade, percebemos também a força que a experiência subjetiva possui em nossos dias. Observamos, ainda, conforme Léger (cf. 2008, p. 22) o fenômeno da chamada “bricolagem religiosa”, processo de apropriação de elementos numa nova configuração religiosa, o que não significa que os autores sociais tenham perdidos o sentido religioso.

Tavares (2010, p. 28) adverte que, “face a cultura em geral, não podemos nos entrincheirar numa espécie de gueto, nem emitir condenações como se falássemos sempre a partir de uma cidadela fortificada e imune a todo e qualquer influxo externo”.

Nesta perspectiva, para Bingemer (2016, p. 86) esta reflexão muda a lógica do pensar humano acerca do mundo.

Este mundo, tal como é em realidade, não pode mais ser definido como um espelho da divindade. O espelho está quebrado. Assim, segundo a percepção rahneriana se Deus desaparecesse dos livros e das memórias, seria na verdade o ser humano que teria deixado de ser humano.

O teólogo Rahner reforça que, a teologia racionalística costuma trabalhar somente de modo científico, carecendo do elemento mistagógico. Miranda (1975, p. 204) destaca que Rahner “insiste, sobretudo nos últimos anos, em acentuar o que ele chama de função mistagógica da teologia”.

Neste aspecto, Boff (2009, p. 41) reitera:

Toda religião assenta sobre uma experiência de Deus. Sem ela os dogmas são andaimes rígidos; a moral, uma couraça opressora; a ascese, um rio seco; a prática religiosa, um desfiar monótono de gestos estereotipados; a devoção,

um estratagema para combater o medo; e as celebrações, uma ostentação vazia, sem a graça da vida interior.

De acordo com Rahner (2003, p. 907) há uma distinção entre o religioso e o místico.

O homem religioso se abre a Deus, o místico transmite Deus ao mundo. A diferença fundamental entre ambos é que a primeira busca, para além do cotidiano, a experiência de Deus, e o segundo, com sua experiência de Deus, forma o ambiente ou o metabolismo de base da vida cotidiana.

A história nos comprava que as sociedades vivem um acelerado devir, as mentalidades são mudadas constantemente, as instituições sociais, as linguagens, os parâmetros de comportamento, se transformam e se sucedem no curso dos anos. Os desdobramentos destas mudanças são destacados por Miranda (2006, p. 141), pois, “hoje se procura a paróquia em que a pregação toca existencialmente, fortalece a fé e ilumina a práxis cristã no emaranhado confuso de uma sociedade em crise”. O elo é mais pessoal do que territorial e exige um modo novo de congregar os fiéis.

Com base nas considerações acima descritas, Kehl (1997, p.153) afirma que uma “eclesiologia, que tem seu *“Sitzim Leben”* (lugar na vida), não pode fechar os olhos; não pode fugir, diante disso, para uma entusiástica descrição de uma vida eclesial florescente em outras épocas da história”. O momento histórico tem para a Igreja um significado teológico, é o horizonte fundamental onde Deus se autocomunica livremente à pessoa humana. A reflexão da situação presente deve ser teológica, como presente que é dado da história de salvação à própria Igreja.

Para responder à evolução histórica é necessária uma análise conjuntural em busca de respostas válidas as questões concretas da vida. Por isso, urge dinamizar o agir pastoral na situação histórica e cultural hodierna. Conforme Coda (2002, p. 164), já não é mais cabível “repropor simplesmente uma forma de cristianismo que estava em voga algumas décadas atrás e que agora está literalmente naufragando. Não é somente “tampando os buracos que se salva o navio”, mas é preciso algo muito mais profundo e radical”. Neste horizonte, Rahner se empenhou pela inovação do pensamento teológico, visando uma reconciliação entre a subjetividade moderna e a experiência de fé.

Miranda (2006, p. 228) escreve persuasivamente acerca dessa questão.

Daí pleitear Rahner a necessidade de uma pastoral mistagógica, sobretudo em nosso tempo, com uma sociedade secularizada, crise de referências éticas, linguagem eclesial não entendida e ainda menos seguida por nossos contemporâneos. Caso contrário, será apenas mais um discurso na sociedade pluralista, já inflacionada com tantos discursos.

Contudo, a teologia não pode romper com a lógica da Encarnação do Verbo, ou seja, é imprescindível uma relação em que a fé se vincula à história, em que o falar de Deus se articula com a antropologia, possibilitando uma compreensão do homem em sua realidade histórica e existencial. Sem o influxo na sociedade e na cultura, a teologia se esvazia e cai num profundo descrédito. Para Miranda (2006, p. 129):

A Igreja é essa resposta humana em chave social, é a comunidade que acolhe a iniciativa de Deus na fé, na esperança e no amor. Na própria caracterização da Igreja entram a compreensão do gesto de Deus e a liberdade de acolhê-lo como tal. Não se nega com isso a dimensão transcendente da comunidade, mas também não se reduz está a abstratas imagens teológicas.

Rahner (1976, p. 22) analisa a situação do cristão e da Igreja de hoje, admitindo-os que se encontram num contexto de “transição de uma Igreja popular, correspondente ao contexto profano homogêneo, para uma comunidade de fieis que acolhe a fé mediante uma decisão pessoal e livre”.

Por conseguinte, o cristianismo precisa viver hoje uma espécie de regeneração profunda, recuperando aquela originalidade e aquela força transformadora que se fundamenta na presença viva e atual de Jesus Cristo, da qual brota toda a capacidade de missão e influência cultural.

3.3. Estreita conexão entre espiritualidade e teologia

Nosso objetivo não consiste em retomar a biografia do autor, mas apresentar a vida desse grande teólogo a partir da perspectiva da experiência de fé. Rahner não concebe uma teologia sistemática divorciada da experiência espiritual do homem. Segundo Tabora (2005, p. 31), o coração da sua teologia e de sua espiritualidade, consiste, exatamente na experiência de Deus realizada nos primórdios de sua vida religiosa na Companhia de Jesus. “São palavras suas proferidas anos mais tarde: a espiritualidade de Inácio, que recebíamos através da prática da oração e de uma formação religiosa, foi para mim bem mais significativa do que toda a filosofia e teologia aprendida”.

Para Rahner, conforme Vorgrimler, (2006, p. 39) “os exercícios espirituais constituíram uma fonte da sua teologia. Para ele, existe uma literatura piedosa que precede a reflexão teológica, isto é, em outras palavras a fé precede a teologia”. Nesse sentido, o teólogo alemão é reconhecido como um verdadeiro teólogo existencial, ou da experiência de Deus, e acertadamente pode-se definir como um autêntico místico. Vale destacar que os grandes influenciadores do pensamento de Rahner foram os santos e os grandes místicos cristãos.

Para Miranda (cf. 2006, p. 228) Rahner não pode ser considerado apenas, o que já seria muito, “um teólogo da mística, mas ele próprio é um místico, que, ao confessar sua fé no Mistério infinito, fundamenta e oferece um horizonte para todo seu conhecimento”. Essa é uma peculiaridade do pensamento teológico de Rahner, ele mantém uma viva consciência da responsabilidade teológica frente às necessidades religiosas do seu tempo.

Com uma acentuação genuinamente pastoral e querigmática, promove um entrelaçamento entre a teoria e a prática. Rahner (1969, p. 11) enfrenta com muita clareza esse problema dizendo que “o verdadeiro teólogo não pode ser considerado de gabinete, que na sua torre de marfim estuda apenas problemas especulativos ou históricos, sem se preocupar se isso seja realmente útil para a hora presente”. Não por acaso, que Rahner ao concluir os estudos filosóficos e teológicos, ordenado sacerdote, dedicou longos anos do seu ministério, a diversas atividades: a orientação dos Exercícios; cuidado pastoral de uma comunidade; conferências espirituais; atendimento de confissões e pregações. Com isso, sua teologia nunca foi apenas de um viés intelectual, mas possuía uma clara base prática.

Assim, se compreende que ele integra a espiritualidade como o elemento que atravessa toda reflexão teológica, não como uma fuga do mundo, ou desprezo das realidades terrestre, mas mergulhando a fundo nas entranhas e na tessitura do tempo. Desse modo, Sesboüé, (2004, p. 55) complementa que “toda a atividade teológica se inscreve em um arco que se origina na espiritualidade e encontra seu fim no trabalho pastoral”. Ainda, nesse aspecto, em sua teologia, ele procura “um equilíbrio entre a dimensão vertical, da relação do cristão com Deus e a dimensão horizontal da relação do cristão com o mundo”.

De fato, adentrar na raiz da espiritualidade cristã implica em redescobrir o mistério de comunhão e amor no qual todo ser humano chamado a viver, pois, o cristianismo é a religião da autocomunicação de Deus. Conforme Bingemer (2009, p. 27), “o cristianismo não é ensinamento sobre condições, fatos, decretos, realidades que sempre se apresentam iguais, mas é a proclamação de uma história da salvação, de um agir salvífico e revelador de Deus para o homem e com o homem”. Assim, a revelação cristã é vista como a história das relações trinitárias de amor, abertas ao ser humano e ao mundo.

O pensamento de Franz Josef Schierse (1973, p. 112) em concordância com o de Rahner, faculta a necessidade de uma fé autêntica, todavia, “um simples repetir mecânico da confissão ortodoxa, não revela infalivelmente o verdadeiro Espírito que provém de Deus”. Assim, por mais que Rahner visse a necessidade do raciocínio rigoroso e o conhecimento teológico acadêmico tradicional, sua meta não era apenas conseguir maior conhecimento, mas atuar em prol da fé, da esperança e do amor.

Rahner, (1969, p. 21), lembra que o verdadeiro sentido da Tradição pressupõe que a Igreja busque em cada momento a comunicação com a cultura da época. De acordo, J. Ratzinger (2014, p. 110):

A Igreja é chamada a ser o olho no corpo da humanidade, através do qual a luz divina é vista e entra no mundo. Um olho que quer ver a si mesmo é cego. A Igreja não foi criada para si mesma, mas para ser o olho através do qual a luz de Deus chega a nós e para ser a língua que fala de Deus.

Na reflexão rahneriana, é perceptível que não há lugar para a dicotomia, segundo Oliveira (2004, p. 204) “a revelação, enquanto aceita na fé, já é necessariamente também teologia”, desse modo, desencadeia um entrelaçamento entre outros saberes como a atividade filosófica e teológica, tornando-se um instrumento hermenêutico magistralmente aplicado no desenvolvimento de sua teologia dogmática.

Esclarece o teólogo Rahner (1969, p. 94):

Pois em relação entre a filosofia e a teologia, se elas forem consideradas de modo existencial em sua prática concreta pelo ser humano, percebe-se que existe entre elas uma unidade originária que constitui a experiência humana e se situa aquém da distinção formal e científica entre as disciplinas. O homem que se interroga sobre si mesmo a partir do todo de sua existência faz filosofia. O homem que se interroga sobre si mesmo como cristão a partir da revelação faz teologia.

Nessa conexão, recorda Vorgrimler (2006, p. 379), acerca de uma tese bem conhecida de Karl Rahner, “o amor a Deus e o amor aos seres humanos condicionam-se entre si de tal maneira que se pode falar até mesmo da unidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo”. Rahner empenhou-se em mostrar que esses aspectos são indissociáveis, assim, a teologia tem um compromisso sociopolítico e de crítica social em virtude de sua natureza. De acordo com Miranda (1975, p. 209), “desde os primeiros anos de sua atividade teológica, o traço

característico de sua personalidade consiste no esforço de integrar dado revelado e existência concreta do cristão”.

Portanto, a reflexão teológica de Rahner é decididamente marcada pelo vínculo entre espiritualidade e teologia, logo, se insere no campo da hermenêutica da vida. Esse interesse ou preocupação é um meio de confrontação da fé cristã com as diversas realidades da vida e da sociedade, introduzindo-as na reflexão teológica, proporcionando adequada autocompreensão cristã que o ser humano tem de si mesmo e da totalidade do ser nas diversas situações históricas, as quais têm tantos elementos transcendentais, portanto, metafísicos e necessários, como categoriais.

3.4. Rahner e o Concílio do Vaticano II

Karl Rahner teve um papel central nos trabalhos conciliares (1962-1965) e foi um dos principais divulgadores do Vaticano II, pois encontrou no Concílio uma eclesiologia cujo terreno foi muito favorável à sua teologia. Esse evento recuperou a necessária articulação entre teologia e experiência cristã, para Rahner (2018, p. 40) tal acontecimento “foi um importante divisor de águas na história mais recente da Igreja Católica por ter aberto novos caminhos dentro da continuidade da tradição”. Rahner compreende que o fundamental no concílio era que ele marcava “o início”, não um fim, o teólogo destaca no concílio Vaticano II uma positividade gradual, imprimindo a marcada coragem na Igreja para olhar o mundo moderno de frente, de uma maneira inédita.

Conforme Vorgrimler (2006, p.132), “o Vaticano II esteve marcado pela abertura, pela liberdade, pela autoconsciência da periferia em face do centro, por um autoconhecimento honesto e por uma coragem que se opõe à resignação”. Com o advento deste momento histórico se instaura um novo paradigma metodológico, proposta está já preconizada pelo teólogo alemão referente a uma adequada hermenêutica da fé em vista de uma reflexão responsável perante as questões do tempo atual.

Nesse sentido, Weger (1981, p. 181) acrescenta o seguinte pensamento:

O mérito do Vaticano II foi libertar a ideia católica de tradição de seu sentido restrito em que adotou, principalmente no período pós concílio tridentino. Assim, a tradição não é, em primeira instância, um conteúdo sempre idêntico e transmitido em dogmas e práticas, mas tradição da Igreja é a fé vivida.

Com tudo isto, é importante acentuar que Rahner (1969, p.14) mostra uma relação de interdependência, ao dizer que “não se pode dizer alguma coisa de Deus sem, ao mesmo tempo, falar do homem, do mesmo modo, o contrário”. Nesse sentido, essa afirmação tornou-se um axioma por dois motivos: primeiro, porque o homem é o destinatário da revelação de Deus, tal revelação diz respeito a ele e, somente ele, a compreende na medida que possui uma autocompreensão de si mesmo; e segundo, porque a revelação de Deus, para o cristão, se dá na Encarnação, no tornar-se humano o que é divino. Tal enunciado receberá acolhida positiva no ensino magisterial pós-conciliar. Explicita a Federação Internacional das Universidades Católicas - 50 anos após Concílio Vaticano II (2017, p.39), “recuperando a centralidade da Encarnação, ele contribui, de maneira substancial, para a renovação do discurso sobre Deus e, ao mesmo tempo e ligado a isso da antropologia crista (cf. GS 22).”

O Vaticano II provocou um movimento grandioso de abertura da Igreja em relação ao mundo. Na verdade, o concílio, como afirma o teólogo alemão Karl Rahner (2018, p. 53-54) propunha à Igreja “um novo começo que depende de nós, de cada um de nós, de cada um no dia-a-dia da vida e na solidão da decisão definitiva de sua consciência, concretizar o sentido do evento conciliar”.

A mudança histórica conciliar pressupõe um novo paradigma de compreensão que segundo Bingemer (2013, p. 22):

[...] foi uma tentativa de se estabelecer o diálogo em contextos de tensões e rupturas. Sendo um Concílio eminentemente pastoral e abordando inúmeras questões muito práticas que interrogavam a Igreja Católica sobre sua relação com o mundo de hoje, o Vaticano II tem algumas questões teológicas cruciais que o perpassam e que se constituem em verdadeiros eixos que terão considerável impacto na configuração do catolicismo pós-conciliar.

Isso significa dizer que, o Concílio Vaticano II desencadeou uma nova configuração no catolicismo. O novo paradigma traz em seu bojo uma ressimbolização. Passou-se de um sagrado objetivado a um sagrado Encarnado; de um sagrado totalizante e expresso em fórmulas à Encarnação de Deus.

Um dos critérios para uma correta compreensão do Concílio Vaticano II é justamente o termo diálogo, uma realidade intimamente conexa e exigida frente aos desafios atuais. O diálogo é chave de rompimento com a ideia de uma Igreja autorreferenciada, bastando-se a si mesma, identificando a verdade revelada com seus princípios fixos e suas normas, sem ter em conta a origem histórica e suas contextualidades.

Esta sistematização a que se acabou de aludir representa um modelo hermético, caduco, incapaz de dar respostas inteligentes e responsáveis a dinâmica histórico-salvífica do cristianismo.

Até o Concílio Vaticano II, destaca Bingemer (2013, p. 28-29):

Mantinha-se o divórcio entre dogma e espiritualidade, entre pensar sobre Deus e experiência de Deus, consumado no século XIV. A teologia acadêmica não se via, pois, devedora nem tampouco vinculada à experiência cristã de Deus como critério, ou como ponto de partida para a elaboração do seu pensar e seu discurso. Essa discriminação entre teologia e espiritualidade teve consequências nefastas, portanto, quer para a espiritualidade, a qual se viu reduzida em consistência e vigor, quer para a teologia, que perdeu em movimento, beleza e flexibilidade, tornando-se uma teologia doutrinal puramente explicativa e dedutiva.

O Concílio Vaticano II marcou indubitavelmente uma virada, que se tornou possível pelo fato de que a história e a política começaram a ser lidas sob o signo da liberdade e não mais da autoridade, permitindo que a doutrina se abrisse ao pluralismo e à tolerância. As consequências foram e continuam desafiadoras, na opinião de Miranda (2006, p. 240) a “tarefa das Igrejas cristãs, consistir em apresentar a fé cristã de modo fidedigno e condizente com a atual cultura”.

Portanto, as reflexões conciliares promoveram uma nova autocompreensão da Igreja colocando-a no cenário da modernidade como servidora e dialogante para com os anseios e problemas atuais. Assim, Concílio Vaticano II desencadeia um processo que teve início, no dizer de Rahner, porém, o avançar dependerá do engajamento eclesial que implicará numa reflexão radical sobre aquilo que é suscetível de mudança em seu método para um entendimento adequado na modernidade.

3.5. A Trindade vista a partir da América Latina

Karl Rahner não se dedicou diretamente na reflexão a respeito das Teologias do genitivo, como exemplo, teologia feminista, teologia indígena, teologia da libertação e outras específicas. Entretanto, ele desde sempre estabeleceu uma preocupação com o homem concreto, refletiu sobre as religiões, sobre o ateísmo, sobre os cristãos anônimos e tantos outros assuntos. Segundo os críticos e estudiosos de Rahner os expoentes da Teologia da libertação estudaram-no e demonstram em seus escritos.

Em relação ao pensamento trinitário Leonardo Boff¹⁰ encontramos uma sintonia com essa reflexão contextual. A teologia de Boff é caracterizada em seu conjunto como um pensamento teoantropocósmico¹¹. Neste item não é nosso objetivo abordar o aspecto cósmico. Iremos fazer um aporte das formulações teológicas, precisamente a dimensão trinitária. O teólogo Boff é uma figura que contribui significativamente com uma visão teológica pluralista na medida em que pensa a fé trinitária a partir do dinamismo da vida e da interação com os elementos da vida humana e cósmica.

Boff caminha na esteira dos pensamentos de Karl Rahner e Jünger Moltmann, desenvolve de modo sistemático a concepção trinitária confrontado com o contexto de subdesenvolvimento da América Latina. Para Boff (1999, p. 177), “na reflexão trinitária devemos colocar em questão todos os nossos conceitos humanos”. Para melhor compreensão, enfatiza Boff (2011, p. 23) “o discurso sobre Deus é um discurso qualificado sobre o mundo, um discurso sobre o mundo enquanto nos apercebemos que ele não é a última instância, mas vem sempre remetido e suportado por algo que se ilumina dentro dele, mas que não é ele”.

Segundo Freire (2014, p. 250):

A compreensão de Deus em Boff vai além de um simples dado epistemológico da teologia, pois se refere a uma dimensão capaz de mudar paradigmas e superar tantos outros na história. Mesmo em tempos de itinerários agnósticos ou em realidades fundadas unicamente no objetivismo da verdade, emerge do discurso teológico novos parâmetros de mística e espiritualidade para os novos tempos.

Esta abordagem é fundamental, ampla e séria, visto que a Igreja latina conheceu no decurso da sua história e, conhece ainda hoje, momentos difíceis para as necessárias mudanças sociais, sendo assim, a dinâmica trinitária é uma referência motivadora do ponto de vista eclesial, doutrinal e pastoral, sendo capaz de iluminar radicalmente nossa aflitiva condição humana.

¹⁰ Leonardo Boff, franciscano brasileiro, nascido em 1938. Doutor em teologia pela Universidade de Munique, lá encontrou uma teologia aberta, mas não muito diferente da que se encontrava no Brasil em termos de fundamentos. Também encontrou alguns dos maiores teólogos do século XX tais como Karl Rahner, considerado um dos maiores teólogos católicos, e Pannenberg e Von Rad, teólogos protestantes. É um dos mais valentes defensores e um dos mais empenhados propagadores da Teologia da Libertação.

¹¹ A denominação do termo teoantropocósmico compreende a ideia de que tanto a compreensão teológica quanto a compreensão cósmica no pensamento de Boff está perpassada pela presença imperativa e responsável do ser humano. Trata-se de uma tríade que não teria sentido se não fosse compreendida em integração, explicitada na sua obra “ecologia, mundialização e espiritualidade” que, muito mais do que um livro pontual, corresponde a um projeto que evoca novas configurações no que toca à visão de Mundo, de Deus e de Cosmos. FREIRE, Patrocínio. **O conceito de integralidade no pensamento pedagógico de Edgar Morin, Paulo Freire e Leonardo Boff.** tese (doutorado) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2014. p. 249.

Por isso, nas obras *A Trindade, a sociedade e a libertação* (1986) e *A Santíssima Trindade é a Melhor Comunidade* (1988) gestadas no apogeu das grandes conturbações na ordem social nacional, tal pensamento, fora suscitado, enquanto pedagogia concreta da fé, cuja meta consiste em educar a consciência social dos cristãos, imersos na conflitividade e, às vezes, no fatalismo e no desespero.

Nesta linha de pensamento é bastante pertinente a afirmação de Boff (1999, p. 165) “a teologia procura discernir a presença de Deus nos processos humanos e históricos”. Nesse sentido, pontuaremos três características:

a) A primeira característica está pautada no princípio que a teologia trinitária é, de fato, crítica ou inspiradora à vida eclesial e ao exercício do poder político. A posição de Boff (2009, p. 16) nasce como crítica radical “não sem razão, predominante na consciência da Igreja, ferente a um monoteísmo a-trinitário ou pré-trinitário. Nesse sentido, Boff (2009, p. 16) Compreende que:

A Igreja, no seu lado institucional-histórico, se desenvolveu dentro do quadro ocidental, fortemente marcado pela concentração do poder em poucas mãos. Ela se inculturou dentro de matrizes, nas quais o poder monárquico, o princípio de autoridade e de propriedade, prevaleciam sobre outros valores mais comunitários e societários. Daí se entende o perfil histórico atual da instituição eclesiástica com o seu modo próprio de distribuição social do trabalho religioso entre clérigos e leigos, marcadamente pouco participativo.

Neste contexto, com uma peculiar originalidade, se inserem os elementos críticos acerca da teologia trinitária, pois nela se funda e configura toda a realidade. Para Boff (2009, p. 15), normalmente cada tipo de sociedade produz sua representação religiosa. “A religião dominante num grupo é a religião do grupo dominante. A forma dominante de representação de Deus é influenciada pela forma como a cultura dominante representa Deus. E ela representa Deus no quadro de seus interesses fundamentais”. Bingemer (2005, p. 76), portanto, demonstra que “a fé no Deus Trino, motiva todo o discurso e o compromisso pela afirmação e promoção dos direitos humanos, que é central na história recente da humanidade.

b) A segunda característica se dá na confrontação do Mistério inefável com a teologia insuficiente de nossos conceitos e expressões humanas. Isto significa dizer, que não se faz teologia sem um contexto, sem o desafio de responder as exigências do tempo. Nesta perspectiva, Viguera (2004, p. 118) salienta:

A ação pastoral, portanto, deve estar sempre em relação com Deus que salva e, ao mesmo tempo, em relação com o ser humano que é salvo. Isso significa, em sentido positivo, uma atitude de fidelidade a Deus e à humanidade que não se colocam mais em uma relação de competição, mas de colaboração e diálogo; e, sentido negativo, significa que a ação pastoral nunca pode absolutizar um dos fatores em prejuízo do outro, pois cairia inevitavelmente no antropocentrismo que leva ao naturalismo pastoral, ou no teocentrismo que conduz ao “quietismo pastoral.

Assim, recorda Cambón (2000, p. 24), evidenciando a relacionalidade das dimensões antropológica, histórica e teológica da Igreja. Nessa ótica, “a doutrina trinitária converte-se no que deve, de fato, ser: o eixo da teologia e do pensamento cristão”. O esforço dos teólogos não consiste em especular a vida da Trindade em si mesma, visa aproximar a forma de relacionamento do Deus uno e trino com a vida da humanidade e explicitar os efeitos que dela decorrem para a pessoa humana, para a comunidade eclesial e para toda a sociedade.

Em correspondência a esses aspectos, conforme Viguera (2004, p. 123), “a análise da situação presente deve ser teológica, pois somente tal análise atende ao ser complexo da realidade presente com realidade teológica, como presente que é dado da história de salvação da própria Igreja”. Desse modo, Boff (2009, p. 15) determina, fundamenta e situa melhor esta afirmação:

Atrás de todos os grandes problemas humanos há sempre uma questão teológica. Há sempre uma exigência de radicalidade, quer dizer, de um sentido derradeiro, de uma referência última. Quando alguém aborda estas questões, ele se faz teólogo, independentemente de sua inscrição religiosa ou confessional, do uso que faz ou não da terminologia técnica que a assim chamada “teologia” criou.

c) A terceira característica, Boff apresenta a Trindade como mistério de inclusão. Pois, somente a fé trinitária pode estabelecer padrão e paradigma de inclusão para o mundo.

Dessa maneira, afirma Bingemer (2005, p. 76) “esta concepção de Deus vai ter importantes consequências na compreensão do ser humano enquanto ser social que não é um sujeito centrado apenas em seu eu, mas tem um compromisso com a sociedade em que vive”. O culto ao Deus Trino se dá na comunidade, na sociabilidade e na participação. O compromisso social encontra suas raízes, portanto, no centro da fé no Deus em quem se crê. Entretanto, o teólogo não deve prescindir do auxílio das ciências profanas para uma análise de conjuntura do tecido social, mas tem de integrar esses conhecimentos em uma síntese teológica.

Para Miranda (2006, p. 180), “compreendemos e refletimos sempre no interior de um horizonte que nos é legado. Jamais o ser humano parte de um ponto zero para pensar a si mesmo, a sociedade, a história”. Conscientes ou não, utilizamos as categorias, as questões, o imaginário social que nos é transmitido. Numa palavra, nossa reflexão é sempre contextualizada. A teologia deve ter dois olhos: da fé e da realidade, o kairós e o kronos, olha para o passado, para a tradição e projeta o presente.

A verdadeira teologia deve estar comprometida com as pessoas e em correspondência com a ação de Deus. Na visão de Boff (1999, p. 189) “a comunhão trinitária é fonte de inspiração para as práticas sociais”. A teologia trinitária é importante para os seres humanos interagirem em comunhão ou conviverem com a alteridade, participação, confiança e coerência. Ressalta Leonardo Boff (1999, p. 13) que na raiz de toda doutrina cristã está o encontro com o Mistério divino e deve ser entendido num horizonte mais amplo e mais profundo, porque em sua essência “este encontro produz uma experiência radical que globaliza as várias dimensões da existência, o afeto, a razão, a vontade, o desejo e o coração”.

A busca por uma reorganização da sociedade e da Igreja estimulada pelo Deus triuno é um aporte de Leonardo Boff para a teologia no sentido global. Evidenciar o paradigma trinitário que tem em sua capacidade inspiradora, é um desafio permanente, em vista da coerência entre a teologia e a prática nas comunidades.

Segundo Coda (2002, p. 169), o ponto fundamental que caracteriza a revelação cristã é que o Mistério irrompeu na história por meio de Jesus e mostrou o próprio rosto, que é liberdade e amor. “Isso implica que o homem estabeleça com Cristo um relacionamento baseado na liberdade e na responsabilidade”. Assim, a argumentação de Boff (2009, p. 19) destaca categoricamente que “a Santíssima Trindade é o nosso programa de libertação”, que ética e dogmática são indissociáveis. Em outras palavras, segundo Boff (1999, p. 202) “a comunhão trinitária é também fator de protesto, paradigma de construção”.

Portanto, na busca de caminhos novos, autênticos e que façam justiça às situações da evangelização, Leonardo Boff se encontra como um dos expoentes em estreita sintonia com o pensamento de Rahner no qual defende a necessidade de um diálogo constante e pertinente com a atualidade. Na visão de Vorgrimler (cf. 2006, p. 161), “esse trabalho é importante para uma teologia dentro da qual o compromisso sociopolítico e de crítica social dos cristãos tem uma importância fundamental”, pois, somente uma verdadeira reflexão antropológico-teológica dá conta de interpretar e discernir as expressões religiosas sob a ótica da salvação.

3.6. Pericórese um movimento fundamental

O conceito-chave utilizado na reflexão trinitária como mistério de inclusão é o de pericórese, pois, vivemos em um tempo marcado pelas exigências de uma fraternidade universal, alargar-se a compreensão deste mistério como lugar teológico para a práxis social.

Esse termo oferece à teologia a possibilidade de contribuir com uma linguagem capaz de dialogar com a atualidade contemporânea pelo fato de exprimir que Deus, em seu dinamismo trinitário, é uma realidade inclusiva de unidade na diversidade. É um conceito fundamental na abertura ao diálogo com outros saberes, religiões e experiências diversificadas, como, no interior da própria vida eclesial e nas outras esferas do tecido social.

Segundo Rudolf Sinner (cf. 2006, p. 155) “Boff revela que em relação à Trindade, a sua contribuição não foi tanto o haver ressaltado a dimensão social, mas em colocar a pericórese como farol para a comunidade humana”. O termo pericórese vem expressar uma alternativa integradora de mútua pertença, pois, uma existência vivida sob esse paradigma é a chave para que as relações humanas possam ser modeladas segundo a dinâmica trinitária.

Boff (1986, p. 15-17) afirma que “tudo na Trindade é pericorético, a união, o amor, as relações hipostáticas”, tal perspectiva contribui com implicações prático-pastorais, pois “a comunidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo significa o protótipo da comunidade humana sonhada pelos que querem melhorar a sociedade”. Na dinâmica pericorética compreendida humanamente como comunhão de pessoas funda uma sociedade de irmãos e de irmãs, de iguais, onde o diálogo e o consenso constituem os fundamentos da convivência tanto para o mundo quanto para a Igreja.

Desse modo, Leonardo Boff (cf. 1999, p. 156) propôs desdobramentos essenciais relativos “ao dinamismo e a beleza da vida transbordante da comunhão trinitária. Deixaremos nos guiar pelos três conceitos-chave desta compreensão: o conceito de vida, de comunhão e de pericórese”. Faz-se necessário, destacar que esses aspectos são correlacionados: No primeiro aspecto, o teólogo renuncia completamente à pretensão de definir a vida, porém, aprecia o que é intrínseco a ela.

O teólogo descreve esse mistério “vida” com uma organicidade e articulação sem deixar a margem o que a comporta. Entretanto, sabemos que a palavra vida comporta múltiplos sentidos, que devem ser compreendidos e respeitados. Falamos de vida no sentido biológico, intelectual, profissional, familiar, vida espiritual e até vida plena.

Conforme Boff (1999, p. 159): “a vida é um processo de emergência, de produção e de expansão, um permanente vir-a-ser que nunca termina e jamais se conclui numa síntese fechada. Cada vez é um organismo, uma totalidade e um plano, mas permanentemente aberto para novas expressões”. Tudo nela expressa um entrelaçamento de fatos inusitados, que fascina e que ao mesmo tempo angustia.

No entanto, a tarefa da nossa existência consiste em encontrar o ponto de equilíbrio, harmonizar as duas posições, ambas verdadeiras e co-pertencentes a esse mistério. É dentro dessa complexidade que Boff, (2009, p. 16) faz referência as duas dimensões de nossa existência histórica, revelando: “a transcendência e a imanência. São expressões daquilo que é o ser humano, um ser complexo porque simultaneamente aberto e enraizado, livre e limitado, universal e concreto”.

Ambos os conceitos, transcendência e imanência, são conceitos paradoxais e ao mesmo tempo se integram e se complementam, ampliam a consciência que cada sujeito tem de si e de mundo. Pois, para Boff (1999, p. 160), “a vida que nós vivemos vem carregada de ambiguidades, pois é sempre vida contra a morte, processo de manutenção da vida contra forças desagregadoras e letais”. Porém, a esperança cristã se encontra ancorada no mistério pascal de Cristo. Trata-se, portanto, de uma esperança contra toda esperança, por ser, em última instância, uma esperança que arranca dos porões mais obscuros do sofrimento e da morte. Esta espera humana reside, fundamentalmente, numa vida não mais ameaçada, num processo de auto realização que se renova continuamente em direção ao futuro.

A segunda característica, para Boff (1999, p. 162) é a comunhão, pois “biblicamente viver implica comungar, pois viver é sempre con-viver, viver para e estar na presença do outro”. Essa afirmação é pertinente, pois comunhão é participação entre as pessoas, é ser presença, é vida e, tudo isso comportar um movimento, um processo.

Com efeito, o que está em processo não pode ser captado pelo conceito, mas pode ser intuído; vida chama a vida e convoca para uma adesão ao processo vital. Segundo Boff (1999, p. 163), isso significa “um processo de reciprocidade ativa; um caminho de duas mãos: as pessoas se interpenetram umas às outras e este processo de comunhão constitui a própria natureza das pessoas”.

Teologicamente, fora da relação não existe pessoa, tal conceituação, apresenta um grave desafio em decorrência da centralidade que as relações tomaram na vida de todos nós. Atualmente, as relações humanas ganharam novas configurações, são tantas, de variada qualidade e breves e isso é motivo de dificuldade. Boff (1999, p. 165) lembra que “a dinâmica

da comunhão não é viver, mas con-viver, não é ser, mas existir-em-comunhão com os semelhantes mesmo os mais distantes, é deixar-se penetrar pelos outros e com os outros”.

Por conseqüente, faz-se necessário encontrar o modo de saber interpretar e administrar essa variedade de relacionamentos, por se tratar de uma realidade da qual a comunidade dos fiéis deve, mais profundamente, tomar consciência.

A terceira característica chama-se pericórese, expressão de difícil tradução, para significar a inclusão de uma pessoa na outra, pela outra e com a outra e jamais sem a outra. Leonardo Boff nos oferece uma definição do conceito pericórese quando afirma que ela possui dupla significação: primeira (BOFF, 1999, p. 171), ela “significa conter um ao outro, inabitare, estar um no outro. Aplicado ao mistério da comunhão trinitária significa: uma pessoa está dentro da outra, envolve a outra por todos os lados, ocupa o mesmo espaço que a outra, enchendo-a com sua presença”. Esse conceito tipológico que constitui a dinamicidade própria das pessoas da Trindade, o Pai que dá tudo ao Filho, o Filho que restitui tudo ao Pai e o Espírito esse elo de amor que faz circular o amor na Trindade; a segunda significação “é ativo e quer dizer: interpenetração e entrelaçamento de uma pessoa na outra e com a outra” (BOFF, 1999, p. 171). Pericórese é o ato de mútua correspondência eterna que supera o ser-para-si para ser-com-outro existente na Trindade, entre as Divinas Pessoas, ou seja, é a máxima comunhão relacional. Assim sendo, Boff (2005, p. 151) afirma que:

Se tudo na natureza, repetem os modernos biólogos e antropólogos é relação porque tudo tem a ver com tudo em todos os pontos, em todos os momentos e em todas as circunstâncias, então tudo é reflexo da Trindade, que é relação originária e fonte de toda relação real e possível.

Conseqüentemente, a teologia trinitária vem oferecer um novo paradigma de comportamento que inspira e estimula a participação de atores da sociedade civil e dos agentes eclesiais a modificar os caminhos a serem percorridos e a encontrar os instrumentos adequados para compor as coordenadas justas.

Uma contribuição oferecida pela visão trinitária é a seguinte: para possibilitar que o outro seja outro. Cambòn (2000, p.119) assinalou reiteradamente que “o crescimento de uma civilização trinitária implica, antes de tudo, a superação de todas as alteridades humilhadas, como o são, na maior parte do mundo, os pobres, os indígenas, a mulher, os migrantes, os negros, dentre outros”.

A pericórese tem trazido grande contribuição ao longo da história no que tange sua aplicação à práxis libertadora dos pobres e à superação dos mecanismos de opressão. A

pericórese, como o que melhor define a comunhão imanente e econômica da Trindade, nos possibilitará a maior integração das relações tanto em âmbito antropológico quanto sócio-ecológico-cultural.

Portanto, a Trindade contemporânea ao resgatar sempre mais o valor desse termo, conclui que através da história e da experiência da salvação, a pericórese trinitária é realidade ad extra que transcende a vida interna do próprio Deus-comunhão, permeando a comunidade humana, parafraseando Rahner (cf. 1969, p. 66) é “o modo de ser de Deus fora de Deus” só um Deus cuja vida é essencialmente um dinamismo trinitário de amor podia inventar e fazer acontecer tal realidade.

3.7. Sinodalidade dimensão constitutiva da Igreja

O conceito de sinodalidade vislumbra a dimensão da relacionalidade ele comportar elementos fundamentais da comunidade eclesial e humana, referindo-se ao envolvimento e à participação de todo o povo de Deus. Este conceito é antigo e ao mesmo tempo novo, já estava presente no período apostólico e designava convocação de assembleia para construir consenso em relação as questões doutrinárias, litúrgicas, canônicas e pastorais que gradualmente se apresentavam.

Tal conceito, é fruto de um processo eclesial que continua amadurecendo no decorrer da história. A este respeito, afirma Miranda (cf. 2017, p. 274) que “o Concílio Vaticano II trouxe uma revalorização da sinodalidade na Igreja, estimulando uma práxis, um modo de ser e agir”, iluminando determinadas necessidades do tempo presente em reposta ao pensamento moderno.

O papa Francisco define o caminho sinodal (cf. Francisco, comemoração do 50º do sínodo dos bispos, 2015), “como uma atitude a ser assumida por todo o corpo eclesial, ou seja, uma disposição permanente de sinergia, do esforço de caminhar juntos, diante dos desafios presentes nas sociedades contemporâneas”. Desse modo, como princípio da sinodalidade a Igreja é chamada a uma nova compreensão de si mesma, a partir de seu mistério originante, ou seja, da Trindade, para realizar melhor a forma de conteúdo e a realidade objetiva e concreta da comunhão.

A sinodalidade não é uma dimensão opcional na constituição da Igreja, mas um instrumento eficaz para a renovação das estruturas eclesiais, pois, os novos contextos e

demandas provocam a Igreja a retomada da escuta recíproca e atenta, sob o protagonismo do Espírito, que inspira e conduz o caminhar eclesial.

Nesse contexto, entre as diferentes alternativas e metodologia participativa, a teologia pós-conciliar e sua perspectiva renovadora com a tradição é o modelo que mais consegue dialogar com a racionalidade moderna. Assim, a Igreja ao estabelecer o diálogo com seu interlocutor, não apenas fala, mas também escuta, aprende, repensa, questiona, modifica, e se atualiza. Nesta perspectiva, Kehl (1997, p. 46) afirma que “o Concílio Vaticano II deve ser interpretado no horizonte e no sentido da tradição eclesial mais abrangente, sobretudo das grandes afirmações trinitárias e cristológicas dos primeiros séculos”.

É nesta perspectiva que a sinodalidade deve ser entendida, como uma preconização ao mistério da Trindade, sinalizando o caminho de superação do grave descompasso teológico e pastoral. Nesse sentido, Gonçalves (2018, p. 344) afirma que:

Os conceitos que caracterizam a Igreja, mistério relacionado ao mistério trinitário, que é fundamentalmente de comunhão, povo de Deus, que possibilita caracterizar o sujeito eclesial e a noção ampla de universalidade salvífica que desemboca na concepção de Igreja como sacramento da salvação universal, propiciam uma eclesiologia que supera a hierarquia piramidal que selou a eclesiologia tridentina.

O Concílio Vaticano II reinseriu a marca trinitária, retomou o conceito de comunhão¹², sublinhando por diversas vezes em suas constituições e decretos. Essa temática da Igreja-comunhão se dá a partir da redescoberta da origem trinitária da Igreja (LG 1-4), que fundamenta a ideia de comunhão, de unidade na diversidade. Esta eclesiologia é central no Concílio Vaticano II, embora necessite de maior evidência. Chamados pelo Pai a participarmos da vida divina (LG 2) mediante a ação salvífica de Jesus Cristo (AG 3) e na força do Espírito Santo que habita nos fiéis e na Igreja, estamos em comunhão com a Trindade e com os demais cristãos.

Segundo Agenor Brighenti (cf. 2017, p. 35), “no coração da renovação do Vaticano II está a superação do eclesiocentrismo reinante na Igreja há mais de um milênio. A principal implicação tinha sido o eclipse do Reino de Deus na sua autocompreensão da Igreja”. Nesta perspectiva, destaca Kehl (1997, p. 46) que “o concílio não quis simplesmente repetir a tradição, mas atualizá-la e interpretá-la vitalmente com referência à situação mudada. Não teve em mente nenhuma doutrina nova, mas uma renovação da antiga doutrina”.

¹² Cf. LG nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; DV, n. 10; GS, n. 32; UR, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

A Igreja como comunhão é um projeto, um apelo contínuo a viver os dons de Deus na experiência da fraternidade humana e cristã. Desse modo, a comunhão será uma palavra vazia se não for acompanhada de formas visíveis através das quais ela se manifesta, se articula e se desenvolve, se não se traduzir em mediações que são indispensáveis para a transformação progressiva de mentalidades e a assunção de compromissos eficazes.

Neste aspecto, Rahner (1976, p. 21) reforça a necessidade hoje amplamente sentida de repensar a atuação da Igreja em chave sinodal “a pergunta: onde é que estamos? Visa a situação histórica e social da Igreja no seu mundo ambiente, no qual ela tem que viver e realizar a sua missão, a partir da qual e para a qual ela deve tomar as suas decisões”.

O vento eclesial, Concílio Vaticano II, se une de modo autêntico ao pensamento teológico rahneriano, que tem em si um amplo leque interpretativo, podendo ser compreendido a partir de várias perspectivas eclesiais. O teólogo alemão abriu uma nova possibilidade de renovação entre as muitas tensões da Igreja com modernidade. Rahner (1976, p. 19) afirma que:

A própria essência da teologia pastoral exige que a análise teológica da situação tenha que ser, explícita ou tacitamente, o ponto de partida das reflexões do sínodo, pois uma teologia pastoral não ficará presa numa dogmática e numa moral essencialista” e em princípios deduzíveis diretamente dessas duas disciplinas, quando ela extrair seus próprios pronunciamentos e decisões de uma reflexão teológica sobre a situação histórica e social da Igreja.

A compreensão do conceito sinodalidade nos remete ao nosso contexto eclesial e sociocultural, local e universal e, nos leva a questionar por que o Deus-Trindade, que a Igreja anuncia e testemunha, se apresenta, hoje, pouco crível, apesar da sede de divino e de libertação que aflora poderosa na sociedade pós-moderna. Rahner (1976, p. 53) sustenta que:

Onde as evidências dogmáticas são vividas e praticadas sem constrangimento e com evidência pelos ministros e pelos outros cristãos, aí existe o que nós chamamos uma Igreja desclericalizada. Será uma Igreja em que os ministros, com alegria e humildade, sabem que o Espírito sopra onde quer, e que Ele não os faz arrendatários exclusivos e por herança.

Daí surge, então, a suspeita de que, talvez, justamente porque não consegue tornar-se suficientemente visível na Igreja, o Deus cristão parece tão distante e ultrapassado. Por outro lado, também a Igreja vive uma crise de identidade e de credibilidade justamente porque ela não é tão “trinitária” quanto deveria sê-la. É marcante, nos textos de Rahner, sobretudo, no escrito *mudança de estruturas* (1976) uma destacada crítica às estruturas eclesiais inflexíveis

que levam à perda do sentido da essência do cristianismo, Rahner (1976, p. 56) levanta essa indagação:

Pensam na Igreja não nos homens, procuram a libertação dela, não dos homens. Foi assim, por exemplo, que, no tempo do nazismo, nós pensamos muito mais em nós mesmos e na situação da Igreja e suas instituições, do que no destino dos judeus. Isto pode ser compreensível; contudo, para quem conhece realmente a essência da Igreja, muitos cristãos não são eclesiais.

No entanto, nessa reflexão é presente uma contundente crítica, no sentido que a Igreja não tem por missão anunciar a si mesma, e sim Jesus Cristo. Para Vígueras (2004, p. 117), “uma correta compreensão da atividade pastoral é a que respeita a distinção, sem confusão, desses dois planos de causalidade: principal (Deus) e instrumental (Igreja), que, apesar de serem distintos, sustentam-se e completam-se mutuamente”.

Para Rahner (1976, p. 56), “contudo a Igreja, com todas as suas instituições, é meio, e os homens são o fim”. Assim, a concepção teológica rahneriana busca aprofundar questões fundamentais para a tarefa teológica e para a vida da Igreja. A sua reflexão aponta para a urgente necessidade da sinodalidade, significando uma proposta que não é a fixação, mas de saída, de compromisso e solidariedade.

Conforme Rahner (1976, p. 45), “o futuro da Igreja não pode ser planejado nem construído com a simples aplicação de princípios cristãos universalmente reconhecidos”. A fé cristã hoje, comporta-se como uma modesta opinião, pois, se encontra perdida neste oceano de conhecimentos, de opiniões, de cosmovisões e de perguntas.

Desde modo, o teólogo alemão preconizou como ninguém, os desafios futuros para o cristianismo e lutou para a construção de um catolicismo menos monolítico e mais participativo, de maior liberdade de expressão, de mais diálogo com a realidade.

Consequentemente, esse processo sinodal apresenta limites visíveis que são a revitalização das estruturas e conversão do coração. Nessa dinâmica as estruturas funcionam com dificuldade, porque as pessoas que são chamadas a constituí-las e fazê-las funcionar não tiveram, na grande maioria dos casos, uma formação adequada - espiritual e prática - nos princípios de uma eclesiologia de comunhão.

Portanto, Rahner (1976, p. 85) afirma que “no futuro devemos ser, não apenas uma Igreja de portas abertas, mas uma Igreja francamente aberta”. Tais vertentes são inseridas como expressão do exercício da sinodalidade eclesial. Rahner (1978, p. 57) ainda sustenta que “dizer que a Igreja deve ser solícita pelos outros, sem procurar com isso um alibi apologético, ou apenas um linguajar piedoso no sermão dominical” e sim a tarefa compete em despertar e

educar a consciência para uma decisão autônoma e responsável nas situações concretas e complexas.

3.8. Desafios eclesiais em tempos de mudança

Vivemos numa sociedade que passou por um rápido processo de modernização e hoje enfrenta uma profunda crise. É nessa conjuntura social que se instaura uma nova configuração, que diz respeito, a uma radical mudança nas relações interpessoais e nas instituições. Esse processo é descrito por Kehl (1997, p.157) como um desajustamento advindo da “época de mudança que se autolegitima e, em consequência, acelerada, dificilmente resta tempo para experiência de continuidade e formação da tradição, necessárias para construir sólidos espaços sociais da identidade própria”. A sociedade passa a ser marcada por transformações profundas, criando uma tremenda confusão, mal-estar e perplexidade. O homem sente-se como fragmento de uma totalidade que o ultrapassa, incomoda e angustia.

Para Oliveira (2013, p. 07), “isto constitui o pano de fundo que hoje marca e transforma fundamentalmente a vida dos povos, suas instituições e seus modelos culturais”. As referências e valores se vêem relativizados, enfraquecidos e marginalizados por outros marcos e critérios. Assim, uma das peculiaridades hodierna é o seu dinamismo total, dada a tonalidade complexa do tempo presente e sua irredutível pluralidade, seja do ponto de vista cultural ou seja do religioso. Para Tavares, (2010, p. 17):

Nomear o presente tem se convertido, portanto, na mais difícil de todas as empresas do nosso tempo. Os prefixos e adjetivos empregados para caracterizar o “nosso tempo” – “pós-moderno” (J. F. Lyotard), “ultramoderno” (J. P. Willaime), “hipermoderno” (G. Lipovetsky), “modernidade líquida” (Z. Bauman) e “tardo moderno” (Habermas e A. Giddens).

Essa gama de conceituações desempenha grande papel interpretativo na cultura contemporânea. O conceito moderno designa tudo que é atual, tudo aquilo que é assimilado como novidade. Desde o século XIX, na visão de Kehl (1997, p.155), “essa palavra quer expressar, em perspectiva da sociologia da cultura, preponderantemente a mutabilidade de todas as coisas”. Consequentemente, uma sociedade que se compreende como moderna, não mais se entende com base na narrativa histórica das gerações, ou seja, no passado, mas quase que exclusivamente considerando seu presente e futuro.

Gibellini (2012, p. 583) afirma que a cultura da pós modernidade se diferencia linguisticamente da modernidade “por seu prefixo pós, que pode indicar seja oposição, seja superação como fase ulterior ou ambas as modalidades. Todavia, é constituída pela interconexão entre o dado e o novo”.

Esta autocompreensão cultural rejeita o legado teológico ou histórico- filosófico, gerando desafios no que diz respeito à transmissão da fé. No entanto, sabemos que o aprendizado da fé, exige tempo, e este é cada vez mais caracterizado pela volatilidade, suscitando crise nos mecanismos socioculturais responsáveis pela transmissão de valores.

É importante ter presente esse pano de fundo, advindo dessa cultura pós-moderna, para uma compreensão atualizada do momento eclesial e pastoral, pois a experiência religiosa e a Igreja são instâncias radicadas na tessitura temporal, conseqüentemente passam por profundas mudanças e crises. Para Gibellini (2012, p. 583), a conceituação da pós-modernidade “afirma a subjetividade plural, descobre a diferença, renuncia às grandes narrações da modernidade, pratica o pluralismo e vive a complexidade, correspondendo assim à explosão das tecnologias informáticas”.

É nesse contexto que irrompem novos questionamentos, novos processos e condutas, tal autocompreensão penetra todos os setores da vida social. Nessa perspectiva, o crente de hoje carrega expectativas distintas das que eram vividas em décadas atrás, como também, já não conta, como no passado, com o respaldo da sociedade para a sua fé. Assim sendo, a hegemonia crista na cosmovisão social já não desempenha uma função de formatar a cultura.

Nesse sentido, Miranda (2005, p. 14) afirma que “vivemos numa sociedade na qual convivem mentalidades, interpretações da realidade e comportamentos múltiplos e diferentes”. Conforme os sociólogos da religião, desapareceu na sociedade moderna, a chamada estrutura de plausibilidade, que conferia um status objetivo às proporções da fé, por serem aceitas por todos.

Desta curta exposição destacamos três desafios a tradição cristã, característicos das sucessivas transformações vividas na sociedade:

O primeiro desafio é a emergência de uma religiosidade eclética e difusa que, no dizer de Miranda (2005, p. 149), é “uma irrupção ambígua”. Trata-se de fenômeno extremamente complexo que pode ser abordado a partir de múltiplas perspectivas e epistemologias. Miranda (2005, p. 149) alerta que “de fato a multiplicidade variada de tudo o que se apresenta como manifestação do religioso, este acaba se tornando indeterminado e ambíguo.” Isso implica dizer que a religiosidade eclética é liberta de toda heteronomia institucional ou dogmática e o crente que a busca quer se satisfazer, quer encontrar soluções imediatas aos seus questionamentos.

Essa nova abertura para a dimensão espiritual, se constrói na superfície da funcionalidade, no solo da racionalidade utilitarista. Existe uma tendência muita difundida, conforme descreve Miranda (cf. 2005, p. 149):

Uma manifestação que entrar no mundo oculto, esconjurando fantasmas e trazendo seguranças ao homem. Aqui entram as diversas vidências com suas técnicas adivinhadoras. Outras manifestações do campo religioso se encontram no interior das instituições cristãs ou orientais, cujas práticas são de ordem para-científica do que propriamente religiosa, já que o oculto a ser conhecido e dominado não se apresenta personalizado.

Em tempos pós-modernos, também a religião passa a ser consumista, centrada no indivíduo que tende à emocionalidade, à palpabilidade do sagrado. A crescente busca por uma religiosidade não convencional está a centralização do eu. Torna-se presente uma religião sem história, confunde-se salvação com prosperidade material e realização afetiva. Segundo Hervieu-Léger (cf. 2015, p. 25), “a religiosidade está toda parte. Religiões à la carte”, religiosidade flutuante, crenças relativas, novas elaborações sincréticas”. Desse modo, tais religiosidades aparecem mais como produtos elaborados pelas próprias dominantes culturais da nossa atual sociedade, evidenciando um fenômeno complexo, ambíguo e volátil que é propagandeando com o nome coletivo de New Age.

Portanto, para Miranda (2005, p. 16), “a perspectiva individualista e hedonista, que hoje polariza o espaço cultural onde vivemos, interpreta e retoma as tradições religiosas existentes em função do bem-estar do indivíduo, valor supremo em nossos dias”. Essa emergência de espiritualidades levanta para o cristianismo sérias indagações, pois se religião implica uma relação com o transcendente, com Deus e, um correspondente comportamento, um agir ético, nos é difícil caracterizar como religiões tais religiosidades.

O segundo desafio, consiste num inédito pluralismo. Segundo Mirada (2005, p. 15), “o pluralismo religioso hoje, mais do que um problema teórico, formulado como o conflito das tradições religiosas, consiste principalmente numa questão existencial, experimentada e vivida por um número cada vez maior de nossos contemporâneos”. Na nova ordem social pós-moderna, a tradição não desaparece, mas muda de status, não há lugar para uma orientação básica normativa, mas torna-se processo de comunicação em constante movimento.

A rapidez da informação e a complexidade própria do pluralismo, atropelam o tempo necessário, para as que as pessoas não compreendam o momento histórico. Neste contexto, a história em si não tem valor, há uma profunda lacuna em relação a memória. Nesse sentido, o

modelo vigente inverte um projeto cultural a episódios, a fragmentos, ou seja, a ordem da época histórica é a novidade, um novo que carrega consigo a marca nostálgica do novo.

Conforme (Berger; Luckmann, 2004, p. 50) “a dinâmica moderna de pluralização é pontuada por uma enorme abrangência e grande velocidade, intensificando-se simultaneamente a agonia de ter de escolher”. A dinâmica que lhe peculiar assegura as pessoas a liberdade para praticar sua fé sem restrições, nem quaisquer condicionamentos.

O que caracteriza a situação de hoje é que o pluralismo tem promovido paulatinamente a convicção de que é imprescindível não repetir atitudes de superioridade e intolerância, como sublinhou o Concílio Vaticano II reconhecendo o princípio da liberdade religiosa, a sociedade plural é aberta e respeitadora da liberdade em seu sentido amplo. Na sociedade moderna, Miranda (2006, p. 43), “confirma a mudança de enfoque nas relações Igreja-sociedade anteriormente mencionada e esclarece a ênfase da ação eclesial mediante os leigos cristãos”. Diante disso, é preciso rever sua concepção, porque sua estrutura ainda é muito medieval, ou seja, uma organização em que quem “dá nota em tudo” são as autoridades civis ou religiosas.

Esse contexto é bastante claro que as condições sociais da modernidade se configuram de maneira especialmente difícil e complexa para a pregação tradicional cristã da fé, pois está associada ao relativismo e a uma perda da hegemonia simbólica. Os crentes nos âmbitos individual e coletivo se apresentam hoje com o poder de decisão entre o que é essencial na vivência cristã e o que é marca cultural de tempos descontínuos.

Uma visão de conjunto da situação permite constatar que a hora presente está cheia de grandes esperanças, mas também de inegáveis perigos. O pluralismo é ambíguo, duplo e age em dois níveis distintos que são: o relativismo e o fundamentalismo. São dois riscos bem presentes no campo da modernidade. Em sua reflexão (Berger; Luckmann, 2004, p. 54) mostra que “tudo passa pelo turbilhão da dúvida e instabilidade, pelo simples fato, de ter que conviver com estruturas de plausibilidade rivais”.

O terceiro desafio se caracteriza pela crise das instituições religiosas tradicionais. Estamos em um período em que vem ocorrendo uma mudança cultural, o devir histórico com sua rapidez, trouxe graves consequências. Tal mudança, atinge todos os setores, inclusive o universo religioso. E, por isso, o perfil do crente na atualidade se aproxima mais um navegador do que um residente no próprio porto. A posição de Hervieu-Léger (cf. 2015, p. 34) é que “nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa são assuntos de opção pessoal: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja”.

A religiosidade nesse contexto atual apresenta um caráter esotérico, reafirmando a presença do sagrado como princípio unificador, em detrimento das religiões institucionalizadas. Nessa nova configuração moderna de religiosidade é presente na visão de Miranda (2005, p. 151) “um desenraizamento perigoso que se faz sentir seja na frequente bricolage com crenças paralelas, seja na aceitação da polissemia dos significantes como Deus, salvação, seja na não tanta inusitada dupla pertença religiosa”.

Segundo a opinião de Hervieu-Léger (cf. 2015, p. 43):

Existem aptidões para a bricolagem socialmente diferenciadas. Nem todos os indivíduos dispõem dos mesmos meios e dos mesmos recursos culturais para reproduzir seu próprio rol de crenças. A bricolagem se diferencia de acordo com as classes, os ambientes sociais, o sexo, as gerações.

Sendo assim, Brighenti (2001, p. 30) afirma que: “a Igreja do futuro ou será pluralista, ou seja, respeitosa e promotora do pluralismo, ou não será católica. Sobretudo, se ela quiser ser testemunha da Boa Nova para um mundo cada vez mais diversificado”. Isso implica integrar em seus métodos a razão dialógica que consiste numa realidade profunda e exigente que leva a sério a história, a subjetividade, a sede de comunhão.

Portanto, o pensamento rahneriano é portador de uma dinâmica responsável e reflexiva, em vista de catolicismo participativo e com maior liberdade de expressão. Sendo assim, é cabível acolher positivamente as manifestações culturais que o tempo atual tem a nos oferecer, discernindo entre o que é essencial, sem rotular apressadamente certas posições como pré-conciliares, progressistas ou estranhas a fé. Miranda (cf. 2006, p. 261), citando Rahner, apresenta a necessidade de repensar os temas clássicos da fé, “pelo respeito à liberdade e à dignidade humana”, até chegarmos à conhecida interpretação transcendental de sua teologia.

Considerações finais

Não é fácil sintetizar, principalmente, quando se trata de uma das figuras marcantes do século XX, cuja reflexão desempenhou um papel fundamental no processo de repensar a Igreja e sua relação com o mundo moderno, ultrapassando as fronteiras da confessionalidade católica.

Em toda a sua obra o autor procura responder aos problemas presente na sociedade que passava por uma verdadeira revolução cultural. A maneira como se expressa, o vigor com que combate com singularidade e frequência, tudo o que, nas fórmulas ou na prática falseava o cristianismo, leva-nos a considerá-lo como teólogo eminentemente criativo, dono de uma metodologia própria e, no entanto, fiel a Tradição no sentido genuíno de sua conceituação.

É por esta razão, que para Rahner a teologia é chamada a exercer uma função crítica na Igreja. O seu fazer teológico é marcado pelo rigor científico, suscitando uma reflexão compreensiva e um discurso teológico adequado para o tempo presente, garantindo cidadania a teologia, por sua capacidade de responder as questões vigentes e por pensar o futuro do cristianismo.

Ao estudar o seu pensamento teológico e engajamento pastoral podemos destacar alguns traços de sua personalidade: a primeira característica o define como uma pessoa de profunda fé, uma vida marcada pela intensa experiência de Deus, um homem que recuperou a tradição mística; a segunda característica corresponde a um homem apaixonado pela Igreja, nessa lógica, Rahner era um homem de comunhão, apesar de ressoar rumores, que o classificava de um teólogo com uma forte tendência heterodoxa, em razão, do seu método teológico; a terceira característica diz respeito ao homem de reflexão, do rigor acadêmico e conceitual.

Desse modo, considerando a última característica, o teólogo Rahner é marcado pela inquietude e por uma teologia responsável, por isso, não se contentava com o *status quo* que pairava sobre o cristianismo, notadamente o catolicismo, devido sua condição de isolamento, faltando-lhe a coragem e a ousadia para avançar no diálogo com as questões vigentes.

É importante ressaltar que o pensar rahneriano põe em evidência que o cristianismo não pode ficar prisioneiro de um momento histórico, inflexível em sua tradição, obsoleto às questões e exigências do tempo presente. Nesse sentido, Rahner, desenvolveu uma teologia que estivesse, a serviço da salvação do homem no tempo em que ele se encontrava e, através de uma consciência viva da problemática concernente ao discurso da fé.

Rahner compreende que a Igreja não pode ficar permanentemente em estado defensivo, sem coragem de avançar no desafio de repensar e ver a si mesma e na reflexão crítica à luz da compreensão antropológica do cristão no contexto em que se vive. Assim, a sua teologia é reconhecida pela nobre tarefa que consiste em não perder a capacidade de ser pontual, contextual e atualizada, fazendo com que a mensagem cristã seja compreensível e significativa frente os dramas e percalços da história.

Nesta perspectiva, parafraseando Rahner, toda teologia é sempre discurso humano, todo conhecimento teológico é certamente resultado de uma teologia das antropologias e auto interpretações seculares do homem. E esse é, certamente, o motivo que faz com que a sua teologia seja frequentemente requisitada e o seu método aceito como paradigma para repensar a fé em tempos de profundas crises nos níveis sociocultural, doutrinal e institucional. Por isso, não se pode mais evitar o posicionamento antropológico da teologia, as pertinentes questões apontadas por Rahner não estão vencidas, subsiste ao tempo, fornecendo uma resposta e garantido credibilidade ao exercício da reflexão teológica.

Dessa maneira, ganha relevância o conceito dos sinais dos tempos, pressuposto de significação teológica para o momento histórico, porque, a verdade que Deus confiou ao homem a respeito de si mesmo e da sua vida se insere no tempo. Sendo assim, a sua teologia acentua a coragem de se abrir ao moderno, isto é, ganha um cunho antropológico. É nesse contexto de mudança eclesial que Rahner elabora sua teologia transcendental, cujo método provoca uma reflexão não só atenta ao enunciado da fé, mas, ao mesmo tempo, ao homem em sua subjetividade e existencialidade. Assim sendo, legitima-se a concepção de que o homem é um ser de transcendência, logo, carrega consigo as condições de possibilidades, tornando-se interlocutor de Deus.

A sua teologia pergunta pelas condições inerentes ao ser humano que lhe possibilitam entender a mensagem cristã da salvação. Nesta ótica, a condição humana deve ser concebida como um ser de abertura, capaz de perceber e captar a doação de Deus que se revela. Neste caráter transcendental há uma distinção entre o homem e os outros seres. O homem possui a liberdade de escolha e de transcendência, enquanto que os outros seres possuem uma liberdade extremamente condicionada a ordem biológica. Desse modo, é na relação entre o ser humano e Deus que o homem toma consciência de sua própria essência, na medida que se deixa apreender pelo mistério absoluto.

Como se vê, o ser humano é, pois, por natureza, o "ouvinte da palavra", que deve ter os seus ouvidos atentos à história, para encontrar nela, a "palavra", que dá fundamento e ilumina

a sua existência. O ouvinte da Palavra, significa, a capacidade que a pessoa tem de receber e responder à autocomunicação de Deus.

Uma outra questão que perpassa os escritos de Rahner é a acentuação pastoral, ele está antenado com os acontecimentos epocal, não envida esforços na convicção de que a teologia é apenas chamada a pôr-se a serviço da fé, no atual momento histórico. A consistência desta posição é vista como um fio condutor no seu modo de pensar e fazer teologia, as preocupações de aspecto existencial e pastoral, são os mais determinantes no seu pensar. Nesse sentido, o bom teólogo é provocado a ter o pensamento aberto, movido de modo contínuo pela inquietude.

A teologia trinitária de Rahner é desenvolvida a partir do pressuposto de integração das duas categorias que são, a transcendental e a categorial, do mútuo pertencimento entre os conceitos de Trindade econômica e imanente, do entrelaçamento entre a história da salvação e história humana. Assim, a sistematização da renovação trinitária, presente no axioma fundamental, leva-nos a refletir a partir de uma pedagogia adequada para o nosso tempo, que reconcilia a subjetividade moderna e a experiência de fé.

Considerando a teologia de Rahner e suas consequências, ela, continua exercendo um papel preponderante na Igreja pós-conciliar. Esse teólogo foi um homem de profunda inspiração, para além do tempo, como diz Fontana (2019, p. 85) “(...) era outro mundo, e mesmo nesse outro mundo, Rahner pensava já em nós hoje, nosso mundo e na nossa Igreja de hoje”. Em seu escrito sinodal (1976) alarga-se as fronteiras eclesiais ao caminho do diálogo e da inclusão, acordando a Igreja para enfrentar os desafios por mudança na forma de realizar a missão e de viver a fé.

As linhas teológicas de sua reflexão trinitária a levam a superar as abordagens de um Deus a-histórico ou abstrato e de uma teologia distante do chão da vida. Sendo assim, apresentaremos outros desdobramentos à luz dos processos eclesiais sinodais proposto por Rahner, influxo de suas ideias oriundas da teologia trinitária.

Primeiro desdobramento, diz respeito a concepção teológica de orientação existencial. Trata-se de uma na perspectiva existencial-antropológica, ou seja, o fazer teológico não deve se restringir a transmissão puramente doutrinal e moral, sem a promoção da experiência do encontro pessoal com Jesus.

Segundo desdobramento refere-se a uma crise de linguagem. Um dos desafios presente no pensar de rahneriano consiste em encontrar a linguagem adequada que estabeleça a comunicação entre o evangelho e o homem situado historicamente.

Terceiro desdobramento diz respeito ao caminho de superação da dicotomia que se estabeleceu na Igreja entre mística e dogma, entre Teologia e espiritualidade.

Outros desdobramentos são concernentes a uma Igreja aberta, desclericalizada; servidora, que defenda a moral sem moralizar, da verdadeira espiritualidade e ecumênica.

Portanto, é importante destacar a percepção e sensibilidade do autor em relação aos problemas advindos da modernidade e seus impactos ao cristianismo, pois, com seu método ousado, se empenhou pela inovação do pensamento teológico, oferecendo importante contribuição para a fundamentação teológica e pastoral, superando a mentalidade eclesial voltada para si mesma, desatualizada, autorreferenciada, para uma teologia aberta, inclusiva, inter-religiosa e dialógica que se interessa fundamentalmente pelas perguntas de cada tempo e de cada pessoa.

Referências

- ÁLVARO, P. Atualidade de uma antiga questão: A doutrina da união hipostática em Cirilo de Alexandria e Karl Rahner. In: Oliveira, P; Paul, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.
- BARTH, Karl. **Esboço de uma dogmática**. São Paulo: Fonte editorial, 2006.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**. Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BINGEMER, M.; FELLER, V. **Deus Trindade: a vida no coração do mundo**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BINGEMER, M. Um Deus para ser amado: Algumas reflexões sobre a Trindade em Karl Rahner. In: Oliveira, P; Paul, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.
- BINGEMER, M. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.
- BINGEMER, M. **Ser cristão hoje**. Aparecida: Ave Maria, 2013.
- BINGEMER, M. Mais espiritualidade e menos religião – característica da nossa época? In: **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, 3, 2016. pp. 75-91
- BOFF, L. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOFF, L. **Experimentar Deus: A transparência de todas as coisas**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BOFF, L. **A Trindade e a sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOFF, L. **A Trindade, a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BRIGHENTI, Agenor. **A Igreja do futuro e o futuro da Igreja: Perspectiva para a evangelização na aurora do terceiro milênio**. São Paulo: Paulus, 2001.
- BRIGHENTI, Agenor. **A desafiante proposta de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CAMBÓN, H. **Assim na terra como na Trindade: O que significam as relações trinitárias na vida em sociedade?** Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2000.
- CELAM: **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2008.
- Cinquenta anos após o Concílio Vaticano II: teólogos do mundo inteiro deliberam**. (org) Federação Internacional das universidades católicas. São Paulo: Paulinas, 2017.
- CODA, P. **Na luz do pai: Implicações teológicas e pastorais da vida trinitária**. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2002.

- CONGAR, Y. **O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- DANTAS, João P. **Deus uno e trino**: Uma introdução à Teologia Trinitária. Aquiraz. Fortaleza: Edições Shalom, 2013.
- DENZINGER: Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.
- DOCUMENTOS CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.
- FRANCISCO, Papa. **Discurso do santo padre Francisco**: comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, 19 jan. 2021. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>. Acesso em: 18/11/2020.
- FORTE, B. **Teologia da história**: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.
- FREIRE, Patrocínio. **O conceito de integralidade no pensamento pedagógico de Edgar Morin, Paulo Freire e Leonardo Boff**. tese (doutorado) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2014.
- GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GIBELINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2012.
- GONÇALVES, P. Pastoral de Conjunto e Colegialidade em Medellín. In: SOUZA, Ney; SBARDELOTTI, Emerson. **Medellín**: memória, profetismo e esperança na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2018.
- GONZÁLEZ, F. **As 10 heresias do catolicismo atual**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HERVIEU-LÉGER. D. **O peregrino e o convertido**: A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.
- JOÃO PAULO II. **Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- RAHNER, K. A doutrina do Vaticano sobre o ateísmo. In: **Concilium**. Revista Internacional de teologia. Nº 3 (1967).
- RAHNER, Karl. **A antropologia**: problema teológico. São Paulo: Herder, 1968.
- RAHNER, Karl. **Teologia e Antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969.
- RAHNER, Karl. **Teologia da liberdade**. São Paulo: Paulinas, 1969a.
- RAHNER, Karl. **O dogma repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970.
- RAHNER, Karl. **O Homem e a Graça**. São Paulo: Paulinas, 1970a.
- RAHNER, Karl. **Teologia e Ciência**. São Paulo: Paulinas, 1971.

- RAHNER, K. Liberdade da teologia e ortodoxia na Igreja. In: **Concilium**. Revista Internacional de teologia. 66 (1971).
- RAHNER, K. **Estruturas em mudança**: tarefas e perspectivas para a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1976.
- RAHNER, Karl. O Deus Trino, fundamento transcendente da história da Salvação. In: **Mysterium Salutis**. Petrópolis: Vozes, 1978. V. II/1, p. 283-359.
- RAHNER, Karl. **O desafio de ser cristão**. São Paulo: Loyola, 1978a.
- RAHNER, Karl. **Escritos de Teologia**. Vol. IV Madrid: Ediciones Cristiandade, 2002.
- RAHNER, K; EGAN, H.D. In: Dicionário de mística. São Paulo: Loyola, 2003. pp. 907-908.
- RAHNER, K. **O cristão do futuro**. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.
- RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: Introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2008.
- RAHNER, Karl. **Oyentes de la Palabra**: fundamentos para uma filosofia de la religión. Barcelona: Herder, 2009.
- RAHNER, Karl. **Não extingais o Espírito**. São Paulo: Loyola, 2018.
- KEHL, Medard. **A Igreja**. Uma eclesiologia de comunhão. São Paulo: Loyola, 1997.
- LADARIA, L. **O Deus vivo e verdadeiro**: O mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.
- LADARIA, L. **A trindade**: Mistério de Comunhão. São Paulo: Loyola, 2009.
- LAVAL, L. A afirmação de Deus Pai na teologia rahneriana. In: Oliveira, P; Paul, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.
- MANCUSO, V. **Eu e Deus**: um guia para os perplexos. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MIRANDA, M. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.
- MIRANDA, M. **Existência cristã hoje**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MIRANDA, M. A teologia de Medellín. In: SOUZA, Ney; SBARDELOTTI, Emerson. **Medellín**: memória, profetismo e esperança na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2018.
- MIRANDA, M. A sinodalidade do documento de Medellín. In: GODOY, Manoel; JÚNIOR, Aquino. **50 anos de Medellín**: Revisitando o texto e retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017.
- MIRANDA, M. Linhas eclesiológicas da Evangelii Gaudium. In: AMADO, J; FERNANDES, A. **Evangelho Gaudium em questão**: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MIRANDA, M. **A salvação de Jesus Cristo**: doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004.
- MIRANDA, M. **O mistério de Deus em nossa vida**: a doutrina trinitária de Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1975.

- MIRANDA, M. **Libertados para a práxis da justiça**: A teologia da graça no atual contexto Latino-Americano. São Paulo: Loyola, 1980.
- MONDIN, B. **Antropologia teológica**: história, problemas, perspectivas. São Paulo: Paulinas, 1979.
- MUCK, Otto. Fundamentos filosóficos da teologia de Karl Rahner. In: **Revista portuguesa de Filosofia**. 60 (2004), pp. 369-391.
- OLIVEIRA, M. “É necessário filosofar na teologia”: Unidade e diferença entre Filosofia e teologia em Karl Rahner. Rahner. In: Oliveira, P; Paul, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.
- OLIVEIRA, M. **Filosofia transcendental e religião**: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.
- OLIVEIRA, M. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.
- PIMENTEL, A. Atualidade de uma antiga questão: a doutrina da união hipostática em Cirilo de Alexandria e Karl Rahner. In: Oliveira, P; Paul, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.
- RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**: Preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2005.
- RATZINGER, J. **Dogma e Anúncio**. São Paulo: Loyola, 2007.
- RATZINGER, J. **Ser cristão na era neopagã**. Vol I. Campinas: Ecclesiae, 2014.
- ROCHA, E. S. Acílio. O conhecimento à luz do Método Transcendental: uma via para a antropologia de Karl Rahner. In: **Revista portuguesa de Filosofia**. Nº 4 (1984), pp. 387-418.
- RUBIO, A. Novo paradigma e conceito de Pessoa. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. 222, 1996. p. 276-307.
- RUBENS, P. O método teológico no contexto da ambiguidade religiosa atual. In: **Perspectiva Teológica**, 38, 2006. pp. 11-34
- SALLES, W. Antropologia, lugar de toda teologia, In: HIGUET, E. (org.). **Teologia e modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- SANNA, Ignazio. **Teólogos do século XX**. São Paulo: Loyola, 2004.
- SCHIERSE, Franz Josef. A revelação trinitária neotestamentária. In: **Mysterium Salutis**. Petrópolis: Vozes, 1973. V. II/1, p. 78-117.
- SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**: Itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004.
- SESBOÜÉ, B. **O Deus da Salvação I**: A tradição, a regra de fé e os símbolos, a Economia da salvação, o desenvolvimento dos dogmas trinitário e cristológico. São Paulo: Loyola, 2002.

- SINNER, Rudolf von. Leonardo Boff: um católico protestante. In: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 46, n. 1, 2006, p. 152-173.
- SILVA, F.D. **Karl Rahner e a problemática natural-sobrenatural**. Monografia (mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.
- STEFANO, F. **A nova Igreja de Karl Rahner**. Campinas: Ecclesiae, 2019.
- TABORDA, F.; OLIVEIRA, P. **Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual**. São Paulo: Loyola, 2005.
- TABORDA, F. A dimensão eclesial dos sacramentos segundo Karl Rahner. In: Oliveira, P; Paul, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.
- TAVARES, S. **Trindade e criação: um olhar, novas relações**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- TEIXEIRA, F. Karl Rahner, um inquieto teólogo ecumênico. In: Oliveira, P; Paul, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.
- TEIXEIRA, F. Karl Rahner e as Religiões. In: Oliveira, P; Paul, C. **Karl Rahner em perspectiva**. São Paulo: Loyola, 2004.
- VAZ, H. **Antropologia filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.
- VORGRIMLER, H. **Karl Rahner: Experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- WEGER, Karl-Heinz. **Karl Rahner: uma introdução ao pensamento teológico**. São Paulo: Loyola, 1981.