

A AFIRMAÇÃO DE "DEUS PAI" NA TEOLOGIA RAHNERIANA*

Luciano Campos Lavall

A elaboração e a compreensão de uma doutrina sobre Deus, em nossos dias, tem exigido uma atenção muito especial por parte da Igreja, dos teólogos e dos homens de fé, motivada pelo estabelecimento de um mundo secularizado, em que o homem sente a necessidade de se afirmar por si mesmo na história, fazer a própria história, empenhar-se na construção do mundo do trabalho para a sua sobrevivência, enfim, viver de tal maneira com os olhos voltados para a terra, quase a não lhe sobrar tempo e espaço para dar lugar, no seu pensamento e na sua vida, ao mistério mais profundo da sua realidade existencial que é Deus.

De um lado, a explosão da informação científica e a redescoberta dos valores humanos, psicológicos, éticos e sociais, a proposta de doutrinas de tipo materialista ou racionalista, nihilista ou ateuística, que invadiram o pensamento humano nos dois últimos séculos, ganham, para este tipo de mundo e de homem voltados sobre si mesmos, um espaço onde facilmente podem se acomodar e obter eco e ressonância.

Por outro lado, a própria Igreja, inserida no mundo contemporâneo¹, retomando a sua consciência de dilatar o Reino de Deus na história e assumindo, cada vez mais, as consequências ético-proféticas da encarnação do Filho de Deus na natureza humana para libertar o homem de todo o mal, de todo o pecado, de toda injustiça e de toda opressão², não podem deixar de definir a sua ação pastoral na tentativa de refletir, à luz da mensagem cristã, sobre as situações e problemas concretos do homem salvo por Jesus Cristo, para caminhar com ele na conquista da sua salvação. Surge, então, uma pastoral que se configura naquilo que se

* O presente artigo é uma retomada parcial da problemática discutida na tese doutoral do autor, intitulada *O Mistério Santo. "Deus Pai" na teologia de Karl Rahner*, PUG, 1985.

¹ Cf. Const. Dogm. "Gaudium et Spes", nº 40, em: AAS 58 (1966) 1058-1059.

² Cf. CONFERÊNCIA GERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla. *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, 1979, pp. 83ss, especialmente o nº 190.

chama "linha horizontal do cristianismo"³, na qual o compromisso com o homem traz a motivação mais séria para a vivência da fé.

Onde fica Deus nesta situação? Como falar de Deus quando as questões do homem são mais urgentes? Que linguagem usar para se exprimir o Mistério Transcendente numa maneira em que ela possa atingir o homem de nossos dias, com seus questionamentos, angústias e problemas, sem deixar de expressar a verdade eterna sobre Deus? Como fazer e ensinar teologia sobre Deus, sem marginalizá-la num capítulo à parte do sistema teológico, sem dar-lhe o caráter de simples "ponto de passagem", isolando-a dos seus demais assuntos, como se os outros temas pudessem prescindir da reflexão sobre Deus ou constituir sozinhos a teologia, pelo simples fato de possuírem, por um falso critério de modernismo temático, maior interesse para o debate atual sobre a fé ou sobre a práxis cristã? Como juntar as diversas disciplinas autônomas da teologia, com seus métodos, objetivos, problemáticas e pontos de partida diferentes, para se poder afirmar a única e mais fundamental verdade da fé que pervade a todas elas, sem desviar o homem das outras importantes ciências afins que lhe iluminam o pensamento e a ação nos dias atuais, e sem contrair, num apofatismo exagerado ou num catafatismo exagerado⁴, a realidade simples e singular que é Deus?

Como considerar a fé cristã sem dar primazia ao conteúdo do primeiro artigo da fé que, pelos séculos afora, o homem crente explicitou exatamente nesta fórmula: "Creio em Deus Pai todo-poderoso, Criador do Céu e da Terra"?

³ Entende-se aqui o comportamento ético-profético da fé, na linha da práxis da justiça e da caridade para com os homens. Uma legitimação da ação da Igreja na promoção da justiça pode ser vista nos documentos sociais como a "Mater et Magistra" de João XXIII, ou a "Populorum Progressio", a "Octogesima Adveniens" e a "Evangelii Nuntiandi", todas de Paulo VI. A complexidade da questão explica a vivacidade dos debates do Episcopado mundial nos Sínodos Romanos de 1971 e 1974 sobre a promoção da justiça no mundo atual e se interioriza no seio da Teologia da Libertação.

⁴ *Catafatismo* é o discurso sobre Deus pela via de afirmação, buscando o conceito de Deus na afirmação positiva do que Deus é, circunscrevendo-o num conceito ou exprimindo positivamente algo da sua realidade; é a via aristotélica do discurso teológico. *Apofatismo* é a afirmação de Deus pela via da negação ou pelo silêncio adorante, conceituando Deus pela afirmação de que ele não é ou superando a afirmação nas possibilidades infinitas de Deus ser sempre maior e mais além do que se afirma; é a via platônica do discurso teológico. Cf. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia, 1971, pp. 11-32. Para a origem da dialética catafatismo-apofatismo, ver F. A. PASTOR, "La lógica de lo Inefable", em: *Estudios Eclesiásticos* 58 (1983) 36.

I. DEUS E TEOLOGIA NO SISTEMA RAHNERIANO

Karl Rahner vem sendo considerado o teólogo católico de maior expressão nos dois últimos séculos, especialmente por ser um grande sistemático, por apresentar uma experiência de quase sessenta anos de magistério, por ser um teólogo de vanguarda, por ter sabido recuperar a fé da Igreja num confronto com a evolução do pensamento filosófico moderno e contemporâneo, por ter sido o pensador da fé que mais dialogou com a problemática do mundo do nosso tempo e por ter conseguido construir um edifício teológico que se legitima por uma fecunda e sólida coerência interna de pressupostos e fundamentos. Trata-se, sem dúvida, de um nome sem o qual é impossível falar de teologia hoje, e de uma fonte bibliográfica sempre presente nas mais diversas linhas do pensamento cristão de tal maneira a lhe fazer justiça o predicação que lhe foi dado pelo teólogo protestante Jürgen Moltmann: "Rahner é o arquiteto da nova teologia católica".

Já Santo Tomás de Aquino entendia que Deus é o objeto formal de toda a teologia e a essência verdadeira e própria da Dogmática⁵. Recuperando para nós esta visão, Karl Rahner procurou ressaltar a doutrina sobre Deus como um tratado singular entre os demais, pois que, enquanto trata da própria autocomunicação livre e amorosa de Deus, resume em si toda a compreensão da revelação e, conseqüentemente, da salvação. A doutrina sobre Deus e sua autocomunicação aparece como fio condutor de todo o sistema teológico rahneriano. É o ponto de partida e o ponto de chegada da reflexão sobre a fé, em torno do qual se sintetiza toda a compreensão da realidade histórico-salvífica estudada pela teologia. Mas além disso, ao lado da história da revelação e da salvação, que são a razão do discurso teológico, a consideração da própria essência transcendental do homem, naturalmente aberto à possível revelação do Infinito na história humana, torna necessário que o homem não comece a teologia falando da sua salvação, mas falando do próprio Deus que, embora não existindo "para" ser a sua salvação, é, Ele mesmo, a verdadeira salvação do homem. Isto implica, então, que na própria doutrina sobre Deus já se exponha toda a Dogmática e que a Dogmática seja apresentada, antes de tudo, como doutrina sobre Deus, de cuja autocomunicação na Encarnação e na Graça se vai falar em todo o discurso teológico⁶.

⁵ S. Th., I, q. 1, a. 7.

⁶ A questão vem tratada principalmente nos artigos "Gotteslehre", em: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4: 1119-1124 e "Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik", em: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln,

Este é, para Rahner, o verdadeiro e único mistério da fé cristã: o Mistério que é "Deus mesmo que, através de Jesus Cristo, se autoparticipou a nós no seu Espírito, como Ele é em si mesmo, para ser a vizinhança beata do espírito criado que, ao conhecê-Lo, eleva-se a si mesmo no Amor"⁷.

Para trabalhar sua reflexão, Rahner adota o chamado Método Transcendental⁸ como modo de enfrentar uma questão teológica. O Método não aceita o dado sem examiná-lo: pergunta sempre pelas condições a priori existentes na realidade do homem que o possibilitem de receber o dado revelado na qualidade de seu legítimo destinatário. Portanto, em toda a questão teológica estarão sempre implicados Deus e o homem.

Com relação a este Método, já delineado nas primeiras grandes obras do autor, disse Hans Urs von Balthasar: "Santo Tomás é o centro, Santo Agostinho lhe dá sua amplitude, e a problemática da filosofia moderna, desde o Idealismo até a Fenomenologia e Heidegger, lhe confere a sua atualidade"⁹. Daí, o que é típico da doutrina rahneriana sobre Deus é o colocar como premissa do estudo das missões do Filho e do Espírito Santo não somente a apresentação das pessoas divinas (premissa fundante), mas também a consideração do homem como destinatário da revelação de Deus (premissa fundada), quais as condições aprióricas formais para a compreensão dos eventos históricos e categoriais da salvação em Cristo e no Espírito. Numa linha platônico-cristã, ela é, pois, a doutrina de um Deus que irrompe na história e que vem ao encontro do homem porque o homem está orientado e aberto ao encontro com o Deus da graça. Dessa forma, a doutrina sobre Deus, que só pode ser compreendida como acolhida da autocomunicação divina ao não-divino, deve-se colocar no início da Teologia Sistemática e se estruturar realmente como doutrina do conhecimento de Deus.

Os antigos tratados "De Deo Uno" e "De Deo Trino" não virão mais separados e pré-ordenados logicamente, como se a revelação se te-

1967, pp. 165-186; e também em "Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate'", em: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1960, pp. 103-133.

⁷ "Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie", em: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1960, p. 99.

⁸ Ver análise densa e sucinta do Método Transcendental no pensamento rahneriano apresentada por M. FRANÇA MIRANDA, *O mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitária de Karl Rahner*, São Paulo, 1975.

⁹ Citado por Ch. MÜLLER e H. VORGRIMLER, *Karl Rahner*, Paris, 1965, p. 16.

nha dado primeiro como revelação da essência de Deus, para só depois se dar como revelação da tríplice personalidade divina. O seu é o modelo grego de enfrentar a questão. E a lógica divina aí presente se estrutura na ordem da Encarnação e da Graça e não na ordem da criação¹⁰.

II. O HOMEM: LUGAR ORIGINÁRIO DA QUESTÃO DE DEUS

A questão fundamental que configura o discurso rahneriano sobre Deus procura estabelecer a real possibilidade da afirmação de Deus e da profissão de fé por parte do homem, seja a nível de pessoa, seja a nível comunitário, em tensão dialética com o grande desafio da negação ateística, seja para o homem crente, seja para a teologia enquanto discurso sobre o Absoluto¹¹. No quadro desta tensão fundamental entre afirmação e negação de Deus é que Rahner tentou postular o ateísmo como realidade inevitável.

1. "Finitum capax infiniti"

Olhando a questão a partir do homem, enquanto ser que se possui a si mesmo e que pode atuar a sua existência, ele inicia o seu discurso teístico ao constatar que a auto-experiência humana só se atua de fato se compreendida na ótica da sua condição transcendental de possibilidade, que é a sua abertura originária ao Absoluto.

Isso implica, em primeiro lugar, a afirmação de uma unidade entre auto-experiência e experiência de Deus. Bem entendida, longe de se pensar numa deificação do homem ou num relacionamento panteístico entre Deus e o mundo, esta unidade não quer significar uma "mesmidade" absoluta. De fato, o sujeito da transcendência, na sua auto-experiência, se experimenta como algo distinto daquilo que se entende com o nome "Deus". Além disso, a verdade mais radical da sua experiência deixa que o sujeito humano permaneça finito, ainda que na sua transcendência esteja orientado para o infinito e o incompreensível, o qual fundamenta a sua existência finita, sem com isso identificar-se com ela. Portanto, a essência humana é experimentada como constituída de algo totalmente distinto de si e, neste sentido, experiência de Deus e auto-experiência não são idênticas. A unidade das duas não está ainda apenas no fato de que em toda experiência de Deus ou em todo conhecimento

¹⁰ Ver, a propósito, B. MONDIN, *I grandi teologi del Secolo Ventesimo. I teologi Cattolici*, Roma, 1972, p. 143.

¹¹ Sua última grande elaboração sistemática sobre o argumento está em "Der Mensch vor dem Absoluten Geheimnis", em: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, 1976, pp. 54-96.

de Deus o sujeito colhe também em si e se experimenta como sujeito, qualquer que seja o objeto de atuação do seu conhecimento e da sua liberdade. A unidade entre a auto-experiência e a experiência de Deus consiste mais no fato de que a experiência de Deus, que neste nível é normalmente atemática, é a condição de possibilidade e o momento da auto-experiência, de tal modo que sem a experiência de Deus não é possível qualquer experiência de si. E isto significa que a história da experiência de Deus é também história da experiência de si e vice-versa, o que não se pode dizer de todo e qualquer "objeto" de experiência¹².

Na unidade destas duas experiências, Rahner procura superar, então, o extrinsecismo da Revelação nos confrontos da existência humana, típico da Apologética clássica, mostrando que o fundar a própria existência sobre uma palavra de Deus pronunciada na história não é algo de arbitrário, mas corresponde à natureza mais verdadeira de tal existência. O homem é, pois, por natureza, o "ouvinte da palavra", que deve ter os seus ouvidos atentos à história, para encontrar nela esta "palavra" que dá fundamento e ilumina a sua existência. Ele é aquele ente que, "em sua história, deve estar na escuta de uma eventual revelação histórica de Deus, que pode atingí-lo em forma de palavra humana"¹³.

Com isso, levando adiante o mérito da teologia platônico-cristã, a teologia rahneriana supera a tensão dialética da transcendência e da immanência da realidade divina, exatamente, na experiência da santidade de Deus. Ou seja: ao mesmo tempo em que Deus se dá na realidade mais íntima, subjetiva e existencial do homem, enquanto o homem finito encontra em Deus infinito o seu fundamento e o seu abismo, a divina transcendência é considerada como a realidade absoluta, como o totalmente outro, como o Mistério Santo.

2. O mistério santo

Segundo Rahner, ser Mistério é a característica inalienável de Deus, porque Ele é o horizonte infinito e permanente da incondicionada abertura transcendental do homem e, como tal, ainda que o homem

¹² É preciso considerar criticamente também do ponto de vista filosófico a problemática que nasce do modo com o qual Joseph Maréchal, influente mestre de Rahner, aceita o pensamento de Kant e Fichte. Ver, por exemplo, G. MUSCHALEK, "Verinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre J. Maréchal's", em: *Zeitschrift für katholische Theologie* (Wien) 83 (1961) 129-189. Do ponto de vista teológico ver as importantes observações de H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth*, 1951, pp. 303ss. e ID., *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln, 1963, pp. 25ss.

¹³ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München, 1941, p. 191.

venha a tomar posse imediata de Sua realidade, jamais poderá circunscrevê-Lo num conceito ou delimitá-lo numa palavra. É o Mistério Absoluto porque horizonte para trás e condição de possibilidade da transcendência humana, e porque horizonte infinito para frente do próprio mistério do homem sedento de plenitude¹⁴. É a realidade infinitamente incompreensível, mas imediatamente presente na realidade humana, à qual se comunica livremente, sem deixar se tomar em contornos e vultos que a delimitem e a definam. Por isso, a palavra "Deus", despida de todo contorno definitório e tomada, assim, sem vultos, é apta a nos falar de Deus no modo justo, enquanto é a última palavra que precede ao silêncio no qual, com o desaparecimento de todos os particulares elementos denomináveis, temos a ver com o todo fundante enquanto tal. Só ela é digna de se tornar nome próprio com o qual se designa o Mistério Absoluto.

Assim, a quem conviria de maneira mais originária o nome de "Santo" senão a este horizonte infinito de amor, diante de cuja realidade inaferrável se torna necessário nada mais do que a "adoração"? Esta determinação de "Mistério Santo" cabe somente a Deus como "objeto" da transcendência da liberdade humana. E daí, acrescenta o autor, só se entende Deus se se entendê-lo como o único Mistério Santo, pois Ele não seria Deus se deixasse de ser Mistério.

3. Uma grande mistagogia

Rahner é extremamente convencido de que uma grande teologia deve ter por trás uma grande mistagogia¹⁵. A função mistagógica de levar o crente a uma vida espiritual intensa, outrora entregue à literatura ascética e mística, deve se tornar, segundo Rahner, uma tarefa do próprio teólogo, através da qual ele não apenas forneça aos cristãos o dado da fé (*fides quae creditur*), mas lhes dê a possibilidade de crer (*fides qua creditur*). Muitas são as influências espirituais que incidem de maneira

¹⁴ De grande importância para a compreensão desta temática da teologia rahneriana é o valioso e minucioso estudo de K. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg, 1974.

¹⁵ Mistagogia é a elaboração metodológica e orgânica da consciência e da profunda experiência religiosa vivida de Deus. Se o discurso teológico é uma exigência da fé, cabe à mistagogia fundamentar o seu aspecto vivencial e oferecer ao homem de fé as perspectivas de como crer e como experimentar direta e pessoalmente o dado recolhido na fé.

determinante na construção teológica rahneriana¹⁶: a Mística Inaciana, caracterizada pela experiência da transcendência de Deus que se dá ao homem como Deus Pessoal e como "objeto" maior de seu amor; a Tradição católica dos Sentidos Espirituais, sobretudo a teologia do êxtase e da experiência imediata de Deus em São Boaventura, enquanto experiência de Deus concretizada mais na ordem do sentir do que do saber; a Meditação teológica sobre a autêntica devoção ao Sagrado Coração de Jesus qual lugar da autodoação amorosa do Pai ao mundo.

Na banalidade da vida quotidiana, toda esta mística se traduz na oração, relação íntima e direta de diálogo interpessoal, através do qual o homem faz a experiência fundamental de si mesmo como palavra dita por Deus e, descobrindo aí o seu todo-fundante, transborda o seu mistério humano e pessoal no mistério de Deus, ao lhe dirigir, em resposta, a palavra "Pai". A experiência religiosa atinge o seu cume na imitação de Cristo, pela qual, num lançar-se dinâmico, pela força do Espírito Santo, na ordem interna da vida e do espírito de Cristo, o homem faz a última experiência do mistério vital que dá vida ao Cristo: o Pai.

Assim, na síntese do momento apofático com o momento catafático da experiência religiosa, Deus, na sua transcendência, se dá como Absoluto e, na imanência da sua autocomunicação amorosa, se diz como Pai.

Quando, então, o homem, numa fórmula teológica, explicita a sua profissão de fé no Mistério que é Deus, ele fala realmente de Deus como o horizonte indelimitável da transcendência humana. "Se pensamos que nesta formulação é indicado o 'principium imprincipiatum', absolutamente não originado, de toda a realidade pensável, então, neste horizonte indelimitável e sem origem da transcendência humana, é realmente nomeado o 'Pai' da doutrina cristã sobre a Trindade"¹⁷, ao qual o homem tende e o qual vem oferecido ao homem em cada atuação da sua auto-experiência, em cada tematização objetiva do seu conhecimento e da sua liberdade, que culmina no amor, enquanto vai tomando corpo a oração de Jesus: "Pai Justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci e estes também conheceram que me enviaste. Eu lhes dei a co-

¹⁶ Considerado por seus discípulos como um grande Mestre de Espiritualidade e Oração, são numerosos os artigos sobre espiritualidade e mística presentes nas suas primeiras grandes obras. A toda a coletânea de artigos que formam os seus *Schriften zur Theologie XII*. Einsiedeln, 1975, Rahner intitulou "Theologie aus Erfahrung des Geistes" (Teologia da experiência do Espírito). Além disso, as suas grandes intuições teológicas nascem dos estudos que ele fez, desde o início, sobre a tradição espiritual dos Santos Padres.

¹⁷ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg, 1976, p. 440.

nhecer o teu nome e lho darei a conhecer, a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles"¹⁸.

III. O DEUS DO CRISTIANISMO: O PAI DE JESUS CRISTO

1. O princípio da autocomunicação divina

A experiência da graça é o ponto de partida fundamental e central da doutrina sobre Deus e a realidade específica e constitutiva do cristianismo. Os primeiros escritos de Rahner giram em torno a uma definição da relação entre existência humana, Deus e a graça, salientando a experiência como ponto de cristalização desta relação.

A graça é Deus mesmo na sua comunicação pessoal, pois se o núcleo da realidade salvífica revelada é a nossa salvação, esta salvação é o próprio Deus enquanto faz a absoluta comunicação de si mesmo. Ora, se a Trindade e a Encarnação estão implicadas no mistério da graça, pode-se compreender que a graça não apenas pertence ao núcleo da realidade revelada e salvífica, mas constitui ela mesma este núcleo.

Partindo da Sagrada Escritura e, principalmente, da teologia paulina¹⁹, Rahner faz ver como o "Santo Pneuma", princípio de nossa santificação, ainda que em Paulo não designa sempre a terceira pessoa da Trindade, não é somente uma força impessoal comunicada ao homem ou uma qualidade permanente da sua santidade. O "Pneuma" é uma grandeza unitária, na qual o Espírito pessoal trinitário de Deus é o elemento central e fundamental, do qual se devem derivar todas as outras nuances deste conceito. Portanto, a graça não é a comunicação de uma realidade sobrenatural distinta de Deus, mas é a comunicação de Deus mesmo, feita livremente a todos os homens, em razão da sua vontade salvífica universal²⁰, e este é o pressuposto fundamental da visão beatífica.

A própria estrutura metafísica do homem o torna capaz de receber e experimentar a autocomunicação de Deus, uma vez que seu espírito é aberto ao Infinito. Como horizonte infinito da autotranscendência do homem, Deus pode se autocomunicar a ele de dois modos: na

¹⁸ Jo 17, 25-26.

¹⁹ Cf. *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 1954, pp. 348-349 as inúmeras citações das cartas de Paulo comentadas e analisadas.

²⁰ A propósito da implicação do princípio dogmático do desígnio da vontade salvífica universal de Deus na teologia da graça de K. Rahner, ver H. WALDENFELS, ".... omnes homines vult salvos fieri... (1 Tm. 2, 4). De sententia P. Caroli Rahner SJ circa voluntatem salvificam Dei universalem", em: *Shingaku Kenkyu* (Tokio) nº 12 (1962).

transcendência do conhecimento humano, Deus pode dar-se como Verdade; na transcendência da sua liberdade, Deus pode dar-se como Amor, plenificando então, qual fundamento originário, a sua experiência de autotranscendência.

A graça exerce, assim, uma tal prioridade na construção do edifício teológico rahneriano que os próprios temas teológicos são ordenados a partir da Encarnação, pois a ordem da graça, que tem seu cume na Encarnação, depende da decisão livre e gratuita de Deus. Se se pode dizer que há uma lógica no plano divino, nesta lógica, conforme o pensamento de Rahner, primeiramente Deus quer se colocar fora de si mesmo, alienar-se de si mesmo, autocomunicando-se em modo perfeito, a uma realidade que não é Ele mesmo: a uma criatura. É o desígnio eterno da Encarnação, a partir do qual Deus cria um universo em que possa alienar-se. Depois, então, Ele cria um ser autotranscendente que seja capaz de se tornar o sujeito da alienação ou da autocomunicação de Deus: o homem. E, finalmente, ele salva o homem mediante a Redenção, caso este homem faça mau uso da sua qualidade de autotranscendência²¹.

Esta doutrina de autocomunicação divina é portadora de importantes conseqüências não só para a concepção da graça na teologia rahneriana, para a qual ela é o fio condutor, mas também para a compreensão do Mistério do Deus revelado, enquanto único ponto de partida para se falar de Deus como Deus se quis dizer a nós.

2. O Deus revelado por Jesus Cristo

Sem desprezar a colaboração do conteúdo do discurso sobre Deus presente na Metafísica e nas antigas religiões não-cristãs, que pode até chegar à compreensão do Deus como Senhor e Criador e intuir a noção dos seus atributos, Rahner insiste em que a dinâmica autocomunicação divina é que deve iluminar toda e qualquer tentativa de um discurso sobre Deus no cristianismo. Nela, o Deus Absoluto se dá inteira e totalmente ao homem e, paradoxalmente, se revela como pessoa através dos seus comportamentos históricos. Nesta revelação, Deus aparece como pessoa não originada. É o Deus de Israel. E depois aparece como origem dos processos vitais divinos, na autocomunicação intratrinitária que o Deus não originado faz de si mesmo. É o Deus do Cristianismo.

²¹ A exemplo de Scotus, dando primazia à Encarnação no plano de Deus, Rahner constrói a sua teologia na seguinte ordem: Encarnação (graça), Criação, Pecado, Redenção; enquanto Santo Tomás e muitos outros escolásticos, colocando a Encarnação no último lugar, raciocinaram na seguinte ordem: Criação, Graça, Pecado, Encarnação. Ver, a propósito, B. MONDIN, *op. cit.*, p. 143.

O conceito cristão de Deus aparece, pois, na revelação e na experiência da realidade do Pai vivenciada pelos homens bíblicos, sobretudo os do Novo Testamento que, na plenitude da revelação trazida pelo mistério do Filho encarnado, significam com o nome "ó Théos" a pessoa do Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo. Esta é a tese fundamental de Rahner que vem elucidada no estudo de quase todos os textos neotestamentários onde o problema pode ser discutido²². Só o nome "Pai" pode manifestar a novidade do Deus de Jesus Cristo. De tal modo a Encarnação trouxe, por meio do Verbo, a revelação de Deus Pai que, quando o Cristo se revelou aos homens como Filho de Deus, não fez outra coisa senão revelar o mistério do Pai, qual princípio sem princípio da realidade divina, em sua inefável monarquia, ao qual ele chamou propriamente com o nome de "Deus".

Aqui está o ponto de encontro das dimensões transcendental e categorial da afirmação rahneriana de Deus. Saíndo da perspectiva apofática do discurso sobre Deus na teologia de Rahner, para entrar na sua perspectiva catafática, constata-se que a máxima afirmação transcendental a que se pode chegar sobre Deus é a da sua "Personalidade"²³. Esta foi também a máxima realidade divina apresentada pela revelação, e não apenas de maneira conceitual, mas muito mais pela relação interpessoal mantida por Deus com os homens na história bíblica. O mistério de Deus, então, mais do que um puro enunciado doutrinário, é uma realidade salvífica com a qual o cristão tem que ver concretamente em sua existência. Ora, se na Trindade "pessoa" não é um conceito unívoco, pois cada um o é no seu modo próprio de possuir e comunicar a mesma essência divina²⁴, então a Revelação do Mistério Absoluto exige que se

²² É o minucioso e fundamentado artigo "Theós im Neuen Testament", em: *Schriften zur Theologie I*, Benziger, Einsiedeln, 1960, pp. 91-167, em que o autor procura debater e iluminar as objeções que são feitas à sua tese. O artigo é enriquecido de uma grande teologia bíblica.

²³ Aqui o pensamento rahneriano se encontra com o de Scheler, para quem uma pessoa só é acessível como "Tu" quando se abre ou comunica ao outro em liberdade, o que no caso de Deus só pode ocorrer mediante a revelação pela palavra. Assim, para Scheler (cf. H. LENNERZ, *Schellers Konformitätssystem*, Münster, 1924), a personalidade fática de Deus nunca é conhecida na Metafísica, mas só é alcançada na medida em que Deus se nos comunica mediante sua revelação imediata (não só através das criaturas), pois que uma pessoa pode também subtrair-se ou fechar-se a nós pelo silêncio (cf. J. B. LOTZ, *La experiencia Transcendental*, Madrid, 1982, p. 246).

²⁴ Daí a controvertida expressão "modo distinto de subsistência", cunhada pelo autor para significar aquilo que ele entende por "pessoa" em teologia trinitária. Cf. *Mysterium Salutis II*, p. 390s. A expressão tem criado algumas dificuldades na sua compreensão, donde Rahner seria criticado de modalista. Ver,

aponte para o absoluto total dentro do próprio Mistério, isto é, para a razão última, atrás da qual não pode haver mais nada, nem mesmo como origem. É a origem sem origem do próprio Mistério, ou ainda, o "princípio fontal" do Mistério. De fato, o próprio Verbo está totalmente voltado para o Pai (portanto, para o seio do Mistério) e o próprio Espírito está voltado para os dois, qual Graça que emana do Mistério. Logo, dentro do mistério da Trindade, o Pai é o Mistério por antonomásia.

Rahner reflete esta verdade a partir da própria realidade de Jesus Cristo. Diz ele: "A história na qual vivemos juntos é o lugar onde cada um se torna consciente de si mesmo. Ora, nela podemos encontrar um homem que se autodefiniu simplesmente com o nome de 'Filho' e, quando teve que evocar o mistério da sua vida, fez ecoar no mundo o vocativo 'Pai'"²⁵. Com isto, o Cristo nos infundiu a coragem de crer nele apresentado a nós na sua realidade de Filho, dando-nos a graça de chamar com o nome de Pai ao abismo do Mistério, quando reconhecemos nesta realidade o nosso princípio e o nosso futuro. Na identificação do termo "Deus" com o "Pai" e na afirmação da monarquia do Pai, Jesus expressou a última e mais originária compreensão de Deus e o último e mais originário relacionamento do homem para com o Mistério Absoluto. Portanto, se o Deus que é o sujeito da autocomunicação divina é o Pai, o Pai é, sem dúvida, o Mistério Santo.

3. Afirmação ortodoxa da monarquia do Pai

O horizonte misterioso da transcendência humana, ao qual o homem se mantém sempre aberto e em atitude de escuta à sua possível revelação histórica em palavra humana, se explicitou concretamente na sua palavra reveladora, que é o seu Verbo feito carne, como Deus pessoal que vive em si mesmo numa unidade de pessoas, analogicamente consideradas, e se autocomunica ao mundo também no seu mistério trinitário.

As pessoas em Deus são, de fato, análogas, isto é, não são e não se constituem pessoas da mesma maneira. A própria revelação mostra isso

para isto, importante comentário de F. A. PASTOR, *Semântica do Mistério. A linguagem teológica da ortodoxia trinitária*, São Paulo — Rio de Janeiro, 1982, p. 105, nota 51. Interessante também o comentário do próprio Rahner no prefácio que fez à obra de M. FRANÇA MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossa vida*, São Paulo, 1975.

²⁵ K. RAHNER, *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Freiburg, 1968, p. 26.

quando, nela, Deus se revela como o Pai de Cristo. Isto quer dizer que se a pessoa do Verbo é o centro da unidade interna de Cristo, a pessoa do Pai é o seu centro de origem. Cristo é pessoa enquanto tem com o Pai a mesma relação subsistente do Verbo, ou seja, é a filiação divina iniciada e eterna que constitui o homem Jesus como pessoa. Deus se entrega ao homem Jesus como Pai, em virtude da mesma geração intradivina. Esta doação que o Pai faz de si é tão real que Cristo só é pessoa na medida em que Deus é seu Pai, ou enquanto obtém do Pai, num receber "subsistente", a natureza divina autocomunicada eternamente ao Verbo²⁶.

Se o Pai é o único "anarkós" e o único "arké" no mistério divino, uma vez que só Ele não recebe a divindade e só Ele é a origem das outras pessoas, as quais se constituem como tais por subsistirem nesta relação de receberem do Pai a sua divina essência, por geração, no caso do Filho, e por "espiração", no caso do Espírito, então o mistério trinitário de Deus não é uma poliarquia, mas constitui de fato uma monarquia²⁷. O mistério de Deus subsiste na monarquia do Pai.

A revelação desta monarquia divina vem acolhida e professada na fórmula de Santo Irineu: "Em tudo e por tudo há um só Deus, o Pai, e um só Verbo, o Filho, e um só Espírito, e uma única salvação para todos os que nele crêem"²⁸. No mesmo sentido, Rahner se refere ao Pai nas suas práticas sobre os Exercícios Espirituais de Santo Inácio e nas suas meditações teológicas sobre a devoção ao Sagrado Coração de Jesus com a expressão "Divina Majestade".

A monarquia do Pai, aplicada ao contexto rahneriano, busca uma via média entre o subordinacionismo triteizante e o modalismo monarquiano, entendendo o Pai como origem sem origem da divindade e da salvação, que se autocomunica a nós no Filho e no Espírito, e como aquele a quem o Cristo oferecerá a história consumada, no sentido pau-

²⁶ Cf. J. ALFARO, "Deus Pai", em: *Dicionário de Teologia I*, São Paulo, 1970, p. 409.

²⁷ *Poliarquia* significa vários ou múltiplos princípios (arké). Se a Trindade fosse uma poliarquia teria vários princípios ou fontes originárias, sendo impossível pensar na consubstancialidade, o que resultaria num triteísmo de pessoas independentes na sua constituição e na sua subsistência pessoal. Os padres confessaram integralmente, na linha de Nicéia, contra a "anarquia" trinitária (sem princípio) e a poliarquia, a *monarquia* (um só princípio) do Pai na plena consubstancialidade das hipóstases do Filho e do Espírito Santo. Ver, a propósito, Y. CONGAR, "O Monoteísmo político da Antigüidade e o Deus Trindade", em: *Concilium* 163 (1981) 40-41.

²⁸ IRENÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, IV, 6, 7 (Sources Chrétiennes 100, p. 454).

lino do "Tudo é vosso, vós sois de Cristo e Cristo é de Deus"²⁹. Daí o conceito verdadeiro de reino do Pai como a instauração da santidade, da justiça, da misericórdia e da presença de Deus em nossa alma: o Pai como o primeiro e mais importante mistério, ao qual caminha o homem por Jesus e no Espírito.

Teologicamente, a afirmação da monarquia do Pai implica na substituição do antigo tratado "De Deo Uno" pelo tratado "De Patre", que, unido ao "De Trinitate", não constituem dois objetos da teologia, mas dois momentos de consideração de uma única sistematização da mesma doutrina sobre Deus. O discurso sobre o Pai e a sua autocomunicação divina informará, então, todos os demais momentos e problemáticas do discurso teológico, unidos na explicitação da incidência deste único Mistério absoluto e fundamental da nossa fé em todos os demais "mistérios" concernentes à nossa salvação.

Finalmente, para a explicitação da fé, a doutrina rahneriana sobre Deus, quando sintetizada na fórmula "O Pai é o Mistério Santo", se resume no próprio apelativo que ecoou da boca de Cristo em João 17: "Pai Santo!". Por isso mesmo, segundo o autor, se o cristão quiser expressar com propriedade de linguagem a sua fé, não tem outra fórmula por onde começar a não ser pelo "Credo in unum Deum Patrem omnipotentem"³⁰, Mistério absolutamente Santo.

IV. INEFABILIDADE E AFIRMAÇÃO DE DEUS

1. A imediatez mediada da experiência de Deus

Outro grande postulado da teologia rahneriana está na afirmação de que o elemento mais "objetivo" da realidade da salvação, que é Deus e a sua graça, é, ao mesmo tempo, o elemento mais "subjetivo" do homem, porque se trata da comunhão imediata do sujeito espiritual com Deus, realizada por Deus mesmo.

Com efeito, a imediatez da experiência de Deus vem postulada na teologia rahneriana já na própria consideração da revelação divina e na escuta por parte do homem. Mas o fato de esta recepção da revelação por parte do homem se exprimir no conhecimento e na vontade não leva a pensar inevitavelmente em uma mediação? Para Rahner, imediatez e mediação não se opõem em contradição absoluta, pois a escuta da divina revelação como palavra do próprio Deus pressupõe uma condição

²⁹ 1 Co 3, 22-23.

³⁰ DS 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 36, 40, 41, 42, 46, 48, 50, 51, 55, 60, 61, 64, 71, 125, 150, 470, 800; e PAULUS VI, "Solemnis Professio Fidei", em: AAS 50 (1968) 433.

de possibilidade no sujeito para acolhê-la subjetivamente. É, pois, necessário que Deus, com a comunicação que faz de si mesmo, contribua, como princípio, a este ato de compreensão humana, de tal forma que a revelação ouvida e aceita não é apenas uma palavra do homem "sobre" Deus, mas é condicionada por Deus, ou seja, é palavra de Deus mesmo inserida, porém, no âmbito da compreensão humana. Assim se Deus existe na dimensão da consciência, existe num modo diferente da alternativa do "Deus apenas pensado", quase que ideologicamente. A sua experiência originária, ainda que mediada pela compreensão de um objeto concreto, não pode ser explicada senão através de si mesma. Ela é a experiência do Mistério que permanece, que é dado desde sempre, que é, ao mesmo tempo, o incompreensível e o único imediatamente compreensível³¹. Daí se poder falar de uma imediatez mediada.

Esta mediação na experiência de Deus significa que o transcender o mundo e o sujeito parte sempre de uma realidade já dada, que é a existência. Esta é a mediação. Na visão cosmocêntrica do passado, a experiência do transcendente brotava da ordem e da harmonia do mundo externo. Aí se falava de uma verdadeira mediação na experiência de Deus, entendida em seu sentido mais estrito. Na visão antropocêntrica do pensamento contemporâneo, a experiência do transcendente brota da existência abissal e misteriosa do próprio homem. Esta existência se põe como mediadora da autodoação em que Deus se dá e acontece em sua imediatez ao homem. Por isso é que, numa abertura profética, Rahner insinua que a mediação da existência na experiência de Deus não se dá tanto porque tal existência pertence a um santo ou a um sábio dado à contemplação, mas é realizada na existência de qualquer indivíduo que suporta o peso da sua responsabilidade e vive altruisticamente para o próximo³², o que abre a sua teologia para uma incidência profética da experiência religiosa no campo do social e do político.

O cume da experiência criatural que o homem faz na experiência transcendental de si mesmo (não só na linha do conhecimento, mas também da vontade), na qual Deus permanece o seu fundamento sempre presente e mais imediato, irrompe em toda a luz, clareza e explicitação vivencial na experiência religiosa. Esta só pode ser concebida, em sua essência mais íntima, como experiência da imediatez de Deus. É na Meditação que a experiência transcendental chega ao extremo de si mesma e a experiência religiosa atinge a sua mais alta expressão. Neste caminho de interiorização, o homem penetra a mais íntima profundidade de si mesmo, de onde se lhe manifesta o fundamento originário, o ser

³¹ Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln, 1972, pp. 165-168.

³² Cf. *Ibid.*, pp. 173-174.

subsistente e o "Tu" divino em sua inefável plenitude. A experiência religiosa é, pois, o último e o mais elevado grau da experiência humana³³. Nela, a transcendentalidade humana, libertada pela graça, testemunha que o termo supremo, ao qual tendem todo o conhecimento e toda a liberdade, não é um horizonte vazio, nem um ponto de fuga formalmente infinito e inatingível de um movimento eternamente assintótico, mas consiste naquele que livremente se comunica ao espírito finito numa radical imediatez e vizinhança, qual única plenitude de todo o conhecimento e de toda a busca³⁴. Ou seja, a experiência religiosa última consiste na experiência da inefável vizinhança de um Deus que permanece envolvido na incompreensibilidade da adoração, mas que também permanece sempre Aquele que, concedendo-se amorosa e livremente ao homem, a ele se comunica em imediatez.

2. A linguagem da explicitação da fé

A dialética entre a transcendência e a imanência da realidade divina, entre a absolutez do horizonte da transcendência e a personalidade do Deus da revelação, entre a adoração e o silente do Mistério incompreensível e a experiência do Deus de Jesus Cristo, entre o escondimento de Deus na sua eternidade imutável e a sua presença histórica na economia salvífica, entre a indefinibilidade e a ilimitação do mistério divino e a sua ação concreta no mundo, entre a dependência radical e a autonomia genuína do homem em relação ao seu fundamento criatural, entre a impossibilidade de circunscrever Deus num nome ou num conceito preciso e a possibilidade de chamá-lo de Pai como o seu nome próprio na experiência bíblica, entre a essência una e os atributos divinos, entre o Deus da experiência transcendental e o Deus da autocomunicação na Verdade e no Amor, coloca em constante tensão, a teologia rahneriana, a inefabilidade e a afirmação de Deus, ou seja, a possibilidade de um discurso catafático, na afirmação do que Deus é em si mesmo e para nós, em confronto com o discurso apofático e a regra hermenêutica da definição negativa do mistério, na honestidade de se saber sempre diante do "Deus sempre maior" e sempre incontido nos limites da linguagem humana.

a) No plano gnosiológico-ontológico

Ora, no plano gnosiológico-ontológico, o discurso rahneriano sobre Deus ressalta, veementemente, a possibilidade real da afirmação de

³³ Cf. J. B. LOTZ, *La experiencia transcendental*, Madrid, 1982, p. 273.

³⁴ Cf. K. LEHMANN, "Karl Rahner", em: *Bilancio della Teologia del Secolo XX*, vol. IV, Roma, 1972, pp. 168-69.

Deus, presente em toda a situação concreta da existência humana e em toda a opção livre do homem, seja para um "sim", seja para um "não", explícito ou latente, à realidade divina. Esta afirmação permanece, paradoxalmente, mesmo para o homem não-crente e vem confirmada até na mais absoluta negação de Deus sob as mais diversas formas de ateísmo, quer enquanto negação da palavra "Deus", reafirmada por sua presença no próprio conceito de "a-teísmo", quer enquanto negação da misteriosa realidade, uma vez que o Mistério Absoluto e Inefável permanece como presença originária e fundamento da transcendência, enquanto condição de possibilidade de qualquer atuação do conhecimento e da liberdade, mesmo que seja contra Deus, e enquanto fundamento da inevitável questão do sentido do homem.

b) No plano lógico

Todavia, existe na teologia rahneriana uma tensão interna entre a afirmação de Deus e a sua inefabilidade, devido ao próprio caráter paradoxal com que se manifesta o Deus do Cristianismo. Esta tensão chama a atenção do homem de fé para o fato de que, no plano lógico, "a linguagem teológica não pode deixar de expressar o caráter paradoxal da afirmação crente"³⁵. Se a própria identidade absoluta entre o Deus que se revela na economia salvífica e o Deus imanente a si mesmo na sua eterna e imutável realidade exige necessariamente que a revelação não contradiga ao ser mesmo de Deus, deve-se levar em conta que Deus se revela a todos os homens, o que permite um discurso afirmativo sobre Deus, ainda que permanecendo incompreensível mistério, estritamente inefável, o que reclama um discurso apofático sobre Deus. O paradoxo é, portanto, este: Deus, sendo mistério, se revela a todos: Deus, se revelando a todos, é mistério. Sendo assim, fica estabelecida a possibilidade real da afirmação de Deus pela razão humana, enquanto Deus é necessariamente conhecível em si mesmo e universalmente afirmável para nós, segundo o ensinamento da própria revelação divina, ao mesmo tempo em que fica estabelecida a incompreensibilidade do Mistério divino, à luz da mesma revelação e da fé³⁶. E com isso, a limitação real de toda a linguagem teológica possível faz caminharem juntos catafatismo e apofatismo, que se superam na experiência da santidade divina. Com efeito, o verdadeiro e justo apofatismo purifica a linguagem religiosa e a própria explicitação da profissão de fé das suas falsas conjecturas, ideolo-

³⁵ F. A. PASTOR, "La lógica de lo Inefable", em: *Estudios Eclesiásticos* (Madrid) 58 (1983) 46.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 47.

gias e vícios de interpretação, para estabelecer e equilibrar a verdadeira afirmação teística que permitirá uma mais coerente compreensão do Mistério Absoluto e Pessoal de Deus: afirmação que se plenifica na silente adoração, depois da qual, ao dizer "Tu", o homem invoca nada mais que o incompreensível Mistério Santo³⁷.

c) No plano teológico

Do ponto de vista teológico, entretanto, Rahner evidencia que a linguagem da fé deve se colocar numa perspectiva de Analogia. Não apenas numa analogia que busca a via média entre os conceitos unívocos e os conceitos equívocos, como se fosse uma terceira coisa, mas numa analogia que está na própria oscilação existente no sujeito finito, isto é: a oscilação entre o ponto de partida categorial de suas afirmações e aquela realidade incompreensível e inominável que elas pretendem atingir. Assim, se todo o dizer humano "sobre" o Deus infinito tem o seu lugar próprio no acontecer da participação do ser e tem a sua estrutura mais própria penetrada pela absoluta identidade-diferença entre o ser do homem e o ser de Deus, então o dizer humano não pode nem passar por cima da absoluta identidade-diferença, para atingir uma unidade superior, nem escapar ao seu dinamismo que nasce do fundo do próprio espírito humano. "O fato de que em meio a tudo isso mude e tenha que mudar a forma de falar de Deus é o mais lógico do mundo. Por isso, na experiência e penetração cada vez mais profunda desta estrutura fundamental da Analogia, deve ser vista a lei secreta e o impulso oculto da evolução do pensamento cristão. A Analogia ostenta, ao mesmo tempo, a suprema possibilidade da linguagem, por um lado, e a sua mais profunda indigência, por outro"³⁸.

Por isso, a linguagem da fé é analógica e pervade, analogicamente, toda e qualquer afirmação religiosa sobre Deus. Ela deve manifestar sempre o caráter paradoxal que está latente em toda e qualquer analogia. Com efeito, o paradoxo já se apresenta na chamada "analogia en-

³⁷ Ver também J. B. LOTZ, *op. cit.*, pp. 246-249 que discute o problema do "Santo" como "Pessoa", mostrando que a experiência religiosa mais profunda tende para mais além do "Santo", para o fundamento divino enquanto pessoa. Toma a sua posição pelo personalismo atual de M. Buber e G. Marcel que concebe Deus não apenas abstratamente como pessoa, mas também concretamente como "Tu" Absoluto, único conceito no qual se expressa concretamente a pessoa. Inclui mutamente as definições ôntica (na linha de Boécio) e ontológica (na linha kantiana) de pessoa, mostrando que ambas, no caso de Deus, têm sua raiz comum no ser subsistente, a partir de cuja experiência metafísica se abre o caminho para a experiência religiosa da pessoa divina.

³⁸ J. SPLETT, L. B. PUNTEL, "Analogia entis", em: *Sacramentum Mundi* 1:132.

tis", pela qual o Infinito e Incondicionado deve entrar nas fórmulas finitas e condicionadas da linguagem religiosa, para falar do Mistério Absoluto que, sem deixar de ser Ele mesmo — "só Deus é Deus, totalmente outro e necessariamente outro" —, se autocomunica e autoparticipa à criatura, evidenciando a tensão entre criatura e Criador, e mesmo entre o horizonte absoluto da transcendência humana e o Deus Pessoal que se autocomunicou em Jesus Cristo. O paradoxo está presente também na "analogia fidei", na qual se confrontam graça e pecado, justiça divina e amor divino, pois o pecador recebe imerecidamente de Deus a graça e a justificação. É ainda paradoxal a "analogia imaginis", seja na sua incidência teológica, pela qual o Cristo visível é a imagem do Deus invisível, seja na sua incidência filosófica, pela qual o homem conhece o Deus inimaginável por meio de imagens, seja ainda em sua incidência na experiência religiosa, pela qual o Cristianismo se constitui como reino de Deus inaugurado, no qual os humildes são escolhidos para confundir os orgulhosos e a loucura e o escândalo da cruz é o símbolo da vitória e do poder de Deus³⁹. Só mesmo a Analogia pode realizar, pois, na perspectiva do pensamento rahneriano, a síntese dialética do apofatismo moderado e da afirmação catafática e afirmar, finalmente, com propriedade de linguagem, a "Personalidade" do Deus "Absoluto" da fé cristã.

CONCLUSÃO

Trazendo em si a força da Gnosiologia moderna, da Metafísica mais recente, sem deixar de ser "tomista", e de uma leitura bíblica marcadamente existencial, o pensamento de Rahner, inegavelmente complexo, encontra o seu equilíbrio ao interno das grandes intuições que habitam toda a sua obra. Tirando o homem de um idealismo puramente platônico e jogando-o na existência e na história, como o fez Heidegger, todo o mistério do homem, para Rahner, é um apelo a Deus e a uma salvação que vem de Deus. Todavia, a "nostalgia" de Deus, escondida neste modo de considerar o homem, é entendida pelo autor, na sua significação mais religiosa, através da análise formal do espírito humano, segundo a metafísica tomista do conhecimento. Toda esta riqueza de argumentação, sendo meditada no contexto da experiência da graça, permite à teologia rahneriana de encontrar-se com a mais rica tradição espiritual e mística do cristianismo, transformando-a numa mistagogia verdadeira e própria, de tal modo que não apenas a mística se caracteriza como o sustentáculo do seu sistema teológico, mas a própria teologia se radicaliza em termos de experiência religiosa. Tudo isso faz com que a

³⁹ Cf. F. A. PASTOR, "La lógica de lo inefable", *loc. cit.*, pp. 45-46.

teologia rahneriana seja marcada por um aspecto fundamentalmente missionário, pois procura viabilizar um discurso sobre Deus acessível a todos aqueles que hoje se interessam pela honestidade intelectual da fé, num mundo que quer fazer teologia depois do pensamento de Descartes, Kant, Hegel e Heidegger, de um lado, e Freud, Feurbach, Marx, Nietzsche e Sartre, de outro lado. Em todo o caso, cabe aqui recordar que Rahner propõe a sua como uma teologia, e não como toda a teologia. Por enquanto, é importante o conjunto do seu projeto e a sua realização global.

Considerando o primeiro artigo da fé cristã, objetivo do presente estudo, a visão de Deus apresentada aqui no seu conjunto panorâmico proporciona, antes de tudo, uma maior coerência e integração de toda a teologia em torno àquele que é o seu mistério central e fundamento de todas as outras realidades que pretendem ser artigos de fé: Deus Pai. É nele que se pode sistematizar a tão pretendida unidade entre os tratados "De Deo Uno" e "De Deo Trino". Rahner consegue isso através de uma reflexão que, embora levando o nome de Transcendental, é toda embasada na experiência da graça comunicada ao mundo pelo Espírito Santo, e centralizada no fato histórico e categorial do "Filho" encarnado, Mediador Salvífico e Revelador do Mistério, o que lhe permite ter como pontos de referência inicial e final o Pai e o seu Reino, cume e razão de toda a esperança cristã.

Para a vivência da fé, a doutrina rahneriana é alteramente catequética, enquanto ilumina a experiência da fé, direciona o verdadeiro ato religioso do crente ao Pai e insere toda a vida do cristão na dimensão da Trindade de Deus. Esta Trindade é que é experimentada pessoal e historicamente no mundo, no dom livre da autocomunicação divina em forma de Verdade, pela Encarnação, e em forma de Amor, pela Graça, atualizada concretamente nos Sacramentos e perenizada no grande sacramento histórico de Salvação que é a Igreja, comunidade vivente dos homens que dizem "sim" à Graça e aceitam viver no mundo conforme a "Verdade" e o "Amor" autocomunicados pelo Pai, na perspectiva de implantarem o seu Reino já na terra e de atingirem a imediata contemplação do Mistério Santo na Glória do único Rei de Misericórdia, Justiça e Santidade.

Por outro lado, tal doutrina é também urgentemente pastoral porque, além de iluminar a experiência da fé e permitir maior clareza no seu anúncio kerigmático, enquanto chama Deus ao Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, pode ainda ajudar o homem a se responder "Quem é Deus?", sem ter a sensação de estar falando de um absurdo irracional, mas encontrando-o como o fundamento transcendente do seu próprio questionar, do seu próprio conhecer e do seu próprio agir, como condi-

ção de possibilidade de atuação da sua própria subjetividade. Um Deus de quem o homem não pode prescindir quando tem que tomar consciência do seu fundamento pessoal, pois é um Deus que está originariamente enraizado na questão mais profunda sobre a verdade do homem e sua existência. Verdade que o homem não pode honestamente tematizar sobre si mesmo, sem passar, ao menos intelectualmente, pela experiência da evidência de Deus: o horizonte infinito, para trás e para frente, da sua transcendência, que o define exatamente como tal, isto é, como sujeito e como homem.

Apesar de certas lacunas como a falta de uma elaboração concreta da incidência profética do seu discurso na práxis eclesial comprometida com a libertação do pecado social da injustiça que sustenta a situação de pobreza e sub-desenvolvimento dos povos do terceiro mundo, bem como a dificuldade da sua conceituação filosófica que não favorece de imediato a uma evangelização mais pragmática e empirista, que vem aparecendo como uma tendência quase irreversível da pastoral hodierna, não se pode negar que esta doutrina, na universalidade da sua problemática e na transcendentalidade do seu método, oferece luzes e elementos importantes na consideração dos mesmos problemas e consegue afrontar com segurança, tanto a questão da afirmação de Deus, diante da problemática teológica do ateísmo, como a questão da adoração do Mistério Santo, diante dos interrogativos da secularização.

Finalmente, podemos avaliar a doutrina rahneriana sobre Deus em três enunciados conclusivos:

1. Ela se caracteriza pela aceitação pacífica e paciente da estrutura pluralística do conhecimento humano e da teologia; pela consideração da continuidade histórica da teologia e pela coragem diante da Metafísica.

2. O Mistério do Pai é nela proposto: metodologicamente, como o ponto de união de todo o discurso sobre Deus; teologicamente, como a origem sem origem das processões imanes e das missões econômicas de Deus na história e como o fundamento da história salvífica e da própria revelação cristã; mistagógicamente, como a experiência religiosa fundamental do homem crente e como o horizonte da oração da Igreja.

3. É à luz da Revelação mais explícita que Rahner propõe os fundamentos da sua Teologia Antropológica Transcendental. Quem coloca a causa que permite o discurso é Deus e não o homem. Por isso é que o nosso discurso vai somente até o momento em que devemos nos calar no silêncio adorante do Mistério, pois "somos viandantes incertos até mesmo no pensamento e, portanto, também na teologia" (ST VIII, p. 184).

Luciano Campos Lavall é licenciado em Filosofia (pela Faculdade Dom Bosco de Filosofia de São João del Rei-MG) e em Teologia Dogmática (pela PUG-Roma). É Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Atualmente, é professor de Filosofia e de Teologia Sistemática no Seminário Maior do Nordeste de Minas, sediado em Teófilo Otoni-MG. A sua tese doutoral *O Mistério Santo. "Deus Pai" na teologia de Karl Rahner* será publicada em breve pelas Edições Loyola, São Paulo, na Coleção "Fé e Realidade".

Endereço: Caixa Postal 33 — 39800 Teófilo Otoni — MG