

Perspectivas da fé antropológica segundo Karl Rahner: o alcance da luz da graça a todo ser humano

Perspectives of anthropological faith according to Karl Rahner: the reaching of the light of grace to every human being

Clarissa França Dias ¹

Resumo: Este artigo visa contribuir com noções acerca do ato de fé a partir de um viés antropológico, apropriando-se, para tal fim, do pensamento do teólogo alemão Karl Rahner sobre a antropologia transcendental. A demanda de reflexão sobre o tema surge da observada insuficiência do discurso teológico tradicional para afirmar a fé cristã perante os desafios da contemporaneidade e do desejo de se criar espaços acessíveis a essa mesma fé considerando, ainda, a realidade do pluralismo religioso. Nesse sentido, verifica-se que a teologia da fé rahneriana é original e contundente ao suscitar a compreensão de como a graça divina oferta-se de modo indistinto e incondicional a todo e qualquer ser humano que, por sua vez, estrutura-se a partir de uma condição ontológica de abertura à autocomunicação divina. Conclui-se que tal perspectiva, longe de trair a Revelação cristã, possibilita, ao contrário, o aprofundamento do encontro entre o homem e Deus por meio do livre assentimento de fé deste sujeito transcendental. Para a demonstração de tal hipótese, inicia-se com a elucidação do que seja a antropologia transcendental de Rahner, seguida das considerações sobre a oferta

1 Graduada em Comunicação Social, com ênfase em Jornalismo, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG), em 2014. Pós-graduada em Psicologia Transpessoal pelo Instituto Renascer da Consciência (IRC) em parceria com a Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Belo Horizonte (FACISA-BH), em 2017. Atualmente, mestranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

da graça divina para, então, observar brevemente as implicações dessa teologia para a experiência da fé humana.

Palavras-chave: Fé. Antropologia transcendental. Karl Rahner. Graça divina. Ser humano.

Abstract: This article aims to contribute to the notions about the act of faith from an anthropological perspective, appropriating, for this purpose, the thought of the german theologian Karl Rahner on transcendental anthropology. The demand for reflection on the theme arises from the observed insufficiency of the traditional theological discourse to affirm the christian faith in the face of contemporary challenges and the desire to create spaces accessible to this same faith, considering the reality of religious pluralism. In this sense, it appears that rahnerian's theology of faith is original and decisive in raising the understanding of how divine grace is offered in an indistinct and unconditional way to each and every human being who, in turn, is structured from of an ontological condition of openness to divine self-communication. It is concluded that such perspective, far from betraying christian Revelation, enables, on the contrary, the deepening of the encounter between man and God through the free assent of faith of this transcendental subject. To demonstrate this hypothesis, it begins with the elucidation of what Rahner's transcendental anthropology is, followed by considerations on the offer of divine grace, reaching the approach of aspects of the anthropological act of faith, and then briefly observe the implications from that theology to the experience of human faith.

Keywords: Faith. Transcendental anthropology. Karl Rahner. Divine grace. Human being.

Introdução

Karl Rahner foi um sacerdote católico jesuíta, nascido na Alemanha em 1904, considerado um dos teólogos mais influentes do século XX. O pensamento rahneriano é conhecido por inaugurar uma nova fase metodológica em teologia, marcando a entrada da Igreja Católica na modernidade. Em sua época, o método teológico predominante era o neo-escolástico, em que se utilizava a filosofia de Platão ou a de Aristóteles como ferramentas para esclarecer e se chegar à verdade revelada. No entanto, as bases hermenêuticas tradicionais, marcadas pelas sínteses tomistas, já não eram suficientes por si mesmas, na ótica de Rahner, para transmitir os enunciados da fé aos indivíduos contextualizados em uma sociedade secular e pluralista. Para ele, os conceitos teológicos haviam se enrijecido diante de um avanço enorme no conhecimento nas diversas áreas do saber, culminando, assim, em uma crise da fé cristã.

A realidade observada pelo alemão na metade do século passado continua vigente e, talvez, ainda mais potencializada nos dias de hoje, justificando, assim,

a relevância de se tratar o tema da fé antropológica em perspectiva rahneriana. A hipótese é de que o método criado por Rahner apresenta uma dinamicidade e colabora para que os sujeitos da atualidade compreendam como a graça divina afeta todo e qualquer ser humano indistintamente, abrindo reais possibilidades de acesso à fé pelo livre assentimento de um sujeito que é transcendental. Ou seja, de um ser humano ontologicamente aberto à Deus.

Dessa forma, a primeira parte deste estudo destina-se à compreensão, em linhas gerais, da antropologia transcendental proposta por Karl Rahner, apontando as bases hermenêuticas de sua metodologia e explicitando a categoria de dimensão transcendental humana. A segunda parte dirige-se ao entendimento de como se dá a oferta da graça divina ao ser humano e quais as condições para o seu acolhimento. Por fim, a terceira parte é dedicada às implicações deste método ao ato de fé antropológico, abordando o conceito rahneriano de "cristianismo anônimo" como representação do alcance da luz da graça divina.

1. Antropologia transcendental de Karl Rahner

Como já dito anteriormente, o teólogo alemão não estava satisfeito com os habituais caminhos de reflexão e transmissão da Revelação cristã de sua época, o que o motivou a procurar novos rumos em suas pesquisas e a desenvolver, assim, uma lógica que ultrapassasse a mera transmissão descendente e arbitrária de uma doutrina da fé. Partindo das bases antropológicas, ele buscou realizar "uma correspondência entre vida e verdade, experiência e conceito" (TREVISOL, 2014, p. 6), favorecendo o assentimento livre à fé. Defende que apenas uma teologia que parte da experiência humana e da realidade concreta do ser é capaz de criar essa correspondência entre a verdade cristã e o sujeito que acolhe a Palavra. É assim que nasce o método antropológico-transcendental. Sobre essa abordagem, Vilson Trevisol (2014, p. 6) ressalta que ela "não é uma submissão da fé à subjetividade ou a uma simples experiência. Na verdade, é um método que não considera apenas a experiência externa, mas a essência humana". Os teólogos Paulo Carrara e José Machado corroboram com esse ponto de vista e acrescentam:

Importa esclarecer que, neste ponto, não se trata de colocar o homem no lugar de Deus, mas sim de tematizar Deus a partir do homem, bem como o homem à luz da revelação. Portanto, em vista dessa reciprocidade, Rahner argumenta que "não devemos considerar o problema do homem nem a resposta a este problema como área diferente, material e localmente, dos outros domínios de expressão teológica" (RAHNER, 1969, p. 13); ao mesmo tempo em que defende que "a teologia dogmática deve tornar-se, hoje, uma antropologia teológica" (RAHNER, 1969, p. 13) (CARRARA; MACHADO, 2017, p. 371).

Ademais, ao assumir a categoria "transcendental", o alemão revela valer-se também do pensamento vinculado ao âmbito filosófico existencialista e à metafísica clássica para a renovação da teologia vigente. As matrizes filosóficas modernas e contemporâneas lhe serão úteis, ainda, para que ele se comunique

de maneira mais acessível não apenas aos teólogos, mas também aos intelectuais e interessados daquele tempo. Immanuel Kant, Joseph Maréchal e Martin Heidegger são os principais referenciais para a reflexão do jesuíta.

O ponto de partida encontra-se na filosofia transcendental inaugurada por Immanuel Kant. O filósofo prussiano suscita perguntas que consistem na distinção do conhecimento e da experiência humanas em dois tipos: *a priori* e *a posteriori*. O primeiro dá origem ao segundo ao referir-se à cognição pré-existente, não adquirida pela experiência concreta, mas que é inerente à existência humana e transcendental. Essa transcendência, na visão kantiana, é o que torna possível o segundo tipo de conhecimento *a posteriori*, adquirido por meio das experiências concretas no mundo e que definem a realidade categorial. Ao fazer essa distinção, Kant determina o nível transcendental como a condição de possibilidade. Observa-se, dessa maneira, uma superação do extremismo objetivista, uma vez que este não considera essa realidade apriórica na contemplação integral do objeto a ser conhecido.

Esta é a principal tarefa da filosofia transcendental: demonstrar, fazer vir à tona a subjetividade no conhecimento humano. Kant lança o nosso olhar sobre o sujeito que contempla e concebe o objeto e que cria em si uma realidade do objeto, mostrando assim que cada pessoa (cada cognoscente) vê ou entende as coisas segundo a sua subjetividade (TREVISOL, 2014, p. 12).

De acordo com Trevisol, o centro da reflexão filosófica torna-se o ser humano como conhecedor das coisas e este é o aspecto que influencia de forma decisiva a metodologia rahneriana antropológico-transcendental, pois Kant

(...) coloca o ser humano no centro da metafísica, formulando, assim, a ontologia transcendental, em que, como se viu, a imagem do objeto está intimamente ligada à subjetividade do cognoscente, que, por sua vez, está munido de conhecimentos aprióricos (TREVISOL, 2014, p. 16).

Karl Rahner, por sua vez, vale-se dos conceitos kantianos não de forma pura, mas de maneira atualizada pelas formulações do seu mestre jesuíta Joseph Maréchal. Para o padre belga, a dimensão transcendental abordada por Kant limita-se a um plano horizontal restrito à relação sujeito-objeto, excluindo a verticalidade transcendental referente à metafísica clássica, que possui o conhecimento de Deus como a finalidade última. É a partir da dinamicidade presente na coexistência entre horizontalidade e verticalidade da subjetividade transcendental, sem desconsiderar a objetividade categorial que marca o concreto dos fatos histórico-salvíficos, que Rahner constrói sua teologia transcendental. "Ao fazer isso, a Teologia consegue explicar, no contexto histórico, como esse concreto pode interessar ao ser humano em sua existência e na sua mais profunda subjetividade" (TREVISOL, 2014, p. 7).

Por fim, temos a base hermenêutica heideggeriana como influenciadora deste novo modo de fazer teologia na modernidade. O filósofo alemão Martin Heidegger, por meio da filosofia existencialista e do pensamento ontológico,

suscita questões que superam as noções kantianas fundadas sob a via da razão pura, inaugurando a chamada fenomenologia hermenêutica. Em sua perspectiva,

A pergunta transcendental focada no sujeito lógico tornou-se uma pergunta ontológica, que, como tal, pressupunha a existência de uma subjetividade pré-apreensiva que se encontrava por “de trás da razão” (CARRARA; MACHADO, 2017, p. 370-371).

O percurso de Heidegger, nesse sentido, origina-se na reflexão central sobre o *sentido do Ser*, tarefa fundamental na filosofia do ponto de vista do alemão, passando por uma abordagem antropológico-filosófica que coloca o sujeito como parâmetro para se pensar as grandes questões filosóficas sobre esse *sentido do Ser*, sobre o mundo e sua realidade, dentre outros temas. Para tanto, o conceito de *Dasein* é criado para designar esse ente primordial que é o caminho para se pensar tais conteúdos e que, ao mesmo tempo, confirma a realidade do ser humano como Ser no mundo, excluindo as possibilidades de fuga à sua realidade contextual.

E o significado universal do *Dasein* reside na presença histórica, pois ele é o lugar fático do ente, não há ontologia fora dessa realidade. (...) Assim, é na compreensão prévia do Ser que o ente é dado em sua existencialidade, no *Dasein*, ou seja, de sua transcendência ao sentido do Ser, transcendência que constitui seu próprio Ser (TREVISOL, 2014, p. 28-31).

Nota-se, desse modo, que a perspectiva heideggeriana objetiva desvelar a transcendência constitutiva do homem, caracterizado como um “ente finito aberto ao Ser, como ser espiritual e, portanto, direcionado ao Ser Absoluto” (TREVISOL, 2014, p. 8), concomitantemente ao esforço de salientar a compreensão de que este homem é o Ser no mundo e que se encontra sempre situado e em relação com os demais seres.

Assim, tal qual Heidegger empreendeu a inversão “antropológico-hermenêutica” que introduzira o “sujeito ontológico” como “o aí da revelação do sentido do Ser” – “*Dasein*” –, Rahner pretendia inverter a lógica da reflexão teológica, situando o seu ponto de partida não na “causa não causada” – no Deus da metafísica clássica – mas no sujeito, que em sua condição de ser-aí, (presença), é, para si mesmo e para a realidade que o circunda, uma pergunta infinita (VORGRIMLER, 2006, p. 11 apud CARRARA; MACHADO, 2017, p. 371).

Ancorado, portanto, nas referidas bases hermenêuticas, Karl Rahner apropriou-se do método antropológico-transcendental, propondo uma teologia que supera a rigidez da ciência teológica prevalente. Enquanto esta última se restringe ao mundo dos conceitos e à apresentação dos fatos histórico-salvíficos, o método do teólogo alemão dará um passo adiante, incluindo na reflexão dos enunciados da fé o sujeito do ato de fé. Este sujeito, por sua vez, aberto ao transcendente, como já visto, possui uma dimensão transcendental que representa a sua centralidade máxima e a possibilidade de acesso ao Mistério.

Para uma compreensão mais nítida a esse respeito, Rahner esclarece a necessidade de se entender o que seja o homem como pessoa e sujeito, pressuposto da mensagem cristã. Este conceito desvela-se à luz de uma antropologia transcendental que inclui as noções de responsabilidade e liberdade humanas referidas ao Mistério e no contexto da história do Ser no mundo e de suas relações com o outro. Seguindo essa linha de raciocínio, quando o indivíduo se depara com as reflexões em torno de si mesmo, tomando consciência de quem se é, da sua personalidade, conclui que suas percepções estão sempre atribuídas à uma alteridade, à algo que o gera mas que é estranho a si mesmo, indicando uma dimensão que o constitui e o transcende, simultaneamente.

Ao se colocar analiticamente em questão e abrir-se para o horizonte ilimitado de semelhante questionamento, o homem já transcendeu a si mesmo, bem como todas as dimensões pensáveis dessa análise ou de auto-reconstrução empírica de si. Ao fazê-lo, afirma-se como quem é mais do que a soma desses componentes analisáveis de sua realidade. Precisamente essa consciência de si, esse confronto com a totalidade de todos os seus condicionamentos, o fato mesmo de estar condicionado evidenciam que ele é mais do que a soma dos seus fatores. Pois um sistema finito de elementos singulares e distinguíveis entre si não pode ter a relação para consigo mesmo tal qual o homem possui para consigo mesmo na experiência de seu condicionamento múltiplo e de sua redutibilidade (RAHNER, 1989, p. 38).

Segundo o teólogo, a caracterização de pessoa e sujeito, assim, dá-se por essa transcendência que o leva a questionar a si mesmo e, portanto, o torna autorresponsável. O contato com sua dimensão transcendental, com a infinitude do seu ser é que cria essa possibilidade. Todavia, tal realidade que ultrapassa possui a dinâmica do escondimento e da revelação. Esconde-se na medida em que se apresenta como panorama de fundo à realidade cotidiana do homem e revela-se somente pela mediação da objetividade categorial, ou seja, da experiência do Ser no mundo. Esse é o motivo pelo qual essa dimensão transcendental muitas vezes pode ser ignorada pelo indivíduo, o que não muda a realidade de sua constituição. Apesar disso, o alemão diz:

Mas o homem é e continua sendo ser de transcendência, ou seja, aquele ente ao qual a infinitude indisponível e silenciosa da realidade se apresenta continuamente como mistério. Assim o homem torna-se pura abertura para este mistério e precisamente assim põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo (RAHNER, 1989, p. 50).

A situação da autorresponsabilidade humana se dá no seu processo de conhecer e no seu agir e é o que confere a assimilação de sua liberdade. O autor explica que essa compreensão e experiência do ser suscitam o grande problema da existência humana: a salvação. A concepção deste termo, refere-se, aqui, à plenitude da autocompreensão e autorrealização do ser humano livre perante Deus, ampliando o sentido às vezes estreito que se atribui à visão cristã a respeito da economia da salvação, como explica o autor:

Evidentemente, tendo-se isso em vista, uma de nossas tarefas mais importantes e difíceis consiste no renovado esforço no sentido de esclarecer que o que o cristianismo diz sobre o homem, apesar de suas afirmações sobre a *história* da salvação, refere-se ao homem sempre na originariedade primeira do seu ser, em sua natureza transcendental. Consequentemente, em última instância só se pode falar acerca disso de uma maneira em que essa transcendentalidade da questão, que é o homem em seu transcender para o mistério incompreensível, não se entenda *erroneamente* de maneira categorial (RAHNER, 1989, p. 55).

Observa-se, então, que a proposta rahneriana não contradiz os preceitos cristãos, pelo contrário, os afirma e os aprofunda ao conduzir a reflexão a partir da dimensão de abertura radical do ser humano ao Absoluto. É, portanto, nessa consciência de unidade/totalidade que o homem se depara com sua mais sublime vocação de sujeito livre e responsável por si mesmo e aberto à autocomunicação divina, tema que será abordado em seguida.

2. A oferta da graça divina

Inicialmente, faz-se mister reafirmar que, na ótica cristã católica, a salvação se concretiza quando na plenitude da realização humana que lança o sujeito na relação imediata com Deus. Rahner ressalta que essa experiência de imediatez para com Deus é denominada “graça” e envolve a dimensão transcendental já vista, referente ao âmbito pertencente à revelação divina no homem. O ponto notável é que a graça, segundo o teólogo, é constitutiva da existência humana de modo inexorável, mesmo quando o sujeito escolhe livremente fechar-se à ela. O que se vê, dessa maneira, é que o conhecimento de Deus, originária e fundamentalmente, “constitui a própria essência dessa transcendência” (RAHNER, 1989, p. 76), seja manifestado no modo de aceitação ou de rejeição pela pessoa, o que confere a esse acesso caráter universal oferecido a todo e qualquer ser humano enquanto condição apriorística da sua possibilidade de exercer a liberdade que lhe é dada.

A transcendência, na qual Deus já é conhecido ainda que atemática e sem conceitos, não se deve conceber como conquista, efetuada por próprias forças do homem, do conhecimento de Deus e, em consequência, de Deus mesmo. Pois essa transcendência aparece no que é somente através do autodesvelar-se daquele termo para o qual marcha o movimento da transcendência. Ela existe mediante o que se dá nessa transcendência como o outro, o outro que distingue essa transcendência de si mesmo e se faz perceber ao sujeito constituído por ela como mistério. A subjetividade já é sempre desde seu ponto de partida a transcendência que escuta, que não controla, que é conquistada pelo mistério, que é aberta pelo mistério (RAHNER, 1989, p. 76).

Chega-se, assim, à questão da autocomunicação de Deus, o que demanda alguns esclarecimentos anteriores à elucidação sobre o alcance da luz da graça. Primeiramente, Rahner aponta a problemática do homem contemporâneo quando se depara com a prática religiosa que visa ao encontro com Deus e ao

acolhimento de sua ação na vida humana. Ele elucida que a dificuldade se dá na percepção do homem atual de que Deus não pode estar no mundo pois, por definição, ele se traduz como "pressuposto inefável e incompreensível", "mistério indizível". Nesse sentido, perante as religiões que se ocupam em dizer onde está Deus e o que diz respeito ao divino, categorizando-o objetivamente, tais indivíduos contemporâneos se esquivam, causando as preocupações relativas à transmissão da mensagem revelada. O cristianismo também se encontra diante de tal desafio do ato de fé e, a esse respeito, o teólogo responde que o primeiro passo é entender que "o ente singular como tal pode em sua concretude e limite categoriais mediar a Deus à medida que em sua experiência ocorre a experiência transcendental de Deus" (RAHNER, 1989, p. 106).

Continuamente, o alemão toma cuidado em desfazer dois principais equívocos a respeito do que seja autocomunicação. O primeiro deles é entender o termo como significante de Deus dizendo algo sobre si mesmo, quando, na verdade, Deus torna-se "ele mesmo em sua realidade mais própria como que um constitutivo interno do homem" (RAHNER, 1989, p. 145). O segundo erro é entender essa autocomunicação *ontológica* de Deus de maneira objetivante, coisificante. Dadas as devidas explicações, tocamos o ponto indispensável sobre o significado da autocomunicação divina. Sobre isso, o autor declara:

No tratado da graça santificante, mas sobretudo no tratado da escatologia quando se fala da realização plena e total do homem na visão de Deus, **a mensagem cristã diz que o homem é evento da absoluta e indulgente autocomunicação de Deus.** 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.

A autocomunicação de Deus significa, portanto, que a realidade comunicada é realmente Deus em seu próprio ser, e desta forma é comunicação que tem em mira conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor. Esta autocomunicação significa precisamente aquela objetividade do dom e da comunicação que é o ponto alto da subjetividade da parte do que comunica e do que recebe a comunicação (RAHNER, 1989, p. 147). **(negrito nosso)**

Outro sentido atribuído à autocomunicação divina relaciona-se ao ato da mais alta liberdade de Deus, de abertura por parte do Criador em manifestação de um amor absoluto. É este aspecto que torna essa ação divina gratuita, e "indevida", segundo Rahner, perante todos os seres humanos, indistintamente, antes mesmo da disposição para aceitação/rejeição do sujeito que já recebe de antemão o dom do livre amor e o dom do perdão quando no caso de fechamento do ser calcado na culpa para com Deus (que se entende como "pecado original"). Na perspectiva da teologia católica, esse sentido apresentado é o que define a graça como "sobrenatural". Essa sobrenaturalidade da graça revela, além do mais, que Deus cria essa dimensão transcendental do homem com a intenção de se comunicar a ela e de se doar no amor absoluto e livre, e que somente nesse âmbito se dá a realização absoluta e consumada da pessoa. Entende-se, por-

tanto, que essa autocomunicação é o que há de mais essencial no ser humano e também o mistério divino, o sobrenatural.

Retomando o explicitado sobre os desafios a respeito do ato de fé enfrentados pelo homem contemporâneo e a posição do cristianismo nesse contexto, o alemão define que a condição para que o cristianismo corresponda a uma religião de relação para com Deus que se distingue radicalmente de todas as outras é a profissão de fé na graça, ou seja, na imediatez para com Deus, em que o Criador doa-se a si mesmo em autocomunicação. Para Rahner, esse enunciado diz, simultaneamente, duas realidades. Uma delas solicita o fiel a manter-se invariavelmente aberto à fé e outra afirma a inevitabilidade deste encontro imediato com o Absoluto uma vez que a graça, como já dito, é constitutiva da existência humana, anterior à sua condição de liberdade e, portanto, de escolha de abertura ou de fechamento à Deus.

Esta afirmação nos impõe que nos entreguemos ao mistério inefável e santo e que o aceitemos na liberdade, que como tal se torna tanto mais radical para nós quanto mais ele se comunica e quanto mais nos permitimos dar essa autocomunicação no que chamamos de fé, esperança e caridade. Mas nesta afirmação da absoluta autocomunicação de Deus, em que ele é doador e dom e fundamento da acolhida do dom a uma só vez, também se diz que o que se perde a si mesmo completamente encontra-se a si mesmo na presença do amor infinito, diz-se que quem toma o caminho infinito chega e sempre já chegou a seu termo, e que a pobreza absoluta e a morte, para os que se entregam a elas e a todo o seu horror, nada mais são do que o começo da vida eterna (RAHNER, 1989, p. 156).

Em vista disso, o enunciado fundamental ("o homem é evento da absoluta autocomunicação de Deus") atesta o alcance da luz da graça ao se estender a todos os homens, sejam eles cristãos, batizados, justificados, ateus, pagãos ou pecadores. Essa oferta não se baseia no mérito ou na conveniência pois está dada como condição anterior à experiência livre do sujeito e o seu caráter de sobrenaturalidade e de gratuidade não sofre prejuízo algum pelo fato de se estender a todos indistintamente. Pelo contrário, "somente o que é dado a todos é que realiza radicalmente a natureza propriamente dita da graça" (RAHNER, 1989, p. 158). Ademais, a asserção destacada demonstra a independência do evento ao posicionamento do interpelado, que mantém sua liberdade de

(...) possuir-se ou perder-se na forma do "sim" ou do "não" na forma da tranquila e obediente aceitação ou na forma do protesto contra essa essência que lhe foi entregue à sua liberdade, assim também o existencial da absoluta imediatez do homem para com Deus mediante a autocomunicação divina como permanentemente ofertada à liberdade pode existir na forma de pura e simples oferta antecedente ou na forma, quer do acolhimento, quer da rejeição (RAHNER, 1989, p. 159).

Diante do exposto até aqui, entende-se pelo pensamento rahneriano que, ao menos em princípio, existe a possibilidade de conhecimento e de acolhimento pessoal de Deus pelo ser humano, não pela decisão do sujeito, mas pela liberdade de Deus que decide ofertar-se de modo salvífico e universal ao homem,

criando oportunidade do ser de realizar-se plenamente pela aceitação da auto-comunicação divina, isto é, pelo ato de fé.

3. O ato de fé antropológico

Neste ponto da reflexão fica claro que a experiência transcendental de imediatez do homem para com Deus passa pelo âmbito da religiosidade, todavia, não se origina, não culmina e tampouco se restringe a uma prática religiosa, uma vez que a oferta da graça é anterior a qualquer tipo de decisão reflexiva do ser humano que opta por se abrir ou se fechar à autocomunicação divina. Rahner esclarece essa concepção, revalidando que

Se a autocomunicação de Deus é modificação última e radicalização de nossa transcendentalidade como tal, pela qual somos sujeitos, e se nós, como sujeitos de infinitude transcendental, nos apresentamos como tais nas mais ordinárias ocupações de nossa existência do dia-a-dia, no trato secular com quaisquer realidades de caráter individual, então isso implica que a experiência original de Deus até em sua autocomunicação pode ser tão universal tão atemática e tão "arreligiosa", que ocorra, sem nome, mas realmente, onde quer venhamos a exercer nossa existência (RAHNER, 1989, p. 164).

Essa experiência universal e original de Deus realizada pelo sujeito mediante a oferta da graça divina é o que se denomina aqui de ato de fé antropológico e que estrutura os valores morais humanos mais essenciais, favorecendo a construção de um sentido existencial que dá consistência e propósito à vida. Segundo o autor, ela manifesta-se quando na vivência de uma confrontação da pessoa com o "abismo" de sua realidade (verdadeira base de tudo). Nesse momento, o chamamento é por um mergulho interior no mais profundo de si visando ao encontro com o centro norteador da própria consciência, lugar da verdade última do ser. Neste espaço percebe-se, então, que o "abismo" é fonte de intenso acolhimento e a realidade única capaz de conferir estabilidade a qual o homem tanto almeja. Logo, vê-se surgir o consentimento e a coragem para a fé, ampliando, ainda, os horizontes perceptuais do indivíduo a respeito do evento da radical autocomunicação divina dada na história da salvação e revelação da humanidade, que exprime essa experiência transcendental humana, à primeira vista ordinariamente.

Essa dinâmica demonstra que o ser humano busca incessantemente o Mistério, que ele é criado para caminhar e chegar ao ponto final que é o Absoluto, que ele é feito para Deus. A pessoa encontra-se inserida em um plano salvífico divino e o próprio Deus destina todo homem a isto pois a busca é produto da graça divina. Ou seja, só se pode buscar a Deus porque existe uma realidade espiritual e transcendental no sujeito que o impulsiona a essa procura. A fé, desta maneira, faz-se pressuposto para o alcance da compreensão sobre este fenômeno universal, ao mesmo tempo que, em ótica agostiniana, para crer é preciso entender o que deve ser crido.

Desvela-se, então, uma estrutura circular do conhecimento da fé que sa-

lienta, ainda mais, a importância do método antropológico-transcendental rahneriano como facilitador do assentimento livre à fé pelo ser humano contextualizado em mundo contemporâneo e pluralista, pois só acreditará aquele que vê que se deve acreditar. E o esforço feito pelo teólogo alemão é justamente o de mostrar porque se deve crer. Na concepção teológica cristã, essa circularidade não está determinada arbitrariamente pela reflexão humana *a posteriori*, mas é fruto da doutrina cristã sobre a gratuidade da fé.

Pois o que se significa pela graça da fé como pressuposto necessário para a fé e a capacidade de conhecer na fé, significa também que um momento, em última análise não refletível adequadamente, de sintetização é necessário para a fé, para que se venha a dar aquela unidade, em que a disponibilidade subjetiva para a fé veja o fundamento objetivo da fé e dessa forma precisamente este fundamento objetivo justifique a disponibilidade para crer que há de dar-se no sujeito (RAHNER, 1989, p. 276).

Rahner estabelece que as preocupações sobre o formato dessa inserção no círculo de fé são secundárias e prioriza a consciência do cristão que deve considerar que, na centralidade do sujeito ouvinte “já está dada uma compreensão ofertada à liberdade da fé e dizer a este homem sua já dada compreensão em articulação conceptual” (RAHNER, 1989, p. 276). Aquele que professa sua fé em Jesus Cristo deve, ainda, reconhecer a possibilidade que está pressuposta, diante de tudo o que foi visto até agora, de remissão dos pecados, justificação e salvação daquele que não professa sua fé explicitamente da mesma maneira, mas que se encontra no processo existencial de ser movido pela graça.

É a partir da constatação dessa experiência que o jesuíta apresenta o conceito controverso, para muitos teólogos, de “cristianismo anônimo” ou de “cristologia existencial”. A dogmática corrente de sua época desconsidera esse ponto de vista que é mais familiar aos mestres da vida espiritual e da mística cristã e, por esse motivo, Rahner reserva discrição e cuidado na abordagem do tema, sem deixar de tratá-lo. Vale esclarecer que a expressão utilizada pelo teólogo não é algo a ser dito para o outro, como que para gerar disputa acerca de ideologias, mas para gerar autocompreensão na experiência que o cristão faz do Absoluto e que deve admitir também na humanidade do outro, humanidade esta que não se afirma fragmentariamente, mas de modo integral. É perceber que existe

(...) uma relação de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação — e, assim sendo, também com Jesus Cristo — existe e deve existir na pessoa que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com o Deus da autocomunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar (RAHNER, 1989, p. 360).

Esta formulação, ao contrário do que se possa pensar, não vai de encontro com a fé teologal e nem sequer ameaça a Revelação cristã como muitos temem. De outro modo, no pensamento rahneriano, ela confirma o cristianismo como processo existencial de relação pessoal com Jesus Cristo ao invés de afirmá-lo pura e simplesmente como teoria abstrata ou realidade coisificada. Rahner salienta que apesar disto, não deixa de ser uma verdade que “somente é cristão ao nível da historicidade reflexa dessa autocomunicação transcendental de Deus a pessoa que confessa de forma explícita a Jesus como o Cristo através da fé e do batismo” (RAHNER, 1989, p. 213). Todavia, a Igreja cristã católica se vê diante da necessidade urgente, nos tempos atuais, de lembrar o que é próprio de si mesma em última instância, a saber: a missão de libertar o ser humano e sua vida para o acesso à Deus.

(...) não pode haver, em virtude da natureza da existência cristã e da Igreja, nenhum sim ou não que represente concorrência. (...) O cristão reconhece toda pessoa humana como alguém a quem a infinidade, anonimidade, a indefinibilidade de Deus (como verdadeiro conteúdo de toda vida espiritual) se ofertou como salvação à sua liberdade no mais profundo de sua consciência, de sua pessoa e de sua existência. E o cristão sabe também que essa oferta — que o Deus absolutamente incompreensível, inefável e não delimitável faz à liberdade humana — pode ser acolhida para a justificação e a salvação na existência concreta e não reflexa de uma pessoa, ainda que esta, em virtude de seu condicionamento histórico, sem culpa própria interprete sua existência de maneira diversa, não cristã, e até talvez atéia. Pois onde uma pessoa aceita incondicionadamente sua própria existência em confiança última de que esta é aceitável, onde o homem, em último abandono, em última confiança, deixa-se cair no abismo do mistério da própria existência, aí acolhe propriamente a Deus, não o Deus da natureza pura, nem de mera natureza espiritual, mas o Deus que se doa em toda sua infinitude no centro e na profundidade desta existência mesma. E por isso o cristão se acha para além do redemoinho pluralístico, e espera que por detrás deste, em todos os que são de boa vontade, esconde-se um último “sim” não destinado a se dissolver uma vez mais em contraposição de opiniões. E neste sentido vê a Igreja como um grupo de crentes que no fundo, inclusive no plano da reflexão explícita da eclesialidade oficial, confessam realmente uma só coisa em sua fé, esperança e amor, a saber, que Deus, o absoluto e o vivente, no meio de todo o pluralismo de sua criação, é vitorioso no seu amor que se doa (RAHNER, 1989, P. 464-465).

Considerações finais

A problemática da crise da fé engrandeceu-se na modernidade e ainda afeta o homem do terceiro milênio de maneira acentuada, não podendo a Igreja cristã católica negar-se a essa realidade. O contexto secular e pluralista requer reformulações acerca da maneira como se pensa, vive e transmite a verdade revelada sem que isto signifique abrir mão da doutrina cristã e do ato de fé teologal. Ao contrário do que se possa pensar inicialmente, o que se observa a partir dessas demandas é justamente o chamado ao aprofundamento da fé cristã, para que se realize buscas mais profundas, que motivam o ser humano a dar novas

respostas e a fazer experiências cada vez mais genuínas de Deus pela vivência de sua liberdade, com autorresponsabilidade e impressão de autorrealização. Afinal, é isto o que define fundamentalmente o cristianismo.

Karl Rahner foi um dos que se atentaram a essa conjuntura e se lançaram a tentativas de criar correspondências entre o sujeito situado na realidade categorial do mundo e a Revelação cristã. Seu caminho passou pela construção de uma teologia antropológico-transcendental que é capaz de falar ao ser humano tocando sua mais profunda essência ao revelar que ela mesma constitui a dimensão de automanifestação divina na pessoa. Nesse sentido, assume-se o caráter gratuito da autocomunicação e autodoação de Deus a toda criatura, indistintamente, e se confirma que esse fenômeno ocorre por conta do livre e absoluto amor divino. Por sua vez, o sujeito que é interpelado nessa dinâmica dialogal aceita essa realidade enquanto responde com o ato de fé. Mesmo quando não aceita, a revelação se faz pois é da vontade de Deus e pertencente ao factual apriórico à reflexão humana que possibilita o ato de escolher e decidir pelo acolhimento ou não.

Ademais, destaca-se a contribuição rahneriana em afirmar o valor positivo da alteridade dos que não professam a fé em Jesus Cristo e em explicitar qual deve ser o lugar e a postura da Igreja e do cristão perante o outro. Finalmente, salienta-se que não se pretende esgotar o tema neste artigo, reconhecendo as limitações tanto deste estudo quanto da perspectiva do jesuíta, uma vez que tudo está em contínuo processo de aperfeiçoamento. Entretanto, reconhece-se a importância destas considerações para a reflexão em torno do ato de fé antropológico e a necessidade de se afirmar a universalidade da oferta da graça divina e o seu alcance transformativo pelo livre assentimento de fé do ser humano.

Referências

CARRARA, Paulo Sérgio; MACHADO, José Roney de Freitas. Antropologia Transcendental: uma leitura de Karl Rahner. *Interações*, Belo Horizonte, v.12, n. 22, p. 369-392, ago./dez. 2017.

RAHNER, Karl. Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

TREVISOL, Vilson. *O ser humano em Karl Rahner: do transcendental ao pessoal*. 2014. 107 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.