A DIMENSÃO ECLESIAL DOS SACRAMENTOS SEGUNDO KARL RAHNER

(Continuação) (*)

PE. FRANCISCO TABORDA S.J. _____
São Leopoldo

3. A penitência como reconciliação com a Igreja

Partindo de sua experiência atual, o cristão de hoje poderia julgar que não há sacramento mais "individual" do que a confissão ou penitência. É, sem dúvida, mérito de Rahner (52) ter lutado contra essa concepção corrente que se havia desviado da tradição mais antiga da Igreja por muitos motivos, entre os quais podemos citar o aparecimento e propagação da confissão auricular, a reação contra Hus, Wiclef e a Reforma, o individualismo dos tempos modernos (cf. VIII 469-471; XI 38-39).

a) A dimensão eclesial do pecado e da reconciliação

A raiz da eclesialidade da confissão está no fato mesmo de que o pecado tem uma dimensão social. Rahner sabe que esse aspecto

(*) Cf. PerspTeol 8 (1976) 3-30.

À lista de siglas da nota 4 (p. 4-5) acrescente-se:

QD 65   K. RAHNER,   **Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis** (Quaestiones Disputatae 65), Friburgo/Br. 1974

Na mesma lista corrija-se:

KthWb   K. RAHNER   - H. VORGRIMLER, **Kleines theologisches Wörterbuch**, Friburgo/Br. 1961

MySal II   J. FEINER   - M. LÖHRER (ed.), **Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik**. Vol. II. Einsiedeln 1967

Pág. 11, primeira coluna, 11ª linha de baixo para cima, leia-se: "Neles a Igreja se **auto-realiza**, pois neles medeia a si própria a certeza de ser aquilo que ela verdadeiramente é. Tais atos que são, pois, **auto-realização** (Selbstvollzug) da Igreja como tal, são os **sacramentos**".

Pág. 13, primeira coluna, 2ª alínea, em vez de "rejeitaria" leia-se "rejeitara".

Pág. 14, na primeira linha da segunda coluna deve haver referência à nota 19.

Pág. 25: inverter as duas primeiras linhas da segunda coluna. (Nota da redação)

(52) Em XI 39-45 numa rápida visão de conjunto sobre a pesquisa histórica referente à penitência, Rahner localiza seu próprio trabalho (cf. XI 40-42).

"eclesial" do pecado já aparece muito claro na Escritura (53) e que é a única maneira de explicar a disciplina penitencial da Igreja antiga (54). O pecado é uma contradição da vontade divina. Mas não só. É também uma falta contra a natureza do homem e sua vocação sobrenatural. E mais ainda: também uma falta contra a Igreja (55). Rahner rechaça o princípio corrente: "minha relação a Deus no bem e no mal só importa a mim e a Deus, e a mais ninguém". E corrige: "Importa a mim e a Deus. Mas, por isso mesmo, a todos" (II 148) (56).

Essa é a posição mais antiga de Rahner. Segue a lógica imanente a seus trabalhos filosóficos (especialmente "Hörer des Wortes" "Ouvinte da Palavra"), onde não chega a pensar o social e o histórico numa perspectiva mais originária, mas apenas derivada (57). Mais tarde Rahner se aproxima sempre mais a uma correção dessa perspectiva, sem contudo explicitá-la totalmente e menos ainda fundamentá-la (58). Tal é o caso no artigo "Über die Einheit von Nächsten - und Gottesliebe" (Sobre a unidade de amor ao próximo e amor a Deus), de 1965 (VI 277-298). Dentro dessa nova perspectiva (que é a que o orienta ao pensar a eclesialidade dos sacramentos), Rahner teria dito: o pecado é pecado contra o outro e por isso contra o sujeito que o pratica, e contra Deus (cf. VI 288 e 295). O outro seria visto como mediação do homem a si mesmo e a Deus (59).

A natureza social do pecado assume proporções novas,

(53) Cf. II 145-146; VIII 456; De Paenit. I 16-19, 25-27.

(54) Cf. II 146; VIII 457-458; LThK II 805-815; SacM I 663-671, além dos artigos sobre a história da penitência no vol. XI e a primeira parte do polígrafo "De Paenitentia".

(55) Cf. II 144-145; K. RAHNER, *Penitencia, II, Cristianismo*, em: F. KÖNIG, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona 1964, 1065-1068 (aqui: 1065).

(56) Grifo do autor deste artigo.

(57) O problema é indicado em nota de J. B. METZ à segunda edição de "Hörer des Wortes": HW 164, n. 2. Igualmente nas observações de L. B. PUNTEL em vários pequenos trabalhos dos anos sessenta: L. B. PUNTEL, *Zum Denken Karl Rahners. Bemerkungen zur Festgabe "Gott in Welt"*, em: ZkTh 86 (1964) 304-320 (especialmente 315); ID., *Philosophie der Offenbarung. Kritische Bemerkungen zum gleichnamigen Buch von E. Simons*, em: PhJ 76 (1968) 203-211 (especialmente 209-211); J. SPLETT - L. B. PUNTEL, *Analogia entis*, em: SacM I 124-133 (especialmente 129-132).

(58) Cf. L. B. PUNTEL, *Zum Denken Karl Rahners*, 315.

(59) Cf. a tendência em *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen* (O único mediador e a multiplicidade das mediações), VIII 218-235.

quando o pecado é cometido por um cristão, membro da Igreja santa. Por pertencer à Igreja, o batizado tem o dever de andar no Espírito, de contribuir por sua parte a que a Igreja seja também "subjetivamente" a Igreja santa. "Pois a Igreja de Cristo é a Igreja santa, que por todo seu ser e agir deve testificar que chegou ao mundo de modo definitivo a misericórdia, a graça e a santidade de Deus que reconcilia o mundo consigo em Cristo. A Igreja deve prestar tal testemunho não só com aquelas instituições que lhe competem da parte do fundador (sacramentos e doutrina que promovem a santidade etc.), mas pela ação de seus membros, não só pela santidade como que 'objetiva', mas pela santidade subjetiva dos homens da Igreja" (De Paenit. II 688-689; cf. II 145; QD 10, 70, n. 2). O pecado do cristão é, assim, pecado contra a Igreja.

Atingida em algo tão fundamental como é sua santidade, a Igreja reage. E fá-lo "ligando" o pecador, "excomungando-o", isto é, excluindo-o da eucaristia, "sacramento da unidade plena da Igreja" (XI 104) (60). Aqui Rahner volta a um texto escriturístico fundamental para a teologia do quarto sacramento: o poder de ligar e desligar. Mt 16,18 e 18,18 era na Igreja antiga o principal argumento para o poder sacramental de perdoar pecados (61). "Ligar" e "desligar" não são dois polos de uma alternativa, mas duas fases na reação da Igreja frente ao pecador: separá-lo e perdoar-lhe, "excomungá-lo" e reconciliar-se com ele. " 'Ligar na terra' significa tornar visível ministerialmente na dimensão público-sacramental da Igreja aquela distância que se origina pela culpa do homem não só entre Deus e o pecador, mas também entre a Igreja e o membro pecador da Igreja" (II 176). Este "ligar" contém dois elementos: um entra pelo pecado, o outro pelo ato da Igreja. O primeiro elemento está relacionado inseparavelmente com a culpa diante de Deus. Não é uma medida disciplinar. O "ligar" ou "excomungar" é conseqüência que provém da própria natureza do pecado. A Igreja simplesmente a reconhece como dada (segundo elemento), confirma-a e responde à posição em que o pecador se quis pôr. É o que hoje ainda acontece, quando o

(60) Rahner explica pormenorizadamente o sentido e a importância dessa "excomunhão" penitencial diferente da do atual direito canônico: cf. XI 103-104 e n. 8; cf. também XI 166-172, 197; 420, n. 250. — Os artigos históricos do volume XI são citados ou referidos neste trabalho, seja enquanto representam o caminho seguido por Rahner para reencontrar a dimensão eclesial do sacramento da penitência (cf., por exemplo, abaixo, nota 61), seja enquanto fundamentam suas teses (cf., por exemplo, abaixo, nota 66), seja enquanto, ultrapassando o mero referir opiniões alheias, já representam uma aquisição própria na teologia sistemática da penitência (cf., por exemplo, nota 70).

(61) Cf. II 148; XI 23, 200, 214, n. 39; 284-287, 348-349 e n. 51; 421-422, 456, 489 e n. 464.

pecador deixa de receber a comunhão (cf. XI 102-103). E quando cessa a "excomunhão"? Quando a Igreja dissolve o que ligou. Mas para tanto precisa saber que também a culpa diante de Deus, "no céu", está perdoada. Isto "acontece, quando a Igreja desliga o pecador 'na terra', isto é, desliga da ligação por ela promulgada e (já que de outra forma não tem sentido nem é possível) da causa desta ligação, o lado eclesiológico de sua culpa" (II 176-177). Aqui está a natureza dogmática do sacramento da penitência: ele é sempre penitência e "excomunhão" (Exkommunikationsbusse) numa identidade. Assim desde as origens bíblicas (e quanto mais próximo às origens, mais inseparavelmente) (cf. XI 168-199). Graças a sua volta às fontes, Rahner reencontra o sentido eclesial da penitência (62).

Também no outro texto clássico, Jo 20, Rahner encontra a mesma afirmação. "Kratein" e "aphienai" são duas fases do mesmo fenômeno, como em Mt 16 e 18: separar o pecador dos santos e perdoar-lhe seu pecado. "O kratein de Jo 20 significa o mesmo que o dein de Mt 16 e 18. Os pecados são retidos, distanciando, num certo sentido, o pecador da Igreja" (De paenit. I 57; cf. 43-60). Nos dois membros da proposição de Jo 20,23, Rahner julga dever admitir "objetos" diferentes: num o pecador que volta à Igreja, noutro o pecador que dela se afasta (cf. De Paenit. II 695).

Rahner encontra sua exegese confirmada pela disciplina penitencial da Igreja apostólica (63) e da Igreja antiga (64). A penitência como sacramento da reconciliação com a Igreja é, pois, um dado da mais antiga tradição e absolutamente bíblico, tanto em si mesmo, como na compreensão de pecado que supõe. Por esta razão é falso querer distinguir entre penitência "pública" e penitência "privada", seja afirmando que a primeira era a forma praticada na Igreja antiga, mais tarde abandonada, seja tentando encontrar nos Padres da Igreja indícios ou alusões à prática de uma penitência sacramental "privada", à semelhança de nossa confissão auricular. O esforço por tal distinção desconhece o caráter "público" de toda e

(62) Cf. sobre o tema "ligar" - "desligar" com relação a este sacramento: II 148-161 e 175-181; VIII 453-456 e 455, n. 50; XI 23-26 e 105; QD 10, 70, n. 2 e 83-84; De Paenit. I 36-43; De Paenit. II 694-695.

(63) Sobre Paulo: cf. De Paenit. I 60-72; XI 143, n. 50. Em geral: cf. XI 104-106 e 171, n. 67.

(64) Cf. um resumo em LThK II 805-815, reproduzido literalmente no essencial em Sacram I 663-671; cf. De Paenit. II 696-700, retomado quase literalmente em VIII 459-463. Cf. também XI 32. Em particular: no Pastor de Hermas: XI 136-169; na "regula fidei" de Irineu: XI 180-181 e n. 26; em Tertuliano: XI 199-223; em Cipriano: XI 224-324; na "Didascalia Apostolorum" (Igreja síria do começo do séc. III): XI 330-351; em Orígenes: XI 417-490.

qualquer forma sacramental da penitência. Pois ela sempre expressa a reconciliação com a Igreja daquele cristão, cujo pecado afastou da comunidade eclesial (cf. XI 306-319).

A penitência entendida como reconciliação com a Igreja é uma "verdade esquecida" (cf. II 143) que o Concílio Vaticano II (cf. LG 11) trouxe outra vez ao primeiro plano da consciência da Igreja. Entretanto, a prudência não permitiu que o Concílio explicasse melhor a relação entre perdão da culpa e reconciliação com a Igreja. O Concílio liga ambos com um "simul" descomprometido (cf. VIII 451-452). É vital que se pergunte, para além desse "simul", qual a relação entre perdão da culpa e reconciliação com a Igreja, pois a conexão entre ambos eluciará a própria natureza do sacramento. Essa é a pergunta que Rahner faz, explicando a relação entre perdão e reconciliação dentro dos moldes de sua concepção eclesiocêntrica de sacramento.

b) A reconciliação com a Igreja, primeiro efeito da penitência

Qual a função do aspecto eclesial da penitência na estrutura geral deste sacramento? Em outras palavras: a reconciliação com a Igreja é um dos efeitos ou o primeiro efeito do sacramento da penitência, efeito do qual todos os outros dependem ("res et sacramentum")? Rahner não tem dúvida e repete-o sempre: a reconciliação com a Igreja é "res et sacramentum" (65).

A priori já se poderia dizer que assim é, porque "res et sacramentum" tem sempre dimensão eclesial, ou melhor: é a dimensão eclesial de todo sacramento. Mas a prova principal de Rahner parte da tradição como no codex "De Paenitentia" (De Paenit. II 694-708) e no artigo "Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche" (O sacramento da penitência como reconciliação com a Igreja) (VIII 447-471, principalmente 459-469) (66). Naturalmente não se trata de descobrir a doutrina expressa com as mesmas palavras ("res et sacramentum" é termo relativamente tardio, como toda teologia sacramental explícita), mas sim a realidade que a Escolástica denominou assim. Trata-se, pois, de mostrar que a tradição conhece uma reconciliação com a Igreja realizada pela penitência sacramental e que esta reconciliação é o primeiro efeito do sacramento, que causa os outros (cf. VIII 454). Rahner aduz também que a sistematização da teologia sacramental de fato teria sido mais

(65) Cf. QD 10, 83-85; HPT h 1324, n. 1; II 177-181; III 237-238; IV 342; VIII 452, 454-455, 458 + n. 55. Cf. também XI 481-482.

(66) Veja também os artigos históricos do vol. XI em grande parte destinados a demonstrar a primazia da dimensão eclesial da compreensão do sacramento da penitência na Igreja antiga.

lógica, se tivesse indicado a reconciliação com a Igreja como "res et sacramentum", o que não aconteceu, porque então a práxis penitencial já tinha deixado em segundo plano o aspecto eclesial (67).

"Res et sacramentum" é o que se pode chamar de característica típica de um sacramento (cf. acima II A 2). A eclesialidade é o que distingue o dom da graça no sacramento, da autocomunicação de Deus fora dele. Assim também na penitência. Rahner critica a posição de Duns Escoto que vê a vantagem do sacramento da penitência em ser ele, graças ao "opus operatum", meio mais seguro de obter o perdão (cf. QD 10, 23-26). Na realidade, é uma posição simplista: também o sacramento exige disposição, como o declara o Concílio de Trento (cf. QD 10, 24; II 172, n. 1). O fato de bastar "atrição" para o sacramento também não o torna "mais fácil", pois a dificuldade da atrição e da contrição é a mesma: consiste "na renúncia sincera ao pecado como ofensa a Deus" (II 172, n. 1; cf. SacRM IV 300-305). Além disso não se pode esquecer que os sacramentos não foram instituídos para facilitar ou substituir nossa ação pessoal e nossa atitude subjetiva (cf. III 235-236). O que foi dito sobre os sacramentos em geral (cf. acima II A 2) e a eucaristia (cf. acima II B 1a), vale equivalentemente do sacramento da penitência: antes de ser celebrado na liturgia da Igreja, deve ser vivido e realizado na "liturgia do mundo" (68). "Deus deve já ter tocado com sua graça o coração do homem, se este deve trazer o 'arrependimento', que é necessário ao sacramento e seu efeito" (XI 476, n. 443). Então onde está a diferença entre o perdão fora da confissão e nela? Rahner responde: "A graça de Deus que perdoa, aparece mais clara e efetivamente no sacramento da penitência" (II 141). Isso significa dentro da teologia rahneriana: no sacramento a graça alcança a visibilidade encarnatória e eclesial que lhe é própria. Assim a "vantagem" que a penitência sacramental leva sobre o arrependimento no íntimo do coração é a dimensão eclesial: por este o pecador se reconcilia com Deus, por aquela com a Igreja e assim com Deus na dimensão histórico-social-encarnatória. Assim a reconciliação "concede o Espírito, incorporando (o pecador) na comunidade que já o possui desde sempre, a Igreja" (XI 484).

---

(67) Assim Tomás, tendo descoberto o valor sacramental da absolvição ministerial (como "forma"), estaria perfeitamente capacitado a dar lugar central à dimensão eclesiológica deste sacramento e não o fez, pois nada o induzia a isso na prática que conhecia: cf. VIII 467-469; De Paenit. II 704-707; XI 37 e passim.

(68) Em Wagnis 102-103 Rahner traz exemplos de como a penitência se manifesta na vida concreta.

Pôr a reconciliação com a Igreja nesse ponto central da estrutura da penitência não pode deixar de ter seu reflexo em muitos outros aspectos desse sacramento.

c) A penitência como ato judicial e a ação da Igreja-juiz

O Concílio de Trento compreendeu a absolvição sacramental como "ato judicial" (cf. DS 1709, 1671 e 1679). Considerar a penitência como reconciliação com a Igreja (na condição de "res et sacramentum") facilita a explicação do caráter judicial desse sacramento. A Igreja julga o pecador, afasta-o de si, quando comete o pecado; perdoa-o e volta a recebê-lo plenamente em seu seio, quando se arrepende. A "excomunhão" (no sentido bíblico de "ligar" e não no sentido do direito canônico atual: cf. acima nota 60) é um ato da Igreja em sua atitude de juiz que declara a pena do pecado; a Igreja que perdoa, comporta-se como o juiz que reconhece a inocência do réu (expressa em seu arrependimento). "... para esse processo total se pode por certo mais facilmente admitir uma índole judicial, do que se se considera unicamente a mera absolvição do pecado diante de Deus, que pelo menos poderia facilmente parecer puro indulto" (De Paenit. II 709; cf. também XI 22).

Uma das conseqüências do caráter judicial da penitência é o costume de reservar a absolvição de certos pecados a determinadas instâncias. Para além de sua dimensão jurídica, a reservação lança suas raízes no fato de a absolvição ser também sempre reconciliação com a Igreja e ter, portanto, no bispo seu ministro originário e primeiro, mesmo quando o presbítero absolve (cf. LThK VIII 1248).

d) A participação ativa de toda a Igreja na penitência de um de seus membros

Arrepende-se é uma graça. Quando o penitente se aproxima do sacramento para receber a absolvição, já aconteceu nele um milagre da graça. Um milagre da graça na Igreja. "E este (milagre) também se fundamenta na oração de intercessão da Igreja" (II 173). O Novo Testamento já conhece essa oração pelos pecadores, a tradição a repete e a própria forma deprecativa da absolvição a confirma (cf. XI 214) (69). Não obstante é uma das "verdades esquecidas" do sacramento do perdão (cf. II 171-175; XI 22). "O pecador deveria ter a sensibilidade de tomar consciência de que ele, como batizado, a quem são perdoados os pecados depois do batismo, vive, neste perdão, de todo o corpo de Cristo, das orações e

(69) É bom lembrar que até hoje, depois do novo "Ordo Paenitentiae", a liturgia latina não opta exclusivamente pela forma indicativa de absolvição, mas a combina com a deprecativa.

da penitência de todos os santos..." "... nosso arrependimento vive do amor da Igreja inteira" (III 238; cf. II 174).

O Concílio Vaticano II expressa uma nova tomada de consciência na Igreja do valor da oração pelos pecadores: "(A Igreja) trabalha por sua (dos pecadores) conversão pela caridade, pelo exemplo, por orações" (LG 11). O texto é considerado por Rahner de importância extraordinária, "pois torna claro que no evento penitencial concreto (que sempre inclui como elemento essencial a 'conversio' do pecador) a Igreja não concorre apenas pela absolvição sacerdotal, mas também por muitas outras ações. Portanto, a Igreja inteira ('exemplum', 'caritas', 'preces') toma parte nesse acontecimento" (VIII 454) (70).

Mas para Rahner não é suficiente ver essa participação da Igreja unicamente na intercessão pelos pecadores. Ele pergunta "se esta oração intercessória da comunidade não tem que fazer visível uma função da Igreja que está ainda por detrás dessa intercessão e que se poderia efetuar também de outro modo, quando já não houvesse mais essa oração. Porque a Igreja, portanto, como tal tem um significado para o perdão da culpa de cada pecador, ela também ora por ele, e não só porque e enquanto ora por ele, ela tem um significado para sua renovação na santidade" (XI 207). Com toda a fidelidade à constituição hierárquica da Igreja e respeitando a posição do bispo na sucessão apostólica, Rahner acentua neste contexto que o bispo exerce sua função "como poder na Igreja, como poder, portanto, que de antemão só é pensável e só tem sentido, porque existe a comunidade santa dos remidos em Cristo" (XI 207; cf. XI 441-454). Daí resulta o princípio: "A Igreja como todo é quem perdoa" (XI 207). Essa unidade da Igreja com o bispo e do bispo na Igreja no exercício do perdão que só o bispo pode conferir, se manifesta visível na comunidade reunida em oração na oportunidade da concessão do perdão. Mesmo que a visibilidade litúrgica hoje em geral não aconteça, a consciência cristã deveria conservar como princípio irrenunciável: "o pecador só encontra reconciliação com Deus, porque recebe o Espírito na e da Igreja inteira, o Espírito que vive sempre ali em todos os seus membros santificados" (XI 209).

Dentro dessa perspectiva da Igreja toda que espera o pecador arrependido, que quer que o pecador se reconcilie com ela e que lhe dá seu Espírito, Rahner crê poder chegar a uma compreensão nova, positiva e ortodoxa da "confissão a leigos" (cf. VIII 454, n. 45; cf. também QD 65, 58-60), entedida no sentido medieval de confessar os

(70) A respeito cf. também as observações nos artigos sobre a história da penitência: XI 213-214, 221-223, 279-281, 442.

pecados a outro cristão e assegurar-se assim o perdão divino, quando não era possível a acusação a um sacerdote e sua absolvição (cf. LThK VI 741-742). Realmente, com este procedimento, o arrepende-se no íntimo do coração adquire uma "quase-sacramentalidade", enquanto exprime o desejo de reconciliar-se também com a Igreja e enquanto o "confessor" é um dos membros daquela Igreja que foi ofendida pelo pecado e dá seu perdão e seu Espírito aos que voltam a ela arrependidos. A reconciliação com a Igreja obtém na "confissão a leigos" uma visibilidade que, embora não ministerial e por isso não sacramental, é, não obstante, muito eloqüente (71).

e) A participação ativa na vida da Igreja como fruto da penitência

O sacramento da penitência dá ao pecador arrependido o Espírito da Igreja e com isso adjudica a quem o recebe, uma tarefa ativa na Igreja. Como sacramento da reconciliação comunitária, a penitência reativa a iniciação cristã com a dupla responsabilidade dela decorrente: de não ser do mundo e, não obstante, ser enviado ao mundo (batismo e confirmação: cf. acima II B 2). O pecador faz-se outra vez "membro pleno da Igreja" (Exerz. 84). "Embora o pecador (em pecado mortal), apesar de sua pecaminosidade, ainda pertença à Igreja num sentido verdadeiro, não pertence, no entanto, no mesmo sentido que o justificado. Se tal fosse o caso, então a Igreja seria apenas uma instituição salvífica constituída exteriormente, sociológica, e não o corpo místico de Cristo vivificado pelo Espírito Santo" (Exerz. 85; cf. XI 102, 168-169). O pertencer à Igreja que devia ser sinal eficaz da graça, seu símbolo-realidade, oculta uma mentira, se o membro é pecador. Rahner compara os dois estados do batizado na Igreja (como santo e como pecador) ao sacramento "frutuoso" e ao sacramento "só válido". Pelo pecado se processa uma separação da Igreja, "enquanto é como que sacramento-em-geral frutuoso, embora não uma separação... dela, enquanto é sacramento-em-geral válido" (De Paenit. II 690-691).

Recebido outra vez o Espírito, o sinal se torna de novo pleno do simbolizado. Pois bem, o sinal só tem sentido nessa unidade de símbolo e realidade. Quem recebe o Espírito, recebe a própria missão

---

(71) Com nuances diferentes em cada caso, poderia e deveria dizer-se o mesmo da confissão a diáconos (cf. LThK III 323-324) e a monges (cf. LThK VII 538-539), embora Rahner não o faça. Aliás, a avaliação eclesiológica positiva da confissão a leigos não aparece ainda no verbete do LThK VI 741-742, escrito pela mesma época dos dois outros citados (1959-1962), mas só em nota a artigo escrito em 1967 e na "quaestio disputata" de 1974.

da Igreja, porque recebe o Espírito da Igreja, o Espírito "que, a partir da comunidade dos fiéis repletos do Espírito, quer abraçar, curar e encher o mundo com a vida do próprio Deus e dá testemunho de si como tal Espírito pela existência da Igreja" (VIII 346). O penitente recebe o Espírito como tarefa a ser de novo (melhor) cumprida.

f) O sacramento da penitência, visibilização da Igreja pecadora

Até aqui o aspecto eclesial do sacramento foi visto numa perspectiva positiva: expressão da relação do pecador com a Igreja santa. Mas a Igreja é ao mesmo tempo a Igreja dos pecadores, que para ser santa precisa viver numa "metánoia" (conversão) constante e radical. Também este aspecto da vida da Igreja se visibiliza no sacramento do perdão (cf. Wagnis 101).

É o que mostra primeiramente o fato de o sacramento da penitência ser reservado ao cristão pecador. O cristão pecador, ele mesmo, pertence à realização do sacramento. Segundo a doutrina tomista, os atos do penitente são a "matéria" do sacramento. Como pode o pecador realizar atos que são símbolo-realidade da graça redentora de Deus? (A pergunta tem cabimento mesmo que se considere que os atos do pecador só parcialmente - isto é, só junto com o perdão do ministro - pertencem ao sinal sacramental). Na realidade, os atos do pecador (no caso a confissão do pecado e a satisfação) expressam mais que o mero pecado; eles expressam a "metánoia", exprimem que o pecador foi tocado pela graça. "Quando ele (o pecador), buscando a graça, se volta para a Igreja e pede-lhe o Espírito, nisso já é movido pela Espírito e age como membro da Igreja, (membro) que procura, no corpo, unidade com ele e cura da culpa". (XI 223). A confissão do pecado é assim símbolo-realidade da ação da graça, como a absolvição ministerial é símbolo-realidade da própria graça em ação.

Assim é como membro da Igreja que o pecador batizado se volta a Deus. "Sua penitência como tal é, portanto, expressão da vida da Igreja como tal" (II 167, n. 1) (72). E, por isso, o ato de confessar seu pecado visibiliza um aspecto da realidade da Igreja, sendo constitutivo do símbolo sacramental (cf. II 170-171). O penitente é co-liturgo neste sacramento: "com seu agir como penitente que

(72) Também a imposição da penitência Rahner vê como consequência da dimensão eclesial: "Dada a corporeidade da personalidade humana e o caráter visível da comunidade dos remidos, ou seja, da Igreja, os sentimentos de penitência se exteriorizam em obras (jejuns, esmolas etc.), cuja imposição (ao menos numa medida módica) constitui um direito e um dever da Igreja com respeito ao pecador que se aproxima do sacramento da penitência..." (verbebe citado nota 55 1067).

confessa. (os pecados) e recebe a graça de Deus, a Igreja torna visível e atuante sua própria natureza de Igreja 'semper reformanda', de Igreja que recebe a graça de Deus" (HPTH IV 138). E não só na pessoa do penitente, também em seus membros santos que oram pelo pecador, com ele se penitenciam e pedem perdão (cf. acima II B 3d), a Igreja "toma sobre si" essa culpa. Feita ela mesma pecadora pelo pecado de seu membro, expia os pecados juntamente com o pecador" (XI 454). O pecador deveria, pois, ter consciência de sua responsabilidade pela Igreja que ele representa: representa-a, comprometendo-a pelo pecado; representa-a pela confissão do pecado, celebrando sua liturgia como liturgia da Igreja dos pecadores (cf. III 238; Exerz 85-86).

O sacramento da penitência é assim auto-realização da Igreja santa, que se separa sempre de novo de seus membros pecadores ("ligar"), e ao mesmo tempo da Igreja dos pecadores, que tem de "converter-se" sempre de novo pela confissão de seu pecado. "Esta Igreja separa-se no pecador e no sacerdote como que em sua dupla função: como comunidade dos que devem ser salvos e também como a esposa de Cristo que vem aos homens no poder de Deus. Ambos são próprios da Igreja: o homem que confessa sua culpa, e o sacerdote que recebe essa confissão em nome da Igreja" (Exerz. 86). A ação do penitente e a ação do ministro "formam juntas o sinal que manifesta o evento da graça e, manifestando-o, realiza-o" (HPTH IV 138).

g) A confissão devocional e a Igreja

O ponto vulnerável de toda exposição sobre a penitência é como explicar a "confissão de devoção". Rahner não deixa de "verificar" sua teoria da reconciliação com a Igreja, aplicando-a a este caso difícil. E consegue-o com êxito.

Também aqui parte do caráter social do pecado. Evidentemente entre "pecado mortal" e "pecado venial" não há mais que analogia. A diferença entre ambos é qualitativa, essencial. Mesmo assim, o pecado venial não deixa de ser uma falta contra a vontade de Deus e, por isso, contra a Igreja (ou melhor ainda vice-versa: cf. acima II B 3a). Não somente os pecados veniais que são diretamente contra a Igreja, mas todos, têm essa dimensão social. "Eles (os pecados veniais) contribuem para um abaixamento de nível na Igreja" (II 147; cf. II 146-147). São as "manchas e rugas" da esposa de Cristo. "Como empecilhos do amor a Deus impedem que o amor se desenvolva... livre e riosamente nesse membro da Igreja" (III 223)

(73). O pecado venial, embora não destrua a caridade, distancia o cristão do princípio vital da Igreja, do "fervor caritatis" (segundo a expressão de Tomás de Aquino).

Quem peca venialmente, pode encontrar a purificação na mesma dimensão da existência em que se produziu a resistência: pela penitência "privada", pela oração, pela recepção da eucaristia ("sacramentum fervoris caritatis"). Mas pode também dar ao mesmo oculto distanciamento da plenitude da vida eclesial uma visibilidade na dimensão público-sacramental da Igreja, análoga ao "ligar" com relação ao pecado mortal. A preocupação pelo pecado venial deixa de ser puramente a preocupação individual duma pureza pietista ou farisaica, para tornar-se presente no foro público da Igreja (cf. II 158-159). Como o pecado venial é analogamente pecado contra a Igreja, a absolvição de pecados veniais tem "o caráter de uma reconciliação (análoga) com a Igreja..." (II 178, n. 4). Confessando seus pecados veniais, o cristão repara o mal feito à Igreja. A imposição da penitência é como um substitutivo para os danos. A confissão de devoção pode ser considerada "uma forma especial de amor sacramental ao próximo, um volver-se visivelmente ao corpo visível de Cristo que é a Igreja" (III 223).

h) As liturgias penitenciais como sacramento

É ainda a compreensão eclesial da penitência que leva Rahner a acentuar o sentido das "liturgias penitenciais" desde a época em que apenas começavam a ser praticadas, ainda sem o veredicto da Santa Sé e sob a suspeita de muitos (cf. Wagnis 107) (74). Em comparação com a confissão "privada", Rahner atribui-lhes maior possibilidade de salientar o aspecto eclesial do sacramento (cf. HPTH IV 138).

Essa dimensão eclesial não está suficientemente explicitada na confissão individual, onde é "só ideologia teórica por ocasião da recepção... do sacramento". Ela "deveria explicitar-se mesmo na forma concreta do sacramento" (Wagnis 103). A partir daqui Rahner

(73) Cf. II 156-159; VIII 455, n. 50.

(74) Após a primeira manifestação da Santa Sé (cf. S. CONGR. PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertientiam*, em: AAS 64 1972 510-514), Rahner escreve um artigo em defesa das liturgias penitenciais, seu valor e sua dignidade sacramental, mas argumenta mais com a noção de sacramento como palavra eficaz da Igreja numa situação decisiva existencial (cf. StZ 190 1972 371). Depois do *Ordo Paenitentiae* (Vaticano 1974) Rahner nada escreveu a respeito.

se recusa a ver na liturgia penitencial um mero concorrente da confissão individual, convidando a reconhecer uma unidade interna entre ambas (cf. *ibid.*) e concedendo às liturgias penitenciais, sob certas condições e certos pressupostos, a dignidade de sacramento (cf. Wagnis 107-108).

Dois pontos de vista devem ser considerados: primeiramente se a liturgia penitencial é ou pode ser sacramento; em segundo lugar, como, sendo sacramento, não entra em concorrência com a confissão individual.

Quanto ao primeiro convém inicialmente desfazer um mal-entendido, como se ser ou não ser sacramento fosse de importância decisiva. Não é. Pois o pecado é real e radicalmente perdoado - e isso é o que importa - "quando o homem com sua culpa se volta incondicionalmente a Deus, possa ou não este acontecimento ser qualificado de sacramental" (StZ 190 1972 369). E tal é o caso quando o homem arrependido - sob a ação da graça - se volta a Deus pedindo perdão. Nesse sentido não se deve considerar de peso a questão de se compete às liturgias penitenciais a dignidade de sacramento (cf. *ibid.* 369-370).

Isto posto, deve-se partir do fato de a acusação de pecados veniais não poder ser obrigatória, já que a Igreja não os pode "reter" (o pecado venial não "excomunga" no sentido explicado acima II B 3a). Assim sendo, com o mesmo direito que a confissão de devoção é sacramento, também uma liturgia penitencial tem a dignidade de sacramento, suposto que haja no ministro e na Igreja que ele representa, intenção de administrar um sacramento (75).

Rahner vai mais longe ainda e se inclina por considerar sacramento, mesmo sem essa intenção no ministro (cf. Wagnis 108). Pois - pergunta ele com razão - "se um padre, numa liturgia penitencial, exercendo com seriedade sua função eclesial-espiritual frente à comunidade, consola expressamente a comunidade arrependida... com o perdão de Deus, que em todo o caso acontece na profundidade da consciência, e, se ele toma suas palavras realmente tão a sério como as pronuncia e assim proclama na publicidade social da Igreja o evento da graça que seguramente ali acontece, pode ele impedir que suas palavras tenham caráter de sacramento?" (StZ 190 1972 370-371; cf. HPTH IV 137). Dizer o contrário seria negar sentido humano e cristão ao que faz. Essa conclusão é simplesmente a aplicação da noção (rahneriana) de sacramento à liturgia penitencial.

---

(75) Cf. HPTH IV 136-137; Wagnis 108; StZ 190 (1972) 370.

Essa mesma justificação da dignidade sacramental das liturgias penitenciais permite responder à questão da concorrência entre confissão individual e liturgia penitencial. A cada uma é atribuído um âmbito da culpabilidade humana. Embora conservando em pleno vigor a doutrina do Concílio de Trento sobre a necessidade de confessar individualmente os pecados mortais, deve-se, no entanto, reconhecer que resta todo um âmbito de culpabilidade, humana e socialmente não desprezível. Não se trata de pecados que nem sequer são tomados a sério pelo penitente ("deixei de rezar a oração da manhã duas vezes" etc.), mas de faltas a que é especialmente sensível a consciência geral e a opinião pública atual. Essas faltas no tocante à responsabilidade e importância da atuação de cada um na sociedade muitas vezes não é possível imputá-las subjetivamente e, no entanto, abrangem questões sérias que não deviam ficar excluídas da penitência sacramental. Em abarcá-las cristãmente vê Rahner a função própria das liturgias penitenciais, libertadas assim das pechas de piedosa inutilidade ou moda laxista. Seu sentido seria perene como expressão concreta daquela Igreja chamada sempre de novo à verdadeira "metánoia". A liturgia penitencial não se reduziria a um exercício em comum da vivência individual de purificação, mas traduziria intrinsecamente (e não apenas na forma externa) a dimensão eclesial e social da penitência (cf. StZ 190 1972 368; Wagnis 108).

4. O sacramento da ordem e a colegialidade do ministério eclesial

O sacramento da ordem institui ministros na Igreja. Já a partir daí é relativamente fácil afirmar sem grandes especulações a dimensão eclesial deste sacramento. Rahner precisa alguns aspectos, acentuando ainda mais do que o costumeiro a dimensão eclesial intrínseca à ordem.

a) O ministério como função na Igreja, transmitida sacramentalmente

O ministério, do qual o ordenando é feito partícipe, é uma função na Igreja. Por isso: "Devemos partir da Igreja como unidade e totalidade, e a partir de sua natureza compreender o próprio da função que o presbítero (acrescente-se: o bispo, o diácono) desempenha(m) na Igreja" (IX 378) (76).

(76) Rahner desenvolve mais extensamente esse aspecto em seu opúsculo *Vom Sinn des kirchlichen Amtes*, Friburgo/Br. 1966, p. 13-28.

A Igreja é o sacramento fundamental de Cristo, fruto e meio de salvação (cf. acima I 3), e "só porque como fruto da redenção é a comunidade dos remidos por Cristo no Espírito, essa comunidade pode também constituir-se hierarquicamente como sociedade e estabelecer-se assim como meio de salvação e proto-sacramento para o mundo..." (LThK/Vat. II, vol. I 210). E não só "pode constituir-se hierarquicamente" com funções de direção, senão que **tem de constituir-se assim para poder ser tangível e atuante junto a seus membros particulares como junto a todos os que a cercam** (cf. IX 379).

Esse ministério que necessariamente existe na Igreja, é um ministério uno como corresponde à natureza una e indivisível da Igreja dirigida pelo mesmo Espírito. "A Igreja como todo é o sujeito próprio e originário de todos os poderes que há nela, em cada um dos sujeitos (de poder); ela é, com tudo o que há de real em questão de Espírito e de fé, a realidade, o espaço único em que pode haver algo assim como os poderes de seus ministros" (QD 65, 28). Mas esse sujeito "Igreja" não é uma grandeza abstrata. Pelo contrário: "da administração concreta de seus poderes tem que encarregar sujeitos concretos, simplesmente porque assim o exige a natureza das coisas" (ibid.). O ministério uno é, pois, compartilhado por uma pluralidade de graus, segundo a natureza plural da Igreja quer enquanto povo, quer enquanto sacramento da autocomunicação de Deus ao homem para todos os tempos e todos os povos (77).

As diferentes funções de direção na Igreja obtiveram através dos séculos feições diversas, segundo as condições sociais e históricas de cada época. No próprio Novo Testamento a natureza dos ministérios e sua relação mútua é ainda bastante flutuante (cf. IX 368-370; X 448-449). Mesmo considerando o tríplice grau da ordem como dado de direito divino e, portanto, irreversível e obrigatório (78), pode-se afirmar a possibilidade de a Igreja desmembrar as funções ministeriais de outra forma, delimitando diversamente os encargos de cada um dos três graus da hierarquia (79). Rahner constata que **de fato** muitas funções que hoje ocupam a maior parte do tempo dos

---

(77) Cf. K. RAHNER, *Theologisches zur Aufgabe des Regionalbischofs*, em: H. FLECKENSTEIN e outros (editores), *Ortskirche - Weltkirche* (Festschrift für Julius Kard. Döpfner), Würzburg 1973, 478-487 (aqui: 479-480). Cf. também HPTH I 160; IX 407.

(78) Cf. o artigo *Über den Begriff des "Jus divinum" im katholischen Verständnis* (Sobre o conceito de "jus divinum" em sua compreensão católica) V 249-277.

(79) Cf. LThK II: 322; IX 396-400 e 403-405; X 430-435, 441 e 455-456; art. cit. (nota 77), p. 480.

ministros ordenados, podem ser exercidas por qualquer cristão. Quais as funções que só podem ser exercidas por força de ordenação? Bem poucas, se se tomam isoladamente: "função de presidência da liturgia eucarística, da administração do sacramento da penitência e da unção dos enfermos" (IX 380-381) (80). Conclui-se que na ordenação não se trata de transmitir "magicamente" certo feixe de "poderes", mas de algo mais. Do que então? Dito por ora vagamente: da visibilidade eclesial específica que manifeste no foro da Igreja que o novo ministro participa em algum grau determinado do ministério uno da Igreja (cf. IX 403-404).

Ao discutir-se sobre a restauração do diaconado permanente na Igreja Latina, a pergunta sobre o sentido da ordenação veio à tona. Objetavam os adversários que o diácono não teria funções que não pudessem ser exercidas por um leigo autorizado. Logo a ordenação de diáconos era supérflua. Mas aqui há um mal-entendido básico sobre a razão de ser do sacramento da ordem. A questão não é saber "se a ordenação... transmite a uma pessoa funções que do contrário não possui e, portanto, antes não exerceu, mas: se para um complexo... de funções e tarefas que... exerce em nome da Igreja, se confere uma expressividade e uma chancela sacramentais no âmbito social da Igreja, chancela que lhe promete a graça para o exercício dessa tarefa" (IX 381-382; cf. 413-414). O princípio decisivo para afirmar que tem sentido a transmissão sacramental de um ofício é, pois: "uma chancela e autorização sacramental de funções ministeriais e institucionais na Igreja como sociedade... corresponde à natureza da Igreja, também então, quando tais funções e tarefas são 'em si' possíveis mesmo sem o pressuposto de tal ordenação..." (IX 382). A visibilidade eclesial na criação de novos ministros - com tudo o que essa visibilidade exprime - justifica a sacramentalidade da ordem, desde que se considere que a ordenação faz participar do ministério uno constitutivo da Igreja santa, sacramento fundamental de Cristo.

Desta forma atinge-se numa primeira aproximação o sentido eclesial do sacramento da ordem. Mas Rahner vai mais longe (em sua obra *Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis*, de 1974), perguntando sobre quem há de julgar da validade de um ministro. Se o ministério é uma função na Igreja, transmitida sacramentalmente, e

---

(80) Aqui Rahner, para fins de argumentação, reduz propositadamente essas funções a um mínimo e não pergunta pelo contexto em que tal "poder" tem sentido. Ele sena o primeiro a protestar contra uma redução esquemática e ritual do "poder de ordem" (cf. IX 367). Em IX 370-371 (cf. também os artigos citados em IX 370, n. 3) Rahner põe essas funções em seu contexto global (cf. também IX 396).

frente à impossibilidade de uma constatação empírica da validade, Rahner conclui que a Igreja é quem confere validade à ordenação, ao reconhecer alguém como ministro: "Um padre ou bispo estão ordenados validamente, quando são reconhecidos como tais sem contradição por parte da sociedade eclesial" (QD 65, 40; cf. 52-53). "O que comumente se considera como condições e pressupostos de uma ordenação válida, é na realidade o preenchimento das regras 'normais', pelas quais o foro público da Igreja (constituído hierarquicamente) forma seu juízo de reconhecimento..." (QD 65, 41; cf. 55-58). Tais regras dependem da vontade da Igreja e, portanto, não são uma última instância, se a Igreja quiser reconhecer uma ordenação contra suas próprias regras. Em outras palavras: a aceitação de um estado na Igreja (no caso a cooptação no colégio de ministros) pela Igreja é o que decide, para além de toda insegurança jurídica, da validade do ato em que essa posição na Igreja foi conferida (cf. QD 65, 40-45). Rahner leva aqui seu princípio da eclesialidade dos sacramentos às últimas conseqüências, embora acentue tratar-se apenas de uma hipótese de trabalho.

Por que o sacramento da ordem está de tal forma marcado por sua dimensão eclesial? Para respondê-lo, basta aprofundar o que significa em termos de Igreja tanto o ministério que se recebe como o ato de recebê-lo. É o que se fará a seguir.

b) A dimensão eclesial da "res sacramenti"

O sacramento da ordem confere uma função na Igreja. Esta é, em linguagem escolástica, a "res sacramenti", a graça que o sacramento dá. Por si só, como função constitutiva na Igreja-sacramento, receber o ministério é uma graça e tem repercussão eclesial. Mas convém aprofundar essa perspectiva.

"Quem recebe a ordem, recebe seu ministério como sua graça, pois recebe a graça que lhe possibilita administrar seu ministério como um ministério que o santifica, e a graça de realizar aquela santidade que é essencial à administração genuína de seu ministério" (QD 10, 94). Deve-se, pois, compreender a "res" em duas perspectivas que constituem uma unidade: o ministério enquanto função e o ministério enquanto exigência de santidade (cf. LThK/ Vat. II, vol. I 219). Em ambas as perspectivas a dimensão eclesiológica é essencial: enquanto função, o ministério é serviço à Igreja; enquanto exigência de santidade pessoal, o ministério é dedicação à Igreja (cf. IX 411-412).

A função recebida, pelo menos no presbiterado, é eclesial não apenas abstratamente. Rahner define o presbítero a partir da prega-

ção da Palavra e refere-o - ao menos potencialmente - a uma comunidade (cf. IX 370). "A proclamação da Palavra de Deus como fundamento de seu sacerdócio dá-lhe de antemão um caráter missionário, ordena-o de antemão a uma comunidade, tanto faz que ele já a possa de algum modo supor ou que a tenha de criar, e tanto faz também como essa comunidade mesmo do ponto de vista sociológico esteja mais exatamente constituída" (IX 371). O mesmo se poderia dizer do episcopado, enquanto este concede "participação no poder total da Igreja... com um verdadeiro encargo" (VI 389) que o ordenará sempre a uma determinada comunidade. Mas também o diácono entraria nessa perspectiva, já que é cooperador deste ou daquele bispo (cf. HPTH I 191-192). Em termos gerais: "O ministério na Igreja tem a função de construir Igreja, formar comunidade" (IX 407).

"A santidade do padre é a apropriação existencial de seu ministério, possibilitada pela graça, apropriação que é, por sua vez, um momento necessário em seu ministério..." (QD 10, 95; cf. IX 386) (81). Ora, se o ministério que deve assumir existencialmente, refere-o a uma comunidade, também sua apropriação existencial. Ser ministro da Igreja é viver para os outros, em bem dos outros. "O característico de nossa vida (como presbíteros) é o estar dirigido a nossos irmãos..." (Exerz. 217; cf. HPTH I 156).

Esse é o conteúdo da vocação ministerial na Igreja. Ela é "certamente uma vocação, mas também uma profissão, se entendemos por profissão, mais que a institucionalização social e profana, a tarefa de uma pessoa em bem de outros, tarefa abrangente, duradoura, que requer em medida muito ampla a vida toda da pessoa" (IX 386-387). E tal vocação e profissão é necessariamente um sacramento, pois "tem, dentro da vida pública da Igreja como tal, um significado particular específico" (III 303, n. 1).

A graça ministerial é a graça de pôr-se a serviço dos outros, da Igreja, a partir dos dois aspectos inerentes ao ministério recebido na ordenação (82): o ministro cristão é sacerdote e profeta (83). "O

(81) A palavra alemã "Priester" é sempre traduzida por "padre" e não por "sacerdote". Essa tradução não quer expressar "uma má consciência teológica" que Rahner considera questionável (cf. StZ 185 1970 176, n. 9), mas levar em consideração a problemática lançada pela exegese bíblica no tocante ao conceito sacerdotal do ministério eclesial (cf. IX 396).

(82) No que se segue, Rahner não pensa nos diáconos.

(83) Aqui não é o lugar de discutir sobre a propriedade de qualificar como profético o ministério da Igreja. Em IX 384 Rahner ainda dá a entender que uma concepção do ministério eclesial que não incluisse nele a função profética seria incompleta, pois estagnaria a Igreja no "establishment". Mas - na lógica dos próprios artigos de Rahner sobre o elemento carismático na Igreja e de sua concepção de uma Igreja que não se reduz a hierarquia - será necessário que todas as manifestações da vida da Igreja sejam ministeriais? Sem dúvida não.

sacerdócio ministerial da Igreja é cútico-profético numa unidade e homogeneidade essencial desses dois elementos, sendo que o profético nasce do cútico e só mesmo o elemento profético realiza plenamente o cútico" (III 301; cf. 289-301). Ser sacerdote e profeta significa realizar sempre em sua vida a missão mesma da Igreja no mundo, isto é, a missão mesma de Cristo: ser meio de salvação. Esse é o ministério e a graça recebidos na ordenação: participar "de modo especial, sacramental-cútico, no sacerdócio que compete à Igreja como unidade e totalidade" (LThK VIII 745).

Rahner não se contenta em afirmar a unidade de ministério e apropriação pessoal do mesmo como um dado positivo da tradição e da espiritualidade. Ele mostra além disso sua necessidade transcendental, ao tentar uma dedução transcendental da sacramentalidade da ordem.

A transmissão de um ministério eclesial é um ato fundamental da Igreja, ato que tem de ser portador de graça, já que não é indiferente à Igreja se seus membros são pecadores ou não. Ela é a Igreja santa e como tal essa santidade deve existir em algum de seus membros (aqui e agora não identificáveis). Também não é indiferente que os ministérios da Igreja sejam exercidos por pecadores ou por santos. A partir de sua qualidade de Igreja santa, não todos os ministros podem ser pecadores, porque, se todos fossem, deixariam de existir os sacramentos (pois a separação entre a realidade existencial e o ministério não poderia persistir a longo prazo). Para conferir os sacramentos (que supõem a pregação da Palavra e esta o viver segundo ela para que a santidade da Igreja seja motivo de fé), é necessário unidade de ministério e existência, o que só é possível pela graça. Portanto, a transmissão de um ministério que inclui a administração de sacramentos, implica o oferecimento da graça necessária, sem a qual não seria possível exercê-lo. Por isso, o "dom do ministério é necessariamente também oferecimento da graça para o desempenho desse ministério" (QD 10, 94) (84).

Ministério e santidade do ministério constituem como unidade a "res sacramenti" da ordem. "A natureza de todo carisma ministerial, de toda 'graça ministerial' consiste em que ela 'santifica' quem a possui justamente enquanto este se esquece de si no serviço ao próximo, de forma que a capacitação ministerial na Igreja - se sua natureza sócio-pneumática é compreendida corretamente em sua unidade - não é propriamente complementada acessoriamente por uma graça ministerial, senão que a capacitação para o ministério já é a própria graça ministerial" (IX 412).

(84) Para todo o desenvolvimento: QD 10, 85-95; cf. também III 303, n. 1; IV 342-343.

c) Caráter sacramental e colegialidade dos ministérios

A eclesialidade é intrínseca a um sacramento não por localizar-se no nível da "res sacramenti", mas por ser uma dimensão essencial do sacramento que faz da ação de conferir determinada graça um sacramento. Esse é o nível da realidade sacramental denominado tradicionalmente "res et sacramentum". Essa mesma teologia tradicional localizava a "res et sacramentum" dos sacramentos "caracterizantes" no próprio "caráter" por eles conferido.

O "caráter sacramental" é para Rahner um permanecer ordenado à Igreja graças a um fato social-histórico (o momento da administração do sacramento) (cf. acima II A 2). No sexto sacramento essa disponibilidade frente à Igreja existe como demarcação de um determinado estado e função nela (cf. HPTH I 324, n. 1; II 179-180). Assim, a partir da doutrina tradicional, Rahner não encontra dificuldade em mostrar a eclesialidade de "res et sacramentum" no caso da ordem.

Entretanto, não basta dizer que pelo sacramento da ordem é conferida uma determinada posição na Igreja. É preciso determinar mais essa posição e conectá-la com o ministério uno da Igreja (cf. acima II B 4a). De fato, o ministério uno da Igreja é exercido por muitas pessoas e os diversos ministros têm quanto ao conteúdo de suas funções uma participação mais ou menos intensa no ministério segundo os três graus da hierarquia (cf. IX 368-370). "Daí resulta que cada poder parcial remete, sempre de novo, por sua própria natureza, ao todo do poder uno da Igreja e só pode ser retamente administrado numa relação viva com o todo do ministério..." (HPTH I 160). Isso significa que todo ministério na Igreja tem caráter colegial e todo ministro deve ser concebido como alguém que pertence a um colégio de ministros da mesma ordem. Essa colegialidade é essencial e intrínseca a todos os graus do ministério (respectivamente, do sacramento da ordem).

Considerada a partir da Igreja como unidade e totalidade e a partir de seu ministério uno (cf. IX 378-379; LThK/Vat. II, vol. I 210), o ministério não precede nem pode preceder a Igreja. Pelo contrário, a Igreja tem-lhe uma primazia "ontológica", se não necessariamente temporal (85). O ministério uno está a serviço da Igreja e, enquanto a serviço da Igreja, participa de sua promessa de indefectibilidade. Mas isso vale do ministério como tal, do colégio de ministros. Outro é o caso com referência ao ministro particular. Este, enquanto particular,

(85) Cf. ob. cit. (nota 76), p. 29-30. É em última análise o que Rahner desenvolve amplamente em QD 65, 23-29 e 38.

não é "necessário" à Igreja, mas só enquanto participa do colégio. Assim também o colégio precede "ontologicamente" o ministro. Se o ministério uno e, portanto, colegial, recebe seu sentido e se constitui por sua função na Igreja, assim também o ministro se constitui por sua incorporação no colégio de ministros.

A partir dessas considerações, pode-se compreender o sentido de "res et sacramentum" na ordem: é o ser cooptado num colégio de ministros (no colégio dos bispos ou no presbitério em um de seus graus). Por essa incorporação o cristão recebe sua posição na Igreja (ministério, "Amt") e a graça de desempenhar-se convenientemente de sua função.

Não se encontra em Rahner explicitamente a referência a "res et sacramentum" da ordem, como fica aqui exposto. Entretanto, a relação estabelecida está totalmente na linha da concepção rahneriana, é sua explicitação concreta. De fato, a posição nova na Igreja (e dar essa posição é "res et sacramentum" da ordem, o caráter) é a pertença ao colégio de ministros, respectivamente sua cooptação nele.

A prioridade do colégio sobre o ministro particular é afirmada explicitamente por Rahner. Com relação ao segundo grau da hierarquia (o presbítero), escreve Rahner: "**o presbitério precede lógica e onticamente o padre individual...** O primário e fundamental é o presbitério enquanto tal, de forma que também aqui o padre individual tem uma relação ao bispo no colégio e com isso também uma relação que se refere à função total daquele bispo, de cujo senado ele é membro, isto é, padre do presbitério" (HPTH I 181) (86). Rahner prova seu ponto de vista a partir do caráter de "ius divinum" que compete ao "segundo grau" do ministério (87). Se se considera o presbítero isoladamente, seria possível imaginar o caso em que se abolisse por vias de fato esse grau. Bastaria, por exemplo, ordenar em bispo todos os padres. "Se, pois, o 'segundo grau' do ministério sacerdotal deve ser realmente *iuris divini*, ele só pode ser pensado como colégio para o bispo. Os padres, portanto, propriamente e em primeira linha, não substituem o bispo, lá onde ele não está, mas auxiliam-no como

(86) Grifo do autor do artigo.

(87) Ao falar em "segundo grau" do ministério não se deve mais pensar em termos de "episcopado, grau supremo do ministério". Não se entenda "segundo grau" numa escala ascendente, da qual o diaconato seria o primeiro e o episcopado o terceiro, mas numa escala descendente, na qual o episcopado é o primeiro grau, do qual o segundo participa. Não se pode considerar o bispo a partir do presbítero, mas como realização plena do ministério da Igreja, do qual participam presbíteros e diáconos, cada um a seu modo. A ordenação episcopal é assim o grau mais abrangente da ordem e não um acréscimo à ordenação presbiteral (cf. LThK: Vat. II, vol. I 218).

presbitério em torno do bispo, lá onde ele está" (VI 400, n. 1). Rahner apela também à tradição "apostólica", pois na Igreja primitiva se encontra o "bispo" sempre cercado de um presbitério (cf. HPTH I 180; VI 401).

A partir dessa concepção, entende-se que Rahner forneça uma espécie de definição da ordenação nos seguintes termos: "A ordenação sacramental é um ato, no qual fundamentalmente... se comunica a quem é incorporado sacramentalmente ao presbitério, poder de ordem e de direção como participação no poder do bispo..." (HPTH I 167) (88). E também: "o padre entra pela ordenação sacerdotal num colégio, no presbitério, que em última análise iure divino se deve conceber como um colégio para o bispo" (VI 400). Como também o bispo, por sua vez, é bispo "justamente por pertencer ao grêmio diretivo supremo" da Igreja (89), ou pelo menos é nessa pertença que o ser bispo tem sua mais clara expressão (90).

Finalmente, a partir dessa união entre bispo e presbitério, Rahner faz compreender por que é tão difícil estabelecer a diferença teológica entre bispo e presbítero. Até hoje a teologia não chegou a poder determinar com toda clareza desejável os limites entre os poderes sacramentais do bispo e os do presbítero. Com toda segurança o único que se pode afirmar é que um presbítero não pode sagrar um bispo. Pode ter jurisdição de bispo, pode confirmar e talvez em certas circunstâncias possa até ordenar outro presbítero. Um presbítero teria, portanto, mesmo sem bispos, tudo para as funções necessárias à salvação dos cristãos. "Bispo e padre constituem uma íntima unidade, porque o padre não é uma 'repetição', em tamanho menor, do bispo, mas membro de seu presbitério, sem o qual ele (o bispo) em última análise não pode ser pensado..." (VI 403-404) (91).

A relação episcopado-primado, colégio episcopal - Papa é o modelo da concepção colegial do ministério na Igreja (cf. QD 11, 13-36, 60-125), onde o elemento monárquico e o colegial constituem

(88) Grifo do autor deste artigo. Aqui se vê claramente a "res" ("potestas ordinis et iurisdictionis" que para Rahner constituem uma única "potestas" diferenciada em dois momentos: cf. L.ThK/Vat. II, vol. 1212; ob. cit. nota 76, p. 25-27) como consequência e efeito da incorporação no colégio.

(89) Art. cit. (nota 77) 481.

(90) Cf. *ibid.*

(91) Quando mais tarde sua convidação sobre a grande liberdade da Igreja na concretização de seus ministérios tiver alcançado maior grau de certeza, Rahner idealizará a figura do bispo do futuro. Entre todas as variações possíveis, um ponto o conduzirá em sua tentativa: o princípio colegial deve manter-se inalterado (cf. X 430-447).

uma unidade de dois polos que se condicionam mútua e indissolúvelmente, sem, contudo, nivelar as diferenças (cf. VI 400; LThK/Vat. II, vol. I 224-225). Para aclarar a relação episcopado - primado, Rahner parte do problema de como entender que os bispos sejam considerados "sucessores dos apóstolos" e, não obstante, não tenham pessoalmente o poder sobre toda a Igreja que competiria a cada apóstolo. A explicação da aporia está em que não cada bispo em particular é sucessor de determinado apóstolo em particular, mas o colégio episcopal sucede ao colégio apostólico. Não cada bispo como pessoa particular, mas o colégio episcopal como tal (sob/com o Papa como sucessor pessoal de Pedro, cabeça do colégio apostólico) tem o poder ministerial **todo** da Igreja (cf. QD 11, 78-101; VI 380-382). O que equivale a dizer: o bispo (individual) tem todo o poder ministerial da Igreja, **enquanto** é membro do colégio episcopal (cf. HPTTh I 165-166). "Sempre que alguém realmente e por boas razões é chamado a ser membro deste colégio, ele é também realmente bispo, o que não exclui, mas pelo contrário supõe que ele só possa ser chamado plenamente a ser membro do colégio por uma convocação sacramental, já que tal chamado como ato fundamental da Igreja é pela própria natureza da Igreja um opus operatum e não pode ser outra coisa" (HPTTh I 166). Em outras palavras, mais claramente: alguém se torna bispo ao ser cooptado no colégio episcopal pelo sacramento da ordem. Ou seja: a incorporação ao colégio é o primeiro efeito, o efeito visível do sacramento ("res et sacramentum").

Tal é realmente a opinião habitualmente exposta por Rahner, tanto em sua obra "Episkopat und Primat" (Episcopado e primado) (de 1961), como em artigos ulteriores e no comentário à Constituição Dogmática "Lumen Gentium". Assim em "Zur Theologie des Konzils" (Para uma teologia do concílio) (V 278-302) (escrito em 1962), um dos pontos de partida de suas considerações é "a forma (Gestalt) colegial do ministério" (V 280). Lá ele escreve: "O colégio episcopal e seu poder frente à Igreja inteira precede como unidade colegial, mas verdadeira, o bispo particular e seus direitos. Este é bispo, enquanto membro da unidade colegial, e como tal tem parte em suas funções na e frente à Igreja universal" (V 280-281) (92).

Comentando a Constituição "Lumen Gentium", artigo 22, Rahner encontra a expressão mais clara da dimensão eclesial-colegial do episcopado como sacramento, aplicando a este o que em HPTTh I 181 dissera do presbítero: "essa unidade abarcante (= colégio episcopal), enquanto é uma unidade jurídico-moral, fundamentada sacramentalmente (art. 21) e, portanto, sustida pelo

(92) Grifo do autor deste artigo. Cf. também V 280-284.

Espírito de Deus, precede positivamente ao bispo particular como tal... Em consequência, o poder (o tríptico *múnus*) do bispo particular isoladamente deve ser concebido como aquele poder que lhe compete, enquanto é membro do colégio e co-responsável no poder do colégio como tal, no qual foi incorporado pela ordenação legítima..." (LThK/Vat. II, vol. I 225). Embora expressa no comentário à LG essa posição não é mera explicação do Concílio, mas tese rahneriana (cf. *ibid* 231).

Apenas em "Über den Episkopat" (Sobre o episcopado) (VI 369-422), escrito em 1963, Rahner mostra indecisão (ou antes cautela) em sua posição, afirmando que a recepção no colégio e a transmissão do ministério estão numa "relação pelo menos recíproca entre ambos os momentos" (VI 379). Ou ainda: que se pode considerar "pelo menos também assim" (VI 380) as relações entre incorporação no colégio e ministério episcopal. Mas mesmo neste artigo se nota claramente que Rahner se inclina por afirmar sem restrições a prioridade da cooptação sobre a transmissão. Assim quando, por exemplo, nega a possibilidade de ordenações "absolutas" (VI 389-390) (93) ou quando aplica o esquema às relações padre-presbitério (VI 400-404). Explica-se facilmente a cautela de Rahner a partir do enfoque prático de suas considerações. As conclusões teológico-pastorais e as propostas de caráter jurídico feitas neste artigo ficariam debilitadas, se insistisse em questão discutível de natureza dogmática. O "pelo menos também" já era suficiente para provar sua tese, sem insistir num ponto dogmático com caráter de "quaestio disputata". Por isso Rahner deixa aqui em aberto a posição que já anteriormente defendera sem vacilar.

Em compensação, em suas reflexões mais recentes sobre o tema episcopado, Rahner vai imensamente mais longe do que usaria em outros tempos. A convicção sobre a colegialidade do ministério eclesial (ministério este que subsiste em plenitude no bispo) leva-o a perguntar sobre a possibilidade de um sujeito coletivo do ministério (94). Sua resposta é francamente positiva quanto à possibilidade dogmática: "uma cúpula diretiva propriamente colegial numa Igreja local (diocese) não contradiz simplesmente e com segurança o dogma católico" (X 437), embora com isso não se queira afirmar "que

(93) Rahner entende aqui por ordenação "absoluta" não o que o direito canônico define assim, mas uma ordenação que não desse poder de pastor.

(94) Cf. X 430-447, 457, 464-466; art. cit. (nota 77) 480 + n. 4; QD 65, 30-31.

tal mudança também fosse desejável" (95). Assim haveria dois modelos pensáveis de presbitério: "O presbitério como senado consultivo e organismo auxiliar de um bispo monárquico, e um presbitério colegial como sujeito do ministério numa diocese com um 'chefe' episcopal com direitos próprios..." (X 465-466; cf. QD 65, 32). A segunda possibilidade "não pode ser negada em princípio e de antemão, já que o episcopado todo é o sujeito coletivo da jurisdição e magistério supremo na Igreja, e na eucaristia, penitência, unção dos enfermos e ordenação se podem reconhecer historicamente sujeitos coletivos do poder sacramental" (96). Na hipótese do sujeito coletivo do ministério, fica bem claramente ressaltado que o sacramento da ordem é agregação ao colégio, já que o próprio colégio como tal possui o ministério. Que a hipótese não é pura construção teórica, mostra-o colégio universal dos bispos, quando age colegialmente (cf. QD 11, 86-93; VIII 374-394).

d) Diaconado e colegialidade

No tocante ao diaconado, a situação é mais problemática. Sobre as relações entre diaconado e presbiterado (episcopado), Rahner escreve com mais indecisão. O problema radica na própria tradição que não é unitária. Algumas vezes parece que diaconado e presbiterado são "dois desmembramentos paralelos do ministério episcopal uno (embora não simplesmente da mesma ordem nem de igual dignidade)" (V 341). Outras vezes - e mais freqüentemente - o diácono aparece como ajuda do presbítero. Rahner soluciona a aporia da tradição, recorrendo ao poder da Igreja de desmembrar de diferentes modos seu ministério total, segundo as necessidades pastorais concretas de cada época. Diaconado e presbiterado podem ser dois ministérios simultaneamente existentes lado a lado, um sem os poderes do outro, ou podem ser dois graus, um mais alto, outro mais baixo, o primeiro incluindo pelo menos "eminenter" o segundo (cf. V 341-343). Assim Rahner em 1962.

No HPTH, publicado em 1964, Rahner toma posição claramente frente à alternativa deixada aberta pelo artigo de 1962. Os diáconos são pessoas que recebem tarefas ministeriais duradouras com o poder correspondente. Essas tarefas, por uma parte, não são "sacer-

(95) Art. cit. (nota 77) 480, n. 4; cf. X 457; QD 65, 31. Dentro dessa hipótese o próprio papado poderia ser exercido por um colégio com todos os poderes que o Vaticano I reconhece ao Papa individual, já que o Papa é monarca, porque a Igreja de Roma tinha a estrutura monárquica que fica "abalada" pela hipótese de Rahner: cf. QD 65, 29-32.

(96) Art. cit. (nota 77) 480, n. 4.

dotais", mas, por outra, são tarefas da hierarquia, **ou mais exatamente do bispo** (cf. HPTH I 191). A importância do diaconado na Patrística como grandeza lado a lado com o presbitério não é nenhuma anomalia. "Um ministério diaconal **sob o bispo** e, em certo ponto de vista, **ao lado do presbitério**, embora especificamente diaconal, isto é, de serviço, pertence aos elementos estruturais ideais da Igreja e é como tal exercido por pessoas que não são nem bispos nem padres" (HPTH I 192; cf. 181).

Em 1965, expondo "Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Diakonat" (A doutrina do Segundo Concílio do Vaticano sobre o diaconado) (VIII 541-552), Rahner insiste na ligação do diácono ao bispo, observando que não se deve dizer que o diaconado é um grau "inferior" com relação ao presbitério. Da mesma forma que o Concílio não chama o episcopado grau "superior", mas o considera "como plenitude do ministério hierárquico total e único que há na Igreja por instituição divina" (VIII 550). Daí se segue que, embora se possa, não há necessidade de chamar o diaconado de grau "inferior". Pois: "Estou convencido de que o bispo tem o dever expresso de fazer presente no mundo o amor de Cristo para com todos os que sofrem fadigas, que são pobres e fracos, que suportam perseguição etc. Nesta tarefa episcopal de tanto vulto, o diácono não tem parte menor do que qualquer padre" (VIII 550).

O que não fica claro é justamente o que aqui mais interessaria saber: formam os diáconos um colégio ou participam do presbitério como colaboradores do bispo? Rahner não dá resposta. Fala do presbitério como senado do bispo dentro da unidade dialética entre princípio monárquico e princípio colegial no ministério da Igreja. Depois passa a discorrer sobre o "princípio funcional": o bispo tem necessidade de colaboradores para exercer realmente sua função. Aqui Rahner estabelece a distinção entre os colaboradores: presbíteros e diáconos. Para unir o princípio colegial com o funcional, Rahner diz: "Entende-se por si que o bispo confie a membros de seu senado a realização de determinadas funções particulares; entende-se igualmente que o colégio de tais colaboradores forme realmente um colégio, que, como tal, pela natureza das coisas, constitua o grêmio nato de aconselhamento do bispo..." (HPTH I 182). Aqui surge a pergunta: os diáconos que participam de uma função tão importante do bispo (cf. VIII 550), não pertencem a esse colégio? Mas, se o colégio é, por definição, o presbitério e participar do presbitério é ser presbítero? Não obstante, parece que Rahner supõe os diáconos membros do presbitério, pois pouco abaixo afirma ter feito uma **dedução funcional e colegial do presbitério e do diaconado**. Ora, até então só falara do presbitério.

O aspecto colegial do diaconado é assim um tanto nebuloso e por isso não se pode afirmar que, para este grau da ordem, "res et sacramentum" seja segundo Rahner a cooptação num colégio, a não ser que se conceba a questão um pouco mais livremente e se diga: pelo sacramento do diaconado há uma incorporação ao colégio dos ministros na qualidade de ministro do pão da vida (distribuir a eucaristia e a Palavra de Deus) e para outros serviços (cf. HPTH I 183). Ou então, talvez mais no sentido rahneriano: por este sacramento se realiza uma incorporação no presbitério para o serviço da caridade (e não para a presidência da eucaristia) (97). Se o presbítero participa da função do bispo na eucaristia, não o faz só "enquanto ele mesmo, como membro do presbitério, na celebração eucarística do bispo representa também a multiplicidade do povo de Deus" (HPTH I 184), senão também enquanto ele mesmo pode presidir a eucaristia; o diácono, por sua parte, dispõe "de um mínimo de poderes espirituais" para expressar "por sua coadjuvação na eucaristia dominical... que a diaconia como fraternidade realizada tem seu ponto de partida e seu ponto culminante sacramental no sacramento da unidade" (IX 410).

e) A dimensão eclesial no tempo: sucessão apostólica

Até aqui só foi ressaltado um aspecto do sentido comunitário e eclesial da ordem. Sua eclesialidade tem, no entanto, duas perspectivas complementares: uma na simultaneidade do tempo, outra na sucessão da história. A função do ministro individual na Igreja de cada época, em sua unidade com o correspondente colégio de ministros, é a dimensão da "colegialidade simultânea" (98), estudada até aqui. Mas o ministro da Igreja está também dentro de uma continuidade histórica. Pela imposição das mãos é agregado ao colégio de seus iguais e se torna um elo na cadeia da sucessão apostólica. Como membro dessa cadeia exerce seu serviço específico na Igreja. Por sua presença garante a validade salvífica do sacrifício; por sua pregação, a continuidade com a "tradição" da Igreja primitiva (cf. QD 31, 71-73) (99).

(97) Em artigo de 1968, Rahner postula a criação de uma nova imagem do diácono com funções de acordo com a necessidade hodierna da Igreja, embora mantendo o que ele chama de três características invariáveis do ofício: que o bispo confira as obrigações ao ordenando, que essa transmissão do ofício seja uma ação sacramental, e que o diácono não tenha poder de presidir a celebração eucarística (cf. IX 401). A proposta de Rahner é um diaconado encarregado das múltiplas tarefas do trabalho social da Igreja na sociedade atual (cf. IX 407-410).

(98) A terminologia é desconhecida de Rahner.

(99) Na 1ª edição Rahner não desenvolve este tema. Isso significa que o texto é da autoria de A. Häussling (cf. o prefácio do readaptador, QD 31, 7). Não obstante corresponde à idéia de Rahner exposta a seguir no texto, a partir de outras fontes.

A Igreja como grandeza escatológica, como expressão reflexa, categorial e visível da vitória irreversível de Deus no mundo é sempre esta Igreja, a mesma Igreja no decorrer dos tempos, o sinal da graça, o sacramento fundamental que estava no começo em Cristo e permanece em identidade histórica como sinal dado "de uma vez para sempre". "A profissão de fé em Cristo, a palavra do perdão, a corporalidade do culto, a constituição da Igreja não se originam sempre de novo do fundamento criador, transcendente à história (vontade gratuita de Deus); antes, elas manifestam sua legitimidade e sua sacramentalidade exibitiva como dado atual, por se originarem, numa seqüência sem lacunas, daquele lugar histórico, em que a sacramentalidade existiu por vez primeira ('de uma vez por todas'), Jesus Cristo" (HPTH I 139). A tangibilidade histórica da Igreja existe também na continuidade temporal, porque existindo no tempo não se pode separar o fenômeno, de sua continuidade (cf. QD 10, 87; HPTH I 137-140). Assim, portanto, o sacramento da ordem é também eclesial na perspectiva da sucessão histórica. O sacramento da ordem consiste essencialmente na cooptação ao ministério eclesiástico em sua dimensão de continuidade com o passado e de elo para o futuro, naquela seqüência que ao mesmo tempo garante e é garantida pelo caráter escatológico do evento Igreja como continuação e sacramento de Cristo (100).

5. O amor conjugal na Igreja: sacramento do matrimônio

A sacramentalidade do matrimônio está intimamente unida a sua função de símbolo-realidade do amor de Cristo à Igreja. Toda teologia deste sacramento deve tomar posição frente ao texto fundamental da Epístola aos Efésios, cap. 5. A questão é, pois, saber que relação existe entre o amor conjugal de dois batizados e a Igreja. Ou seja: a tarefa é perguntar em que consiste mais exatamente aquela "função necessária na Igreja e para a Igreja" (V 333) que caracteriza o matrimônio cristão. E essa tarefa obriga a uma reflexão mais profunda sobre o significado do matrimônio como sacramento. (cf. VIII 519-520). Rahner desenvolve sua reflexão, fazendo uma espécie de dedução transcendental da sacramentalidade do matrimônio (101). Em "Kirche

(100) Essa concepção não precisa ser considerada em contradição com a perspectiva mais ecumênica, aberta em QD 65, porque no momento em que a Igreja reconhece um ministro como ministro, reconhece-o na continuidade com os ministros que o precederam historicamente.

(101) A expressão "uma espécie de dedução transcendental" pretende levar em consideração as reservas expressamente feitas por Rahner: "tais deduções consideram a natureza concreta da Igreja, são tentativas de refletir sobre intuições da consciência de fé da Igreja, consciência alcançada numa longa história, guiada pelo Espírito. Não são provas matemáticas absolutamente próprias e autônomas" (QD 10, 73; cf. 62-63).*

und Sakramente" (QD 10, 95-99), Rahner apresenta um primeiro esboço que desenvolverá e aperfeiçoará no artigo "Die Ehe als Sakrament" (O matrimônio como sacramento) (VIII 519-540).

Rahner parte da realidade matrimônio no plano pré-sacramental e observa que, como todo amor ao próximo, o matrimônio, já por sua natureza, é símbolo-realidade do amor a Deus (cf. VIII 523-524; QD 10, 96) e da unidade própria à comunidade dos homens: "Amor conjugal é, ... em sua forma corporal, origem de e arranque para uma comunidade maior e deve, portanto, desde o início tê-la em vista" (VIII 527) (102). Mas, como na ordem salvífica atual tudo já está sempre elevado ao plano sobrenatural, embora anonimamente (cf. VIII 524-526), o matrimônio é sinal daquele amor que floresce diante de Deus, amor que é evento da graça, amor aberto a todos (cf. VIII 529).

O que se disse do matrimônio, diga-se também da Igreja. "Em Cristo, o proto-sacramento, a Igreja é o sacramento fundamental" (VIII 530). O amor que une a todos os homens, já se realiza na graça de Deus e é assim anonimamente símbolo-realidade do amor de Deus aos homens e dos homens a Deus. A anonimidade, no entanto, tende a autoconhecer-se e essa revelação do amor de Deus à humanidade e da resposta da humanidade a Deus aparece historicamente na Igreja, sacramento fundamental desse amor. Entretanto, comparando matrimônio e Igreja, é preciso ter presentes dois elementos. Primeiro: como no matrimônio, distingue-se na Igreja símbolo e simbolizado, pois a Igreja é símbolo (como organização social) da humanidade santificada e unificada pela graça (o que ultrapassa os limites da organização social). Segundo: entre matrimônio e Igreja há uma diferença. O matrimônio particular pode tornar-se uma mentira em sua função de símbolo; a Igreja como totalidade não pode jamais tornar-se símbolo vazio (cf. VIII 530-531).

O amor que tem de caracterizar a Igreja, não é uma idéia abstrata, senão que deve realizar-se na concretidade da vida de seus membros. Desse modo: "O amor dos cônjuges contribui à própria unidade da Igreja, porque é uma realização do amor unificante da Igreja; tanto forma a Igreja como é sustentado pela Igreja" (VIII 531-532). O matrimônio entre duas pessoas batizadas é sacramento, porque os cônjuges, fazendo como batizados uma aliança permanen-

(102) Em QD 10, 97, Rahner liga ainda este aspecto com a unidade "monogenística" da humanidade. Sem entrar no problema, fique o fato apenas mencionado. Sobre o monogenismo, além do artigo antigo *Theologisches zum Monogenismus* (Reflexões teológicas sobre o monogenismo) (I 253-322), ver a mudança de posição processada por *Erbsünde und Evolution* (Pecado original e evolução), em: *Concilium* 3 (1967) 459-465 (pela edição alemã).

te de amor, manifestam em suas vidas o que é próprio à Igreja, "tornam compreensível o sinal do amor (a Igreja), no qual aparece o amor que une Deus e os homens" (VIII 533). Destarte o "sim" que é símbolo-realidade de seu amor (cf. IV 298, n. 13), é um momento da auto-realização da Igreja como Igreja.

Para unir o aspecto "natural" do matrimônio com seu aspecto sacramental, deve-se considerar a relação entre natureza e graça, criação e aliança: a primeira é pressuposto da segunda, a primeira existe para que haja a segunda. Assim se deve dizer: entre a unidade matrimonial e a unidade Cristo-Igreja não há pura semelhança exterior, e sim uma relação de condição e condicionado. A primeira existe, **porque** existe a segunda. Ambas brotam da mesma vontade gratuita do Deus que se quer autocomunicar. Na vontade pela qual Deus quis Cristo (Verbo encarnado) e a Igreja, quis todo o restante. Nesse sentido a vontade gratuita **una** tem duas metas (Cristo/Igreja - Criação), relacionadas entre si como "causa" e "efeito". Destarte, "um efeito dessa vontade gratuita (a unidade conjugal) é também efeito do outro efeito (unidade Cristo-Igreja)" (VIII 539; cf. QD 10, 97). Assim, portanto, o matrimônio é "um momento essencial na vida da própria Igreja que se torna ela mesma manifesta de modo essencial no matrimônio de membros seus. A Igreja mesma é representada de forma decisiva pelo matrimônio e justamente nele aparece a Igreja em sua identidade historicamente palpável, nele é testemunhada. O matrimônio tem, portanto, de participar do caráter absoluto de sinal, próprio à Igreja; tem de ser, portanto, sacramento" (IV 342). Em sua característica de símbolo da aliança de Deus com os homens (cf. KthWb 84), é o matrimônio "a Igreja local mais íntima e mais estreita" (VII 347), fruto e meio de salvação.

Como concretização do amor ao próximo em dimensões sociais e duradouras, o matrimônio cristão é, pois, símbolo-realidade do amor entre Cristo e a Igreja. Este é também uma forma de amor ao próximo, forma eminente, onde se mostra como em nenhuma outra a transcendência para Deus inerente a todo amor ao próximo. De fato, no amor da Igreja a Cristo, o próximo é o mesmo Verbo encarnado, e no amor de Cristo à Igreja o próximo é amado na manifestação "econômica" daquele movimento intratrinitário, em que o Filho ama o Pai e neste amor espiram o Espírito Santo. Dessa forma, o matrimônio cristão figura a união entre Cristo e a Igreja. E o faz tanto em seu "fieri" (o ato contratual: sinal sacramental) como em seu "factum esse" (a vida matrimonial). O matrimônio "in facto esse" é "res et sacramentum" (cf. De Paenit. II 685-688). Nesse sentido o matrimônio

é um "estado (Stand) do crescimento da Igreja" (LThK IX 242). Nele a Igreja cresce em seu ser de sacramento primordial do amor entre Deus e os homens. A realização do amor ao próximo na vida matrimonial de dois cristãos é ao mesmo tempo efeito de seu "sim" ("sacramentum") e causa da graça sacramental ("res"). A vida matrimonial ("matrimonium in facto esse") é, pois, o efeito logicamente primeiro do sacramento, efeito do qual derivam todos os outros. Ora, essa vida cotidiana em amor e dedicação mútuos reproduz, simboliza e concretiza na visibilidade histórico-social o amor da Igreja a Cristo e, por isso, de Cristo à Igreja. Diz-se "por isso", pois o amor da Igreja a Cristo já é fruto do amor de Cristo a ela e existe, porque Cristo a ama primeiro. Deste modo, onde se manifesta o amor da Igreja a Cristo em sua realidade, mostra-se também o amor de Cristo à Igreja. Para concretizar em sua vida o amor Cristo-Igreja é necessária a graça, e o amor conjugal é a própria graça. Se se permite o pleonasma: o matrimônio é essencialmente um sacramento eclesial.

6. Da Igreja peregrinante à triunfante: unção dos enfermos

Abordando o aspecto eclesiológico deste último sacramento, Rahner começa confessando sua dificuldade em encontrá-lo. Mas, por fim, também aqui, consegue salientar com êxito a dimensão comunitária, já pela própria presença da Igreja junto ao leito do enfermo na pessoa do presbítero, que é também aquele que preside a celebração central da Igreja, onde se anuncia e atualiza a morte do Senhor, da qual recebe sentido toda outra morte. Empregando, para ungir o enfermo, o óleo que o bispo consagrou na Quinta-feira Santa, este padre aqui e agora deixa transparecer mais claramente estar falando, em nome de toda a Igreja, a palavra da fé para reanimar o doente (103). Isso já parece indicar que a Igreja vem ao enfermo em sua qualidade de sacramento primordial.

Segundo o Concílio de Trento (cf. DS 1694) a unção dos enfermos tem duas facetas: é "consummativum paenitentiae" e "consummativum totius vitae". Sob os dois aspectos a relação eclesial é "res et sacramentum" da unção: A Igreja faz-se presente à cabeceira do enfermo como comunidade dos que vivem da morte de Cristo e como comunidade dos que, crendo na ressurreição do Senhor, esperam sua vinda gloriosa.

(103) Cf. K. RAHNER, *Bergend und Heilend. Über das Sakrament der Kranken*, Munique 1965, p. 29.

A morte é o momento da maior solidão. Cada um morre sua própria morte, porque cada um é "único e insubstituível... em sua decisão moral livre" (VII 278) e a morte é o símbolo-realidade dessa decisão, é ação da liberdade de que ninguém pode fugir (cf. QD 2, 76-78). Mas, em sua solidão, o moribundo não está só. Como cristão seu morrer é morrer com Cristo. Como a morte de Cristo não foi um acontecimento privado de sua vida, mas o evento cósmico no qual tudo foi redimido, também a morte cristã em sua qualidade de morrer-com-Cristo tem significado para todos (cf. VII 348) (104). Essa participação na morte do Senhor é destino de todo cristão. Sepultado na morte de Cristo pelo batismo, o cristão tem o dever de viver, como morto ao pecado, a "morte prolongada" que é a vida (cf. QD 2, 69). A celebração diária da anamnese da morte de Cristo na eucaristia é a representação sacramental dessa "participação duradoura na morte de Cristo" (I 45). Com a proximidade do fim da vida, a participação à morte de Cristo alcança uma densidade existencial nunca atingida. Essa densidade é própria tanto à morte "ativa" como à morte "passiva". Rahner denomina de morte "ativa" a última aceitação livre de si, a autodeterminação final. A morte "passiva" é a participação na morte de Cristo e, portanto, a morte ao pecado, renúncia definitiva e última ao mal, entrega a Deus em disponibilidade sobre toda sua pessoa (cf. QD 2, 29-30). A unção dos enfermos tem sentido aqui como "a consagração do fim dessa vida na morte de Cristo" (QD 2, 71). A Igreja apresenta-se a seu membro corporalmente enfermo, "porque esta comunidade santa... vive sempre da morte de seu Senhor, por isso também o moribundo solitário não é abandonado por estes seus irmãos. Também a morte 'mais pessoal', única, é ainda o fruto do morrer de todos que vivem e morrem em Cristo..." (105). Aí está a Igreja para auto-realizar-se no enfermo, como comunidade dos que vivem da morte de Cristo. Sob esse título traz seu sacramento da unção.

Como "consummativum paenitentiae" a unção dos enfermos tem a mesma estrutura do quarto sacramento. A reconciliação com a

---

(104) Rahner não acentua muito este aspecto. Em "Zur Theologie des Todes", onde o tema morte (também em seu aspecto sacramental) está em primeiro plano, procura-se em vão a perspectiva comunitária, mesmo quanto à morte do cristão. Esta é comunhão com a morte de Cristo, mas o sentido redentor não é explicitado em sua dimensão comunitária. Não que Rahner o desconheça. Já em *Eucharistie und Leiden* (Eucaristia e sofrimento), de 1936 (cf. III 201), fala dele muito claramente. Em suas obras mais recentes, Rahner volta a notar a dimensão comunitária da morte.

(105) Ob. cit. (nota 103), p.11.

Igreja simboliza e causa a reconciliação com Deus. Uma reconciliação com a Igreja e com Deus supõe sempre o arrependimento que é uma morte ao pecado. Por sua característica de sacramento "derradeiro", essa reconciliação tem dimensões especiais. A unção simboliza e dá ao cristão a graça de configurar na práxis de sua morte a morte de Cristo como fora assemelhado à mesma misticamente pelo batismo (cf. QD 2, 63), e assim de despedir-se do mundo com a "natureza" integrada na "pessoa" (106). Nesse sentido, o sacramento destrói a ambigüidade da morte (cf. QD 2, 36-43) e a faz aparecer sacramentalmente como algo positivo. Tudo isso ("res sacramenti"), a unção dos enfermos o faz, enquanto reconcilia o doente com a Igreja peregrinante, a Igreja dos que morreram ao pecado, a Igreja que vive da morte do Senhor. Por isso a reconciliação com a Igreja peregrinante é "res et sacramentum" da unção, enquanto "consummativum paenitentiae" (cf. LTh IX 242).

A Igreja é também a comunidade da espera escatológica, não apesar de ser a comunidade dos que morreram com Cristo ao pecado, mas justamente por ser a comunidade dos com Cristo mortos ao pecado, pois participar da morte de Cristo é participar de sua ressurreição. Como comunidade da espera escatológica, a Igreja tem seu fundamento na ressurreição do Senhor. A fé e a esperança, que pertencem às estruturas essenciais da Igreja, podem ser realizadas com todo realismo no momento da morte de um cristão (107). Esta é assim o "ponto culminante da situação escatológica do indivíduo. Como situação concreta do esperar escatológico, a morte tem de ser então também auto-realização da Igreja, se a Igreja como tal é a comunidade daqueles que crêem e amam, peregrinando para o Senhor e só o é realmente no homem concreto" (QD 10, 100-101).

Assim transparece o aspecto eclesiológico da unção dos enfermos: "no próprio enfermo, que como sujeito volitivo permite com um sim na fé que se processe a unção..., nesse enfermo, enquanto ele é

(106) Para esta distinção veja *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* (Rumo ao conceito teológico de concupiscência) I 377-414. "Pessoa" é o homem, enquanto decide dispondo livremente sobre si, e enquanto possui sua própria realidade definitiva como ação de sua decisão livre sobre si mesmo. 'Natureza' é tudo no homem que e enquanto tem de ser dado previamente a esse dispor sobre si mesmo, sendo objeto desse dispor sobre si e condição de sua possibilidade" (I 393, n. 1).

(107) Cf. os artigos *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes* (Reflexões teológicas sobre o momento da morte) IX 323-335; *Zu einer Theologie des Todes* (Para uma teologia da morte) X 181-199.

membro batizado da Igreja, e na ação da Igreja, que aceita a agonia iminente de seu membro sem desespero e se declara solidária com ele, acontece auto-realização da Igreja, daquela Igreja que levanta a lâmpada da fé e vai ao encontro do esposo, lá onde no mundo se faz noite..." (QD 10, 103; cf. KthWb 214). Sob esse ponto de vista da espera escatológica do Senhor, manifesta-se que a comunhão com a morte de Cristo deve ser entendida plenamente como união à morte que irrompe em ressurreição. A unção dos enfermos (enquanto é "consummativum totius vitae") é também comunhão (na esperança) com a ressurreição de Cristo. É o penhor sacramental de que o cristão, este cristão concreto, ressuscitará com ele. É um fenômeno da história salvífica individual dentro da história salvífica da Igreja: a ressurreição realizar-se-á como participação à Igreja triunfante.

Nessa perspectiva a unção e a "oração da fé" aparecem como uma "recomendação (do doente) à (Igreja) triunfante" (LThk IX 242).

Recomendando o moribundo à Igreja triunfante ("res et sacramentum"), a Igreja peregrina prepara-o para a visão beatífica e a ressurreição (a "salvação" de Tg 5,15, "res sacramenti").

A unção dos enfermos relaciona o moribundo com dois aspectos da realidade Igreja, enquanto é peregrina na terra e enquanto é possuidora no céu. Por sua reconciliação com a Igreja peregrinante, o enfermo recebe o perdão de Deus e/ou a graça de morrer com Cristo em entrega total ao Pai; por sua encomendação à Igreja triunfante, o enfermo recebe o penhor da incorporação à comunidade dos santos na glória e dos ressuscitados para a vida futura (108) (*).

(108) A exposição sobre a unção dos enfermos é uma tentativa de unificar dados dispersos na obra de Rahner, tomando como ponto de partida a observação sumária e esquemática de LThk IX 242 sobre "res et sacramentum" da unção dos enfermos. - Rahner vê o sacramento da unção na perspectiva unilateral de "sacramento dos moribundos" ("sacramentum exeuntium"). Os princípios de Rahner podem, no entanto, ser aplicados à compreensão da unção como "sacramento dos enfermos". Para isso poderão ser muito úteis os elementos de uma teologia da enfermidade contidos no artigo *Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens* (Poder salvífico e força curativa da fé) (V 518-526).

(*) O artigo deveria constar ainda de uma III parte, contendo considerações críticas. Autor e redação em comum acordo convieram, no entanto, em interrompê-lo aqui para evitar publicação em série muito longa. O correspondente à III parte deverá ser publicado na forma de artigos independentes (numa perspectiva mais ampla que só a crítica a Karl Rahner) em próximos números da *Perspectiva Teológica*. (Nota da redação)