

A DIMENSÃO ECLESIAL DOS SACRAMENTOS SEGUNDO KARL RAHNER

P. FRANCISCO TABORDA S. J.

Escrever sobre Karl Rahner já deixou de ser moda. Por isso mesmo vale a pena tentá-lo. Ultrapassados o entusiasmo novidadeliro e o ardor sectário, o estudo do teólogo alemão pode ser muito mais frutuoso à reflexão teológica.

Indubitavelmente — tenha-se sobre ele a opinião que for — Karl Rahner marcou profundamente a teologia católica, de cuja renovação entre os anos 50 e 70 de nosso século foi um dos mais importantes fatores (1). Entre os muitos temas que então exigiam ser repensados estava a teologia sacramental. Ela será tema deste estudo.

Poderia ser de interesse marcar as diversas etapas de como o pen-

samento de Rahner na matéria se foi desenvolvendo, consolidando, aperfeiçoando. Mas este trabalho não deseja tanto contribuir para a história da evolução de um teólogo quanto para a reflexão sobre o tema sacramentos (2). Por isso geralmente se renunciará à pesquisa histórica e se unirão dados de diversas épocas, mesmo que o pensamento ulteriormente desenvolvido por Rahner não tivesse estado explícito num primeiro momento (3). A sistemática terá preferência sobre a crônica. Quando for necessário ou útil indicar o caminho da evolução do pensamento rahneriano, reservar-se-á a tarefa via de regra a observações nas notas ao pé da página.

(1) Dentre a ampla bibliografia sobre Rahner, acentuando a importância de seu pensamento, veja-se H. VORGRIMLER, Karl Rahner. Leben — Denken — Werke, Munique 1963; K. LEHMANN, Karl Rahner, em: H. VORGRIMLER — R. VANDER GUCHT (editores), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Friburgo/Br., 1970, p. 143-181; J. B. METZ, Karl Rahner ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, em: StZ 192 (1974) 305-316.

(2) Cf. I 16-19; VIII 13-42 (as siglas e o modo de citar serão indicados na nota

4); K. RAHNER, Geleitwort, em: E. KLINGER, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte, Einsiedeln 1969, p. 11-12.

(3) Exemplo típico é a relação da Idéia de Igreja como sacramento com a diferença entre graça sacramental e extra-sacramental. Num primeiro momento, Rahner reflete sobre ambos os temas, também num contexto de teologia sacramental, mas não os relaciona. Posteriormente consegue mostrar o sentido de ambos como unidade: a Igreja é sacramento da salvação para o mundo, sacramento de uma salvação que se encontra por toda a parte. Cf. acima, parte II A.

É impossível isolar um tema na teologia de Karl Rahner. "Em cada porção da Teologia deve de certa forma estar toda ela presente, se essa porção quer ser realmente Teologia" (VII 291) (4). Impõe-se, pois, iniciar este artigo localizando a teologia sacramental no projeto teológico global do pensamento rahneriano. Esta será a tarefa da primeira parte (I.).

A apresentação inicial conduzirá espontaneamente à teologia dos sacramentos, mostrando-os enraizados originalmente na realidade eclesial e constituindo-se em seu núcleo mais íntimo como manifestação da vida da Igreja (II.). Deixando de lado outros aspectos da teologia sacramental, o artigo deverá ocupar-se com sua dimensão mais típica: a eclesialidade.

Nada seria mais contrário ao espírito de Rahner que absolutizar

sua teologia. Faz-se mister, portanto, pensá-la realmente, o que não se realiza senão numa crítica que a interrogue a partir de suas possibilidades internas como também de novas perspectivas desde então aventadas pelo progresso do pensamento (III).

I. O CONTEXTO DA TEOLOGIA SACRAMENTAL DE KARL RAHNER

A teologia de K. Rahner desenvolve-se entre dois pólos: a concentração no Mistério e a autocomunicação do Mistério em símbolos. Como símbolo que torna presente o Mistério insondável, Cristo é o Mediador por excelência, que, por sua vez, continua sua obra e sua função de símbolo através da Igreja.

(4) Para evitar a multiplicação de notas ao pé da página, as citações e referências mais breves serão feitas no próprio texto segundo as siglas abaixo discriminadas, via de regra sem indicar o título do artigo. No final

será fornecida uma lista dos artigos que se referem diretamente aos sacramentos, indicando também a tradução em língua portuguesa, na medida em que foi possível localizá-la. Serão utilizadas as seguintes siglas:

I	K. RAHNER, <i>Schriften zur Theologie</i> . Einsiedeln.
	Vol. I 1964, 7. ed.
II	Vol. II 1964, 7. ed.
III	Vol. III 1964, 6. ed.
IV	Vol. IV 1964, 4. ed.
V	Vol. V 1962
VI	Vol. VI 1965
VII	Vol. VII 1966
VIII	Vol. VIII 1967
IX	Vol. IX 1970
X	Vol. X 1972
XI	Vol. XI 1973
ChG	K. RAHNER, <i>Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität</i> . Friburgo/Br. 1971
De Paenit. I e II	K. RAHNER, <i>De Paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus</i> . Innsbruck 1955, 3. ed. (vol. I e II).
Einübung	K. RAHNER, <i>Einübung priesterlicher Existenz</i> . Friburgo/Br. 1970
Exerz.	K. RAHNER, <i>Betrachtungen zum Ignatianischen Exerzitienbuch</i> . Munique 1965
GF	K. RAHNER, <i>Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge</i> . Friburgo/Br. 1968
Glaube	K. RAHNER, <i>Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt</i> . Friburgo/Br. 1967, 3. ed.
HThG I	H. FRIES (ed.), <i>Handbuch theologischer Grundbegriffe</i> . Munique. Vol. I, 1962
HPTh I	F. X. ARNOLD e outros (ed.), <i>Handbuch der Pastoraltheologie</i> . Friburgo/Br. Vol. I, 1964
HPTh II/1	Vol. II/1 1966

1. *Prolegômenos: mistério e símbolo*

O pensar humano não se satisfaz com tomar conhecimento da multiplicidade de aspectos do real. Sua tarefa é buscar a unidade do múltiplo. Tarefa muitas vezes árdua e descoroçoante, principalmente quando o pensamento se aplica à história, fruto da liberdade e, por isso mesmo, terreno do inesperado e incontrolável. Não é, pois, de estranhar que o teólogo, entre a arduidade do empreendimento e o desafio de penetrar a liberdade soberana dos planos de Deus, seja tentado a renunciar ao primeiro para deixar espaço à segunda. O desejo de "intelligentia fidel" rende-se à soberania da liberdade divina.

Essa atitude perante a liberdade de Deus, por mais reverente que

pareça, não é a indicada para o teólogo. Sua tarefa mais nobre e elevada consiste exatamente naquela procura humilde e aplicada do nexo entre os mistérios (cf. DS 3016). É o que Rahner visa em sua teologia, rejeitando o recurso fácil aos "decretos" de Deus, na certeza de que "... justamente lá, onde Deus age livremente, existe mais inteligibilidade, mais do que lá, onde reina 'necessidade' mecânica e vazio de sentido" (I 218).

Em busca de unidade no múltiplo, Rahner introduz duas categorias-chaves em sua teologia: a concentração no mistério (ou redução ao mistério) (5) e a comunicação do mistério em seu símbolo-realidade (Realsymbol) (6). A primeira visa pensar a unidade, a segunda, explicar a multiplicidade dentro da unidade.

HPTh IV		Vol. IV 1969
HW	K. RAHNER,	Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Munique 1941 (2. ed.: Munique 1963)
KthWb	J. FEINER —	H. VORGRIMLER, Kleines theologisches Wörterbuch. Friburgo/Br. 1961
KChr	K. RAHNER,	Knechte Christi. Meditationen zum Priestertum. Friburgo/Br. 1967
MySal II	K. RAHNER,	M. LÖCHNER (ed.), Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Vol. II. Einsiedeln 1967
QD 2	K. RAHNER	Zur Theologie des Todes (Quaestiones Disputatae 2). Friburgo/Br. 1965, 5. ed.
QD 10	K. RAHNER	Kirche und Sakramente (Quaestiones Disputatae 10). Friburgo/Br. 1963, 2. ed.
QD 11	K. RAHNER	— J. RATZINGER, Episkopat und Primat (Quaestiones Disputatae 11). Friburgo/Br. 1963, 2. ed.
QD 31	K. RAHNER,	— A. HAÜSLING, Die vielen Messen und das eine Opfer (Quaestiones Disputatae 31). Friburgo/Br. 1966, 2. ed. (Primeira edição: K. RAHNER, Die vielen Messen und das eine Opfer. Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit. Friburgo/Br. 1951)
SacrM I	K. RAHNER,	— A. DARLAP (ed.), Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Friburgo/Br. Vol. I, 1967
SacrM II		Vol. II 1968
SacrM IV		Vol. IV 1969
SG	K. RAHNER,	Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Innsbruck 1961, 3. ed.
Wagnis	K. RAHNER	Wagnis des Christen. Geistliche Texte. Friburgo/Br. 1974, 2. ed.

HW e QD 31 serão citados segundo as páginas da 2. edição com indicação da página correspondente da 1. edição entre parênteses quadrados. A razão é a diferença notável entre muitas passagens das duas edições.

(5) Cf. Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, IV 51-99; Geheimnis, LThK IV 593-597; Geheimnis, EThG I 447-452; Geheim-

nis, SacrM II 189-196; Geheimnis, KthWb 119-120.

(6) Cf. Zur Theologie des Symbols, IV 275-311; Symbol, KthWb 346-347.

Para chegar à unidade, Rahner parte do múltiplo, à primeira vista bastante desordenado, que constitui os dados da fé estabelecidos através dos séculos na Escritura, Tradição e Magistério, uma multiplicidade sobre a qual não se pode dispor e, portanto, tampouco desbastar (7). Ante o acúmulo de formulações de fé originadas através da história, o dogmático pergunta se se trata de uma multiplicidade irreduzível, mantida coesa pela exigência comum de fé ou se é possível dividir entre elas uma ordem interna, uma lógica da história da auto-comunicação de Deus aos homens. Trata-se de uma multiplicidade de "mistérios" (no plural) ou há entre os "mistérios" um nexo coordenante e subordinante?

Rahner vê sua tarefa de teólogo em mostrar a coerência entre os "mistérios". Não há "mistérios" senão por participação ao Mistério que é Deus. Todas as fórmulas dogmáticas ("mistérios" da fé) não pretendem mais que revelar o Mistério de Deus (e sua atitude para conosco). Tudo quanto se nos propõe à fé pela Escritura, Tradição e Magistério se reduz ao Mistério de Deus e sua autocomunicação livre ao homem. Assim a Dogmática tem um único ponto de partida: a realidade do Mistério

que chamamos Deus, o Mistério que se nos revelou em Cristo como a proximidade absoluta que se nos comunica no Espírito Santo pela graça. Nisso se sintetiza o Cristianismo. Todas as verdades de fé, todos os "mistérios" podem ser reduzidos ao Protomistério (8) de Deus e sua autocomunicação livre à criatura. Nesta unidade última o teólogo encontra o todo da fé. Sua tarefa será agora explicitar "o nexo dos mistérios entre si e com o fim último" (DS 3016), que é o próprio Mistério por excelência.

Essa explicitação é o que Rahner realiza por uma teologia do símbolo. Símbolo não é algo arbitrário, embora o uso corriqueiro da palavra deixe pensar assim. Símbolo não é algo convencional, como se tudo pudesse ser símbolo de tudo. Símbolo (Rahner vai distinguir este sentido de símbolo com os termos "Realsymbol" [símbolo-realidade] (9), "símbolo constitutivo") é um conceito próprio da "Ontologia Teológica", que Rahner procura desenvolver, partindo da unidade plural que é a Trindade. Se a fonte de todo ser é uma e trina, então a pluralidade é algo de primordial, interno à própria unidade transcendental do ser. Pluralidade nesse sentido não significa imperfeição, mas plenitude. Dentro desta perspectiva a tese primeira

(7) Cf. *Die neue Kirchlichkeit der Theologie*, GF 131-143.

(8) Com o prefixo "proto-" procura-se verter o prefixo alemão "ur-" (Ur-) que designa início, origem, primórdio e ao mesmo tempo grau elevado, genuinidade. "Urgeheimnis" (Protomistério), por exemplo, significa o Mistério que é origem de todos os outros e, por isso mesmo, o Mistério por excelência, o Mistério mais genuíno. Semelhantemente se falará mais adiante de "proto-sacramento" (Urkrament).

(9) Poder-se-ia estar tentando a traduzir "Realsymbol" de uma forma menos rebuscada como "símbolo real". No entanto, é de bom alvitre evitá-lo, já por razões filológicas. Se Rahner tivesse querido dizer assim, teria falado em "reales Symbol". De fato, "símbolo real" é uma expressão vaga e, em português, até ambígua. A palavra composta de dois substantivos ligados por hífen parece mais apta para chamar a atenção de que se trata de um símbolo que não é extrínseco à realidade mas sua própria presença.

de uma "Ontologia Teológica" será: "... todo ente (naturalmente cada um a sua maneira, portanto mais perfeita ou mais imperfeitamente, de acordo com o grau de sua potência de ser) forma 'para' sua própria plenitude [Vollendung] o distinto de si e, contudo, consigo uno..., que concorda [com a origem] e, como algo que por origem concorda [com a origem], expressa [a origem]" (IV 283). Neste sentido o símbolo é a "representação mais alta e originária, pela qual uma realidade faz outra presente (primeiramente 'para si' e só então para outros) ..." (IV 279). O símbolo (no sentido de símbolo-realidade) não será mais um véu que encobre o que se quer mostrar, mas antes o revelar-se de um ente na alteridade de si mesmo. Com razão, Rahner pode escrever: "Símbolo em sentido próprio (símbolo-realidade) é a auto-realização de um ente no outro, auto-realização que pertence à constituição essencial [do ente]" (IV 290).

A "Ontologia Teológica" do símbolo recebe sua confirmação posterior da Teologia Dogmática: Rahner mostra que, dentro de uma teologia do símbolo, todos os "tratados" teológicos recebem nova luz e são vistos numa perspectiva muito mais profunda. Expor sistematicamente a dogmática de Rahner será, pois, mostrar os símbolos-realidade através dos quais Deus se comunica ao homem.

2. O Protomistério e sua autocomunicação em seu proto-símbolo, Cristo

A realidade última (ou primeira, dependendo da perspectiva) de toda Teologia é Deus (no sentido bíblico neotestamentário: o Pai) (10), princípio sem princípio, "que se comunica, precisamente se e porque sua autocomunicação... não coincide simplesmente com ele em identidade morta..." (MySal II 371). Nessa autocomunicação se nos revela, "na simplicidade infinita de Deus, uma pluralidade verdadeira e real (embora 'só' relativa) ..." (IV 280). A tese fundamental da "Ontologia Teológica" — "o ser é sempre simbólico" — manifesta-se-nos em sua perfeição plena no Deus, origem, de todo ser, que em sua vida íntima é uno e trino. Essa realidade interna de Deus é "simbólica": Deus Pai é o Pai, "enquanto se opõe a si mesmo sua imagem consubstancial como alguém distinto de si, e assim se possui" (IV 292). A imagem consubstancial do Pai é o Logos (o Filho). Na vida intratrinitária o Logos é, pois, o símbolo-realidade do Pai e, por isso mesmo, quando o Pai livremente se comunica aos homens, ele, o Logos — e somente ele — poderá ser o símbolo-realidade de Deus (Pai) entre os homens.

Destarte também a Cristologia é posta na perspectiva da teologia

(10) Sobre este ponto e para o que se segue sobre a Trindade, cf. principalmente: Theós im Neuen Testament, I 91-187; Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate', IV 103-133; Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, VIII 165-186; Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, MySal II 317-397, além dos artigos

sobre Cristologia e Pneumatologia. Entre os últimos destaque-se: Zur scholastischen Begrifflichkeit der Ungeschaffenen Gnade, I 347-375. Sobre a teologia trinitária de K. Rahner veja M. DE FRANÇA MIRANDA, O mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitária de Karl Rahner, São Paulo (Loyola) 1975.

do símbolo. "O Logos feito homem é o símbolo absoluto de Deus no mundo, *insuperavelmente repleto pelo simbolizado*. Ele é, portanto, não só a presença e revelação, no mundo, daquilo que Deus é em si mesmo, mas também a existência concreta [Da-sein] que expressa o que (ou melhor: quem) Deus por livre graça quis ser frente ao mundo. E [o Logos é tudo] isso de tal modo que essa atitude de Deus, porque assim expressa, não pode mais voltar atrás, mas é e permanece a [atitude] definitiva e insuperável" (IV 293-294) (11).

Em seu símbolo-realidade que é Cristo, o Verbo encarnado, Deus se faz presente aos homens como oferecimento do dom de sua autocomunicação. Mas Deus não oferece seu dom por brincadeira e em indiferença. Ele oferece e quer, absolutamente, autocomunicar-se e por isso deve, juntamente com o oferecimento de comunhão, dar também sua aceitação (cf. MySal II 380-381). Essa aceitação — abertura do homem à Transcendência que se faz imanente — é amor. Ela já é em si autocomunicação de Deus no Espírito Santo que opera no homem o sim ao oferecimento do Pai. "Também a aceitação por parte do espírito livre do homem [sob a ação do Espírito Santo] é um ato humano *total* e, portanto, também corporal e, com isso, realizando-se sempre no símbolo..." (IV 303, n.º 22).

Como ato totalmente humano, a aceitação do Deus que se autoco-

munica, não poderá ser considerada solipsisticamente. Terá necessariamente caráter histórico-social e, portanto, eclesial (cf. IV 303, n.º 22) (12).

3. A Igreja, sacramento fundamental de Cristo

Oferecimento — aceitação são, portanto, dois momentos da autocomunicação de Deus aos homens. Levando a sério o prefixo "*auto*" da palavra autocomunicação, tanto o oferecer como o aceitar não são ações estranhas ao comunicar-se de Deus. São, pelo contrário, momentos internos ao comunicar-se divino, símbolos-realidade da presença do Pai e da resposta ao Pai. Por seu verbo encarnado Deus se oferece, por seu Espírito Santo opera a aceitação do homem (cf. MySal II 370-382).

Oferecimento e aceitação serão também os dois caminhos de acesso a uma compreensão da realidade Igreja na perspectiva da teologia do símbolo. A Igreja é "a extensão do mistério de Cristo" (IV 137), "a presença permanente da Palavra feita homem no espaço e tempo" (IV 297; cf. Qd 10, 17-18; HbPT I 133) e neste sentido autocomunicação de Deus como oferecimento, símbolo-realidade da vontade salvífica de Deus como Verdade ("fidelidade") (cf. MySal II 379-380). E, ao mesmo tempo, prolongando a linha da autocomunicação de Deus no sentido de "fazer aceitar" por

(11) Grifo do autor deste artigo. Cf. *Probleme der Christologie heute*, I 169-222; *Zur Theologie der Menschwerdung*, IV 137-155.

(12) O aspecto simbólico da teologia do Espírito Santo não é explicitado por Rahner. O que fica exposto, é apenas

uma rápida tentativa de relacionar a Teologia Trinitária com a Eclesiologia. Cf. sobre o tema a exposição trinitária de MySal II 317-349, a eclesiologia do HPT II 117-144, e o artigo sobre a presença de Cristo na comunidade cultiva (VIII 395-408).

parte do homem, a Igreja é historicamente palpável como "corporificação simbólica do Espírito de Deus e da história interna do diálogo entre o amor de Deus que se dá livremente, e a liberdade humana" (IV 300-301). Esse é o "conteúdo" (trinitário) da presença de Deus na Igreja: na Palavra (Verbo) que oferece comunhão com o Pai, e no Amor (Espírito) que é comunhão com o Pai (cf. HbPTH I 125 e 129).

Os homens que ouvem o oferecimento do Pai e o aceitam em amor, devem *expressá-lo* à maneira de homens: na dimensão da história e da comunicação, isto é, em continuidade com o Cristo, Proto-sacramento, e em comunidade com os outros que ouviram o mesmo apelo e não se fizeram surdos a ele. Visível na dimensão do oferecimento (pregação) e da aceitação (fé), a Igreja, comunidade que continua Cristo na história, é o *sacramento fundamental*, (13) símbolo-realidade de Deus e de sua atitude frente ao mundo (14).

(13) Rahner chama a Igreja "Ursakrament" (proto-sacramento no sentido indicado acima, nota 8, termo que foi consagrado em suas obras. Entretanto, mais tarde, nota-se a tendência a distinguir dois termos: "Ursakrament" e "Grundsakrament". No HPTH I, embora continue a chamar a Igreja de "Ursakrament", sente a necessidade de observar que com isso a Igreja não faz concorrência a Cristo que é "das Ursakrament schlechthin". Como homem e Deus é ao mesmo tempo sinal-realidade da autocomunicação de Deus e de sua aceitação. Ainda que não se possa dizer dela univocamente tudo o que se diz de Cristo como "Ursakrament", a Igreja pode e deve ser chamada "Ursakrament" para significar a existência dos sacramentos (Cf. HPTH I 133). Em "Die Ehe als Sakrament" (VIII 519-540), Rahner já distingue claramente também a terminologia: "...em Cristo, proto-sacramento, a Igreja é o sacramento fundamental" (VIII 530). E em "Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakra-

Mas a Igreja não é sacramento fundamental simplesmente para os que a ela pertencem. Concebê-la desta forma levaria ao perigo de reduzi-la a uma entidade abstrata, uma espécie de sujeito transcendental pairando acima da história e do mundo e ao qual homens se incorporam. Ela é sacramento da salvação *para o mundo*, isto é, para aqueles que, embora salvos pela graça de Deus, nunca chegarão a pertencer visivelmente à Igreja. Também para estes a Igreja é "o sinal histórico-social da salvação, o sacramento fundamental da promessa que vale para eles [os salvos fora da Igreja], porque ela é a comunidade tangível dos que confessam que a salvação está aí vitoriosa para todo o mundo na ação de Deus pela morte e ressurreição de seu Cristo" (X 424-425).

Negar que a Igreja seja um sujeito transcendental abstrato, é identificá-la: Longe de qualquer "idealismo eclesiológico", a Igreja é e se torna ela mesma *através dos e nos homens singulares* que são seus membros (cf. QD 10, 100;

mentenlehre bei Thomas von Aquin" [1970] (X 392-404) vê na distinção terminológica um esclarecimento conceptual que merece ser mantido, "para que fique claro o caráter derivado" da Igreja com relação a Cristo (X 403, n. 24). Seguindo a distinção terminológica mais acurada, neste artigo a Igreja sempre será chamada de "sacramento fundamental", a não ser quando se cita algum texto da fase de Rahner anterior à distinção terminológica.

(14) Assim a Igreja é "a presença da salvação escatológica de Cristo, [presença] una e permanente, com caráter de sinal e estrutura encarnatória, uma presença em que se unem 'sem confusão e inseparavelmente' sinal e sinalizado: graça de Deus na 'carne' do tangível na história da Igreja, que não pode mais ser esvaziada daquilo que ela significa e torna presente, porque do contrário a graça de Cristo (que permanece eternamente homem) também seria só provisória e superável..." (QD 10, 22; cf. HPTH I 132-135 e 323).

VII 339-340). A Igreja encontra-se lá, onde estão os homens concretos que pela aceitação livre da graça contribuem para a santidade subjetiva da Igreja e que pelo pecado desfiguram o rosto da esposa de Cristo. Estes homens concretos que são a Igreja, distinguem-se dos demais, porque "operam sua salvação, *exercendo* plenamente sua função de sinal frente aos outros homens" (X 425).

Se a Igreja, sacramento fundamental, não é uma entidade em si, mas subsiste no cristão concreto que a constitui, também não se pode identificar com a hierarquia. É fácil e parece evidente negar que a Igreja se reduza à hierarquia. O problema é levar a sério esse dado (também em Teologia). A tentação católica é considerar os cristãos como "objetos" da hierarquia e cair assim num falso conceito de Igreja que esquece os leigos (cf. HPTH I 146; VII 332). A hierarquia não tem poder "face à Igreja, mas *na* Igreja" (HPTH I 155). A Igreja como sujeito mediador de salvação (aspecto primeiro de sua designação como "sacramento fundamental") é constituída por todos e por cada um de seus membros. A distinção entre hierarquia e laicado não é uma distinção entre sujeito e objeto, entre oferecimento e aceitação, como se os leigos encarnassem só um aspecto da realidade bifacética do sacramento fundamental. A Igreja como todo é sujeito da atividade mediadora de salvação (15), da mesma forma

que ela como todo é fruto da atividade do Espírito. Todo membro da Igreja é ativo (cf. VII 330-350), é meio de salvação, enquanto participa da única mediação de Cristo (cf. HPTH I 149-152). Mas esta atividade una de todos os membros não exclui a diversidade, enquanto cada membro contribui a seu modo para a edificação da Igreja. Cada qual tem seu carisma, recebido do Espírito (cf. HPTH I 152-154). Já que a auto-comunicação de Deus não só é um existencial transcendental a-histórico, mas se encarna *na categoria de uma comunidade visível*, há na Igreja necessariamente distinção entre ministros e não-ministros (cf. HPTH I 144-145). Mas a Igreja não se identifica com os ministros (Ibid. 146). Antes é preciso ver a Igreja na perspectiva inversa: primeiramente há Igreja, povo de Deus remido por Cristo, guiado pelo Espírito Santo. *Porque* a Igreja existe e segundo a lei da encarnação deve aparecer na dimensão histórico-social, existe também hierarquia, ministros para *servir* os membros da Igreja (cf. VII 344-345). Por isso a Igreja é uma comunidade diferenciada.

Quando se falar, portanto, doravante em Igreja, deve-se ter em vista essa comunidade como todo, onde existem várias funções, mas onde todos são sujeitos ativos da santificação que recebem de Deus e devem transmitir ao mundo.

Mas *o que* é essa Igreja, comunidade diferenciada? *Em suas ações* alguém revela o que realmente é. A reflexão sobre o símbolo ensina a ver nas ações de alguém aquilo que ele é em sua realidade última e mais íntima. As ações de um

(15) Assim Rahner critica a teologia sacramental de Santo Tomás, porque vê o culto cristão como tarefa do ministro particular mais do que da Igreja (cf. X 394-395).

ente pessoal, livre, espiritual determinam-no e revelam-no a si próprio, de forma que o ser "si mesmo" e as ações de alguém constituem uma unidade na diferença. E é só nessa unidade diferenciada que nós homens nos possuímos a nós mesmos. As ações humanas são símbolo-realidade daquilo que o homem é (cf. IV 300; HPTH I 121). O mesmo vale da Igreja. Por suas ações manifesta que é a presença histórica e social da autocomunicação de Deus ao mundo em Cristo e no Espírito. Por suas ações ela se *realiza* como Igreja. A partir, portanto, de suas ações — e somente a partir delas — se poderá apreender o que é a Igreja, e a Igreja mesma se apreende o que ela é. E as ações da Igreja são aquelas a que se sabe autorizada como símbolo-realidade da presença escatológica de autocomunicação de Deus em Verdade e Amor.

Mas as ações de alguém não têm todas o mesmo peso. Há ações que expressam melhor a realidade profunda, há outras que são mera in-conseqüência (cf. I 401, n.º 1). Assim também na vida da Igreja. O que a Igreja é, manifestar-se-á mais plenamente naqueles atos, em que a Igreja põe em ação sua característica de aparição irrevogável da graça. Neles a Igreja se *auto-realiza*, pois neles medeia a si que ela verdadeiramente é. Tais atos que são, pois, *auto-realização* própria a certeza de ser aquilo (Selbstvollzug) da Igreja como tal, são os *sacramentos*. "Os sacramentos concretizam e atualizam em bem da vida do indivíduo a realidade de símbolo própria à Igreja como proto-sacramento e

constituem já por isso, de acordo com a natureza da Igreja, uma realidade que é um símbolo" (IV 299).

Mas a Igreja, presença da Verdade e do Amor de Deus na humanidade, é mais do que só administração de sacramentos. Estes têm seu lugar no contexto mais amplo da realidade total da Igreja e como atuação dessa realidade sobre a situação existencial do indivíduo. Rahner salienta três elementos constitutivos da Igreja: a palavra que confessa e proclama a revelação, a atualização cúltica do acontecimento escatológico, a unidade social (cf. HPTH I 119). Todos os três podem realizar-se não-sacramentalmente, mas nos sacramentos eles encontram sua densidade mais forte. Por isso, sem querer reduzir a Igreja ao ato de administrar sacramentos, pode-se e deve-se dizer que estes são a auto-realização da Igreja, onde os elementos constitutivos da mesma aparecem com toda intensidade.

A Igreja é, pois, fonte, origem e "Sitz im Leben" dos sacramentos. Para Rahner essa verdade se deve refletir na própria sistematização da Teologia (16). Em seu esquema de Dogmática, Rahner chama a atenção para o fato de ser "perfeitamente defensável apresentar a teoria geral dos sacramentos como parte da teologia dogmática sobre a *Igreja...*" (I 28), o que ele já consegue realizar em seu artigo

(16) Cf. a crítica de Rahner a Santo Tomás por não ter enquadrado os sacramentos numa Ecclesiológia (que, aliás, falta em Santo Tomás): X 394-395.

sobre a teologia do símbolo. No ano seguinte, escreve explicitamente: Já que a Igreja é o sacramento fundamental, "o tratado 'De sacramentis in genere' é o tratado do gênero, origem, raiz e fundamento dos sacramentos, que é a Igreja" (IV 339; cf. LThK IX 412-242). Por isso o tratado dos sacramentos não é, como em geral se imagina, "uma formalização abstrata da essência dos sacramentos particulares..., mas uma parte do tratado da Igreja, que precede a doutrina sobre os sacramentos em particular e não os segue como generalização posterior..." (QD 10, 38). Isto significa em concreto: "...a partir da natureza da Igreja se torna clara a natureza dos sacramentos e vice-versa: nos sacramentos aparece a natureza da Igreja" (HPTh I 323). E sua natureza é a de ser um sinal inseparavelmente unido àquilo que é significado, porque símbolo-realidade da vontade salvífica (irrevogável) de Deus em Cristo.

II. A DIMENSÃO ECLESIAL DA TEOLOGIA DOS SACRAMENTOS EM KARL RAHNER

O estudo do contexto teológico em que os sacramentos se inserem na sistemática de Rahner, já está mostrando o acento que põe sobre sua dimensão eclesial. Agora essa dimensão deverá ser explicitada primeiramente numa visão geral do que são os sacramentos (A) e depois, passando-os um por um, em sua eclesialidade específica (B).

A. DIMENSÃO ECLESIAL DOS SACRAMENTOS: CONSIDERAÇÕES GERAIS

Falar de dimensão eclesial dos sacramentos é pôr em relação dois termos: Igreja e sacramentos. A seguir o relacionamento será analisado primeiramente a partir da Igreja, da qual os sacramentos são formas de auto-realização para depois centrar a atenção no cerne daquilo que se chama sacramento, e especificá-lo por sua eclesialidade.

1. Os sacramentos como auto-realização da Igreja

O conceito de "auto-realização" é central para a concepção rahneriana de sacramento. Auto-realização significa que aquele que se auto-realiza, medeia a si mesmo — tanto do ponto de vista cognitivo, como do ponto de vista ontológico — aquilo que ele realmente é. Quem se auto-realiza numa determinada ação, revela-se a si mesmo como aquele que é o que é, exatamente através daquela ação em que se auto-realiza. Rahner é peremptório: "Quando e onde a Igreja em sua ação se faz presente com engajamento absoluto de sua natureza de proto-sacramento da salvação (portanto, por encargo de Cristo) na situação salvífica individual de um homem particular e lhe comparte sua própria natureza por sua atualização última, realiza-se o que chamamos 'sacramentos'" (HPTh I 324).

Auto-realização da Igreja, os sacramentos não são tão necessários para cada pessoa em particular

como para a vida da própria Igreja. O Concílio de Trento, encarecendo a necessidade dos sacramentos, exclui explicitamente que todos sejam necessários a cada um (cf. DS 1804). Em que está então a necessidade dos sacramentos? Ela é primeiramente "uma necessidade para o ser da própria Igreja (HPTh I 327), pois ela deve ser a *presença histórico-social* da salvação escatológica no mundo, não a salvação em si. Atos apreensíveis histórica e socialmente, os sacramentos lhe são indispensáveis como manifestações de sua vida. A justificação é possível também sem os sacramentos. A "necessitas praecepti" dos sacramentos para o indivíduo deriva de que este é reivindicado em sua salvação pessoal para a edificação da Igreja (cf. HPTh I 327-328). O antigo axioma teológico "sacramenta propter hominem" poderia nesse sentido ser plagiado: "sacramenta propter Ecclesiam".

É, pois, nos sacramentos que a Igreja se auto-realiza. A Ecclesiolgia rahneriana rejeitaria duas concepções de Igreja: o "idealismo eclesiológico" e o "clericalismo". É necessário excluí-los também quando se fala da auto-realização da Igreja nos sacramentos.

A Igreja não é uma entidade abstrata, um sujeito transcendental. A Igreja é a comunidade concreta, é o que são seus membros e opera por seus membros. No momento e na ação em que a Igreja por um de seus membros (seja Paulo, seja Cefas, seja Apolo) assegura a outro de seus membros que a graça lhe foi conferida, e esse assegurar é isento de ambigüidade, permanente, irrevogável,

capaz de ser conhecido na visibilidade histórica de um momento, garantido pelo Deus da aliança nova e escatológica (cf. QD 10,30), nesse momento e nessa ação de asseverar a presença da graça a Igreja estará exercendo sua missão do modo mais completo e total. Ela estará administrando (e recebendo) um sacramento. Nesse momento e por essa ação a Igreja se auto-realiza concretamente como presença escatológica irrevogável e vitoriosa da graça de Deus em Cristo.

E esse acontecimento não é apenas um episódio da vida privada do Sr. N. N., mas algo que diz respeito à humanidade toda, pois o que aquele Sr. N. N. traz ao receber o sacramento, a situação decisiva de sua vida que pelo sacramento é explicitada como uma situação remida pela cruz de Cristo, é uma realidade vivida por milhares de outros homens sob a ação da mesma graça, mas na impossibilidade de a confessarem explicitamente. É a "liturgia do mundo" assumida no sacramento e assim explicitada como participação da graça de Cristo (cf. X 413-419).

Se a Igreja não é um sujeito transcendental, tampouco se reduz ao clero. Como auto-realização da Igreja, os sacramentos também não devem ser concebidos "clericalmente": "Os sacramentos são, tanto enquanto *administrados* como enquanto *recebidos*, a auto-realização da Igreja" (HPTh I 325) (17). Os sacramentos constituem uma ação *una* de dar e receber, desde que se considere como caso típico não o "sacramento só válido" ou o sacramento inválido recebido

(17) Grifo do autor deste artigo.

de boa fé, mas o sacramento onde tanto o ministro faz o que deve (id quod facit Ecclesia) (cf. DS 1611), como o que recebe, traz a intenção e preparação convenientes (cf. DS 1806). Cada um deles a seu modo participa efetivamente dessa ação da Igreja: "Aquele que administra e aquele que recebe... fazem tornar-se realidade, cada um a seu modo, esse agir da Igreja e fazem-no aparecer na concretidade histórica e social" (HPTh I 325).

Em cada um dos momentos dessa unidade de dar e receber o sacramento, a Igreja se auto-realiza. Como indicio de que a ação do ministro não deve ser vista como a ação isolada de alguém, Rahner evoca a administração colegial dos sacramentos (18) (cf. QD 10, 103), quando, por exemplo, na eucaristia, a ação comum não deve ser concebida "como simultaneidade de muitos sacrifícios da missa, mas como a oblação *de um* ascrifício, cujo sujeito litúrgico é o colégio como tal" (LThK VI 525). O costume da Igreja antiga (quando a penitência era administrada pela imposição das mãos do bispo e de seu presbitério) e atual (a sagração episcopal por três bispos, a imposição das mãos do presbitério na ordenação presbiterial, a unção dos enfermos por vários presbíteros

[pelo menos na Igreja Oriental]) insinua que é o ministério uno da Igreja que se exerce em cada sacramento (cf. MthZ [1955] 81-106). Realmente, além do exercício colegial do ministério, onde a ação da Igreja se visibiliza, outro fato evoca a Igreja como verdadeira administradora dos sacramentos: mesmo o ministério particular só pode ser exercido em união com o colégio de ministros (cf. HPTh I 160-161). A mesma dimensão eclesial manifesta-se quando, na defesa antidonatista da validade dos sacramentos, se prolonga o axioma agostiniano "Petrus baptizat, Christus baptizat" com o tomístico: o ministro age "in persona Ecclesiae" (cf. X 402).

Também pela ação de quem recebe o sacramento, a Igreja se auto-realiza: "Quem recebe os sacramentos, ao recebê-los, não apenas toma algo da Igreja para levá-lo como que para fora da Igreja, para sua interioridade privada e sua vida individual; nele e por ele acontece antes uma ação da própria Igreja, nele e por ele a realidade da Igreja aparece concretamente" (HPTh I 326). Essa "epifania" da Igreja é ainda mais ampla do que a concretidade sócio-histórica do momento punctiforme em que os sacramentos são recebidos. Ela se prolonga na vida,

(18) Para isso não seria necessário que cada ministro pronunciasse as palavras ou realizasse os atos rituais, pois a ação de um colégio como colégio não é o mesmo que a ação sincronizada dos membros desse colégio (cf. MthZ 6 [1955] 91-92). (Por que este artigo tão interessante não voltou a ser publicado e por que na nova edição de "Die vielen Messen und das eine Opfer", onde o tema é tratado explicitamente [QD 31, 122-127], se dedicou a ele tão pouco espaço, não é fácil explicar. O motivo poderia estar em DS 3928, a resposta negativa do Santo Ofício sobre o valor da

missa concelebrada sem "con-consecração". A. Häussling, na segunda edição de "Die vielen Messen..." toma posição muito brevemente sobre esse decreto, sem dar uma resposta completa, contentando-se em consolar-se com que o Vaticano II tenha deixado aberta a questão. Rahner reassumiu algumas idéias no verbete "Konzelebration", LThK, VI 525).

(19) A nova liturgia da unção dos enfermos na Igreja Latina prevê também certa participação dos vários presbíteros por acaso presentes (cf. Ordo Unctionis Infirmorum n. 19).

já que os sacramentos são sempre "assumir uma tarefa ativa na Igreja" (VII 346). Nesse sentido, com toda a razão, pode-se afirmar: "Os sacramentos 'edificam' a Igreja, ao serem recebidos ativamente" (HPTh I 326).

Assim aparece nos sacramentos a natureza da Igreja ao mesmo tempo como fruto e meio de salvação: fruto, enquanto recebe neles a santificação; meio, enquanto ela mesma santifica, efetuando por sinais-realidade a autocomunicação de Deus pela graça na situação decisiva existencial do indivíduo.

2. A dimensão eclesial, característica distintiva do sacramento

Partindo da realidade Igreja, Rahner chega à necessidade dos sacramentos; a análise do que é sacramento, levá-lo-á a encontrar na dimensão eclesial o cerne da realidade sacramental, o típico do sacramento como transmissor da graça.

O sacramento confere a graça por ele significada. Mas a possibilidade de receber a graça sem sacramentos é questão pacífica na teologia católica (cf. X 402). A Igreja reconhece a possibilidade de salvação também aos que seguem sua consciência, buscando a Deus de coração sincero ou mesmo desconhecendo-o. O que acontece naturalmente "não sem a graça divina" (LG 16), do contrário estaríamos no pelagianismo. Por outro lado, é doutrina evidente que o cristão pode "aumentar" a graça por atos

que não um dos sete sacramentos. Há mesmo a possibilidade de apropriar-se a "res sacramenti" mais profundamente fora do sacramento do que em sua recepção (20). Graça é, pois, um acontecimento mais amplo que sacramento.

A teologia tradicional conhece, por assim dizer, "dois caminhos", "duas vias" para a justificação e para o aumento da graça: a via sacramental e a via não-sacramental, a via "objetiva" e a "subjativa". O problema é saber como unir os "dois caminhos" que levam à salvação, já que um mesmo efeito (a salvação) não pode ter duas causas *formalmente* distintas (cf. II 121). A necessidade de unificação, tão característica do pensamento rahneriano, leva a perguntar a qual dos "dois caminhos" se deve dar prioridade, a partir de qual deles se deve realizar a unificação. Dada a possibilidade (que já se encontra na Escritura) de justificação *antes* do sacramento, a solução deve partir do aspecto "subjativo" que é mais amplo e do qual o outro (o aspecto sacramental) é um caso particular (cf. II 115-134). No HPTh II/1 Rahner trabalha com a mesma distinção quanto ao conteúdo, mas numa perspectiva mais dinâmica chama o membro mais amplo da distinção de "processo salvífico", o outro de "mediação salvífica" (cf. HPTh II/1 55-61): "Mediação salvífica (na dimensão tangível histórica da Igreja) e processo salvífico (realização salvífica pessoal, apropriação da salvação) *não* são idênticos" (ibid. 57) (21). Na realidade, não há

(20) Cf. II 141; X 410-421; ChG 248; Einübung 228-229.

(21) A mesma distinção aparece em "Überlegungen zum personalen Vollzug

des sakramentalen Geschehens", X 405-429, numa linguagem metafórica de inspiração teilhardiana (cf. X 414, n. 5): "liturgia do mundo" e seu "aparecer em sinal" (cf. X 413).

graça que não se possa receber também fora dos sacramentos (22). Por outro lado, toda graça como graça de Cristo tende a encarnar-se sacramentalmente (23), ou seja: toda ela é comunitária, eclesial (24), pelo menos em sua tendência. Os “dois caminhos”, na verdade, não são “dois caminhos”, mas dois momentos num mesmo acontecimento, a autocomunicação de Deus pela graça (cf. II 119 e 165; IV 346). Ou empregando a terminologia posterior: a mediação salvífica, isto é, a ação da Igreja (aqui: nos sacramentos) é um momento na ação de Deus em sua imediatez (o processo salvífico). “A graça de Deus dada ao mundo é a que também sustenta a Igreja e seus sacramentos” (X 426).

O que distingue então a mediação salvífica dentro do processo salvífico? O que é típico da graça sacramental que não existe fora do sacramento? *Sua dimensão eclesial*. Ou, para usar uma expressão de Rahner: sua “concretidade e corporalidade eclesiais” (SG 211) (25). Deus, que se auto comunica ao homem numa diversidade de modos e ocasiões, oferece comunhão aos homens nos sacramentos na visibilidade da Igreja de Cristo.

Rahner não usa qualquer expressão que afirme explicitamente: o típico dos sacramentos é sua dimensão eclesial. Entretanto é a única conclusão que se pode tirar do confronto entre graça sacramental e graça extra-sacra-

mental. Essa interpretação é confirmada pelo significado que Rahner descobre no conceito escolástico de “res et sacramentum”, efeito que só se pode receber por sacramento (cf. II 116).

“Res et sacramentum” é classicamente um termo médio entre “res sacramenti” (a graça) e “sacramentum tantum” (o sinal). Por um lado, já é um efeito do sacramento (“res”), por outro lado não é o efeito último e deve ter ainda algo da índole simbólica e representativa do sacramento. Enquanto efeito do sacramento não pode coincidir com o ato passageiro do ministro, é algo “interno”; mas, enquanto “sacramentum”, não pode ser simplesmente “invisível” e meta-histórico como a graça mesma (“res”). Portanto, é um termo médio, contendo um momento invisível, interno, e um momento visível, histórico e social. Enquanto é “sacramentum (et res)”, participa da causalidade “simbólica” do sinal sacramental e, nesse sentido, “exige” a “res sacramenti” (cf. De Paenit. II 684-685).

Rahner afirma em várias oportunidades a dimensão eclesiológica de “res et sacramentum”: “Uma análise mais exata nos sacramentos, nos quais tal termo médio entre sinal e efeito é mais claramente perceptível, mostra que sempre lhe é própria uma conotação eclesiológica...” (II 179). Rahner aponta também para a necessidade de argumentação que

(22) Cf. II 116-117; SG 150-151; SG 223, n. 17.

(23) Cf. II 126-128, 132-134 e 136; IV 346-347; SG 223, n. 17.

(24) Cf. II 120, 129 e 136; III 222, n. 1; IV 320-321.

(25) No contexto se trata da presença pneumática de Cristo que é constan-

te no homem em estado de graça, mas que no momento da comunhão sacramental exige mais do que nunca uma tomada de consciência pessoal, justamente porque atingiu o que não consegue em nenhuma outra parte: a dimensão eclesial.

mostre em geral, para todos os sacramentos, "que 'res et sacramentum' tem em todos os sacramentos um caráter eclesial, isto é, significa determinada relação de quem recebe o sacramento, exatamente com a Igreja" (VIII 455). No HPTh encontra-se a mesma afirmação, a que Rahner acrescenta algumas observações que remetem a possíveis argumentos. Dizer que "res et sacramentum" implica determinada relação com a Igreja significa que a "participação no Espírito da Igreja como tal [é] ... ontologicamente anterior ao agraciamento do indivíduo" (HPTh I 324, n. 1). Rahner continua, dizendo que é muito fácil de vê-lo, pelo menos em alguns sacramentos (batismo, confirmação, ordem, penitência e eucaristia). E conclui: "A seqüência ontológica dos momentos (relação à Igreja — graça interna) deve ser vista, portanto, assim e não na ordem inversa, porque num sacramento como sinal a relação a uma realidade visível (a Igreja) deve ser *logicamente anterior* ao efeito invisível da graça, pois só aquela e não este pode ser 'res et sacramentum'" (ibid.) (26).

Nesta mesma nota do HPTh se encontram dois pontos de partida para uma argumentação em favor da eclesialidade da "res et sacramentum". Uma primeira prova seria a posteriori e facilmente perceptível, pelo menos para determinados sacramentos (mas realmente para todos). Outra observação de Rahner na mesma nota levaria a um argumento a priori. Esses dois argumentos aí esboçados não aparecem explicitamente

em nenhuma das obras impressas de Rahner. Ele os desenvolvera, porém, na apostila mimeografada "De Paenitentia".

O primeiro argumento (a posteriori) Rahner explicita na apostila só com relação aos sacramentos caracterizantes, contentando-se com mencionar a extensão do mesmo à eucaristia e ao matrimônio (cf. De Paenit. II 687-688): "res et sacramentum" nestes casos é, de fato, a dimensão eclesial dos mesmos, logo...

A argumentação com os sacramentos caracterizantes é especialmente digna de consideração, porque, nestes sacramentos, segundo doutrina comum, o caráter é "res et sacramentum". A diferença de Rahner com relação à Escolástica tradicional está na interpretação do caráter sacramental. Embora pudesse à primeira vista parecer assunto privado de cada cristão que o possui, o caráter sacramental é visto por Rahner como uma ligação com a Igreja. Rahner define-o do seguinte modo: o conteúdo daquilo que chamamos "caráter" consiste em que o batizado (crismado, ministro) é permanentemente reivindicado pela Igreja de Cristo com base num evento sacramental histórico (27). "Este caráter é 'invisível' propriamente só como também outras relações sociais não podem ser simplesmente percebidas de imediato pelos olhos" (X 400). Essa explicação está mais próxima das origens históricas da doutrina do caráter. A metáfora "caráter" significa que alguém pode ser "exigido" por determinada organização social (cf.

(26) Grifo do autor deste artigo.

(27) Cf. QD 10, 79; III 204-205; X 400.

o caráter dos soldados que sugere o termo a Agostinho). O caráter sacramental é, pois, uma relação eclesial. "O caráter confere posição e função bem determinadas na Igreja visível..." (X 400) (28).

Mas não só nos sacramentos caracterizantes a "res et sacramentum" é a relação que o sacramento estabelece com a Igreja ou na Igreja. Também nos outros. No De Paenit. Rahner cita ainda a eucaristia e o matrimônio; no HPTH, a eucaristia e a penitência; no LThK IX 241-142 citará todos, também a unção dos enfermos (29). A argumentação a posteriori para provar a eclesialidade da "res et sacramentum" é, pois, completa.

O argumento a priori Rahner o desenvolve, partindo dos sacramentos como auto-realização ou "atos segundos" da Igreja. Manifestações da vida da Igreja, os sacramentos não santificam o homem só em sua individualidade, mas santificam-no fazendo-o participar da vida eclesial. Assim, a partir da natureza dos sacramentos, se pode presumir que eles confirmam a graça ("res"), pondo quem a recebe numa relação com a Igreja, relação nova e diversa segundo cada sacramento. "...e por esta relação à Igreja, significada e efetuada pelo sacramento, constitui-se aquilo que se chama com propriedade 'res et sacramentum': 'res, porque é (logicamente) o primeiro efeito do sacramento;

'sacramentum', porque participa da qualidade de sinal com relação à graça..." (De Paenit. II 686).

É o mesmo argumento que sugere na nota do HPTH. Poder-se-ia desenvolvê-lo um pouco mais. Se o sacramento é um sinal, o efeito visível desse sinal deve ter prioridade lógica sobre o efeito invisível, ou seja: a relação com a Igreja sobre a relação com Deus. Que um homem se ponha em relação com a Igreja é símbolo-realidade de que deseja relação com Deus; por outro lado, que a Igreja se realize como sacramento fundamental nesse homem, é símbolo constitutivo de que Deus se lhe autocomunica, embora — dada a possibilidade pecaminosa de que o homem em realidade se feche à graça — o sinal permaneça ambíguo. Mas, para o caso normal, que é o sacramento válido e frutuoso, pôr-se em relação com a Igreja que administra o sacramento, tem como efeito receber no sacramento sua "res", sua graça, isto é: entrar em relação com Deus. Claro que já o fato de que alguém entre em relação com a Igreja, é uma graça e, portanto, relação pessoal com Deus: a mediação salvífica da Igreja é um momento no processo salvífico. Mas a graça — que é tudo — é um processo, cuja tendência é aparecer na visibilidade da Igreja (30), encarnar-se (31) e, nessa

(28) Aqui não é o lugar de mostrar como as notas distintivas do caráter sacramental (sinal na alma, espiritual e indelével, cf. DS 1609) se coadunam perfeitamente e até recebem um sentido mais profundo, quando vistas à luz da interpretação eclesial acima indicada.

(29) Mais abaixo, ao tratar cada um dos sacramentos, se verá que efetivamente

te também nos sacramentos não-caracterizantes (e em todos eles) a "res et sacramentum", o típico e insubstituível nos sacramentos é a dimensão eclesial ou a relação com a Igreja ou na Igreja que por eles se estabelece.

(30) Cf. II 120, 129, 134 e 136; III 222, n. 1; IV 320-321.

(31) Cf. II 126-128; IV 346-347; VII 334-337.

epifania na comunidade, alcançar seu ponto culminante. Por isso: que a graça o conduza à Igreja dos sacramentos, onde o homem val receber a graça, supõe uma prioridade da relação com a Igreja sobre a "res" que se recebe no sacramento. Inverter a relação e dar prioridade à graça interior sobre a relação eclesial, seria cair numa Eclesiologia, em que só se admitem os "santos" como membros da Igreja.

B. DIMENSÃO ECLESIAL DE CADA SACRAMENTO EM PARTICULAR

O que vale dos sacramentos em geral, tem sua especificidade própria em cada um dos sacramentos. Para mostrá-lo, bastaria passar sacramento por sacramento segundo a seqüência tradicional da lista canônica e perguntar onde e como Rahner acentua a dimensão eclesial de cada um. Seria um método possível, mas não o melhor, nem o mais de acordo com a teologia sacramental de Rahner. Não seria o melhor, porque os sacramentos não são realidades produzidas em série, perfeitamente intercambiáveis, sem conexão hierárquica entre si. É, pois, justo que o primeiro sacramento a ser

considerado seja aquele que é o centro da Igreja, porque também o centro dos sacramentos (32).

Na eucaristia encontra-se "a mais excelsa auto-realização da Igreja... Pois aqui a Igreja se realiza num absoluto engajamento não só em relação ao indivíduo. Ela mesma, como comunidade salvífica, chega no sacrifício e na ceia eucarísticos à mais alta atualização" (IV 349). Mas a eucaristia não é somente a atualização máxima da Igreja; é também a fonte dos outros sacramentos. Fonte, porque "...aqui está presente cultualmente o mistério de Cristo, mistério do qual deriva toda graça de Cristo, tanto a que é mediada pelos demais sacramentos, como também a que atinge o cristão fora dos sacramentos para santificação de sua vida e para penetração do mundo com o Espírito de Cristo" (HPTh I 330; cf. *ibid.* 217). Fonte, porque "eucaristia e sacramentos não podem ser separados, pois nestes o mistério da eucaristia é conduzido à situação concreta particular da existência humana e eclesial" (HPTh I 218).

Por isso, segue-se agora primeiramente o estudo da eucaristia e depois o de cada um dos sacramentos restantes na ordem cronológica das situações existenciais a

(32) Sobre o tema deste parágrafo, cf. QD 10, 73-74.

(33) De fato, nos sacramentos e pelos sacramentos a situação salvífica do membro da Igreja (ou do catecúmeno, no caso do batismo) aparece em plena luz como situação vital da própria Igreja. Aliás, se numa situação extrema de salvação ou perdição o cristão pudesse permanecer isolado, isso significaria que sua salvação nada tem a ver com a Igreja (cf. QD 10, 61). Expressando que a situação salvífica do indivíduo é sua própria, a Igreja se auto-realiza como sacra-

mento da salvação do mundo. A diferença entre os demais sacramentos e a eucaristia consiste em que nesta a vida da Igreja, enquanto comunidade (enquanto é mais que a simples soma de seus membros: cf. X 383) e a do membro da Igreja, enquanto participante desta comunidade e da história universal do sofrimento, está em primeiro plano, enquanto naquelas a situação concreta determinada do indivíduo que se converte, se arrepende, recebe um ministério etc., é tematizada.

que se aplicam, esquema que é seguido por Rahner em "Kirche und Sakramente".

1. A eucaristia, centro da Igreja

a) A eucaristia, fonte e cume da "liturgia do mundo"

Atualização máxima da Igreja, a eucaristia foi chamada pelo Concílio Vaticano II "fonte e ponto culminante de toda evangelização" (PO 5) e, portanto, da vida cristã. A visão de sacramento antes explicitada (cf. acima II A 2) parece, no entanto, pôr em questão a doutrina conciliar e a própria posição de Rahner, quando exalta a eucaristia como fonte de toda graça (tanto a extra-sacramental como a dos outros sacramentos). De fato, Rahner acentua, em seus trabalhos mais recentes, que a eucaristia (como os demais sacramentos e a própria Igreja) deve ser vista no contexto mais amplo do agraciamento de toda a humanidade, no contexto da "liturgia do mundo". A eucaristia "apenas" celebra em sinais a participação no sacrifício de Cristo vivida pelo cristão na profanidade do dia-a-dia, onde, aliás, o próprio sacrifício de Cristo se realizou (cf. X 410-429; Einübung 228-232). Assim sendo, só num sentido derivado é possível falar da eucaristia como cume e fonte da vida cristã. "A eucaristia é fonte e ponto culminante da vida cristã por aquilo que ela significa (a morte do Senhor), mas

não simplesmente a eucaristia na dimensão do sinal sacramental" (ChG 248). Esta segunda hipótese seria ritualismo ou liturgicismo, pois a vida humana tem "... lá realmente seu ponto culminante..., onde se realizam de modo decisivo fé, esperança e amor..." (ChG 248; cf. X 419-421; Einübung 235-236).

É a "necessidade" da Encarnação, a necessidade do símbolo que responde à aporia. A eucaristia é causa de toda graça, enquanto sinal, símbolo-realidade da mesma. Não causa de toda graça como que vindo "de fora" e acrescentando algo novo à "liturgia do mundo", mas como um princípio interno que só se realiza, manifestando-se. A "liturgia do mundo" só se realiza como "liturgia" (e, portanto, como evento da graça), *expressando-se*. Assim a expressão é causa da graça. E a "liturgia do mundo" se expressa e se faz "liturgia" na eucaristia (e nos demais sacramentos) (33). O sentido da história, o sentido do mundo manifesta-se na história salvífica e esta faz emergir esse sentido nos sacramentos (cf. X 422-423).

A celebração em sinais da "misericórdia do mundo" pertence, pois, necessariamente à vida do cristão: o contrário seria abolir sua eclesialidade e com isso a própria vida cristã (cf. ChG 249) (34). Realmente, negar o valor da eucaristia, alegando a presença da graça no mundo, seria negar o sentido dos sacramentos (pois deles vale também, "mutatis mutandis", que são

(34) Rahner não explicita dessa forma a questão. Ele diz simplesmente: "Uma ausência de culto, querida por princípio e de antemão, aboliria a vida

cristã como tal e sua eclesialidade" (ChG 249). A interpretação acima procura entender o texto no espírito da teologia sacramental de Rahner.

celebração eclesial da "liturgia do mundo" [cf. X 405]). E isso seria negar a Igreja, negar a Cristo e entender mal a teologia do símbolo (cf. acima I e II A).

Reassumindo explicitamente o processo salvífico em que a humanidade está envolvida, a eucaristia não é "problema privado" da piedade pessoal. Ela visibiliza a própria realidade da Igreja como sacramento da salvação do mundo (b) e por essa participação mais íntima na vida da Igreja o cristão se santifica (c).

b) A eucaristia, atualização máxima da Igreja

A Igreja como povo de Deus organizado social e visivelmente "...precisa sempre de novo tornar realidade seu ser concreto histórico espaço-temporal pelo agir corporal de homens. Ela tem que se fazer 'evento' sempre de novo" (QD 11, 25). E onde a Igreja se faz "evento"? Quando e onde aparece como *comunidade* dos santos, na concretidade histórica, espaço-temporal, congregando certo número de pessoas que proclamam sua fé, unidas a seus pastores. Ou seja, na Igreja local, reunida hic et nunc.

Igreja particular e Igreja universal em sua relação mútua não

cabem no esquema, em que se enquadra uma sociedade qualquer em seu relacionamento com suas circunscrições. Uma parte da sociedade X é sempre apenas uma parte da sociedade X. Uma parte da Igreja, a Igreja local, é Igreja (35). "Igreja local origina-se, portanto, não por uma *partição* atomizante do espaço mundial da Igreja universal, mas por *concentração* da Igreja em seu caráter próprio de evento" (QD 11, 28). A Igreja universal aparece em símbolo na Igreja local (cf. VIII 414). E o que torna possível essa relação "sul generis" é o caráter mistérico da Igreja: "...a unidade da Igreja e cada comunidade particular é constituída justamente pelo único Cristo e por seu único Espírito..." (VIII 412, n. 7).

Visível na Igreja local, a Igreja conhece momentos de sua vida concreta, quando se faz mais intensamente evento: é a assembléa eucarística, coração da Igreja local. "Pois aqui está presente em plena concretidade tudo aquilo pelo qual a Igreja se constitui: sua separação do mundo (36) (que também hoje ainda exige e legitima uma espécie de disciplina do arcano (37), sua estrutura hierár-

(35) Cf. QD 10, 76-77.99; QD 11, 23-28; VIII 399, 411-413.

(36) Mais tarde Rahner matizará mais essa idéia de separação do mundo, para, em consonância com a presença universal anônima da graça, acentuar que na eucaristia o cristão leva para a expressividade da liturgia toda a santidade e o caráter remido da profandade do mundo. Nesse sentido não há uma separação, mas uma culminação do evento da graça na história do mundo (cf. X 413-419; ChG 250-251). Por outro lado, Rahner mantém que a visão do mundo como situação não-salvífica em contraste com a Igreja não é simplesmente falsa: "Há um mundo que jaz no mal, um mundo no qual dominam as for-

ças e poderes inimigos de Deus..." (X 424). Mas a distinção entre ambos os domínios não é simplesmente: na Igreja — fora da Igreja (cf. X 424, n. 11), pelo menos enquanto a Igreja é santa e pecadora. Mas, como na eucaristia a Igreja se realiza em sua natureza de Igreja santa, pode-se manter a expressão do texto de "separação do mundo".

(37) Sobre o tema da necessidade de uma "disciplina do arcano" em nosso tempo, cf. o artigo "Messe und Fernsehen", SG 184-197. Mesmo matizando o princípio da separação do mundo, a posição do artigo de SG não precisa ser considerada ultrapassada, pois se funda em razões que não são atingidas pelo que se disse na nota anterior.

quica (presbítero e comunidade), sua abertura serviçal para Deus, que a proíbe de fazer-se fim em si (sacrifício), seu pronunciar da palavra eficaz que faz presente o que proclama (a palavra da anamnese é a protopalavra da Igreja), sua unidade (um só pão de que todos comem na santa ceia que une os convivas), sua expectativa do reino definitivo, cuja glória é antecipada cultualmente nesta solenidade, sua penitência (na celebração do sacrifício oferecido pelo pecado do mundo...), a invencibilidade da graça de Deus que lhe é dada definitivamente para que seja a Igreja santa (pois ela tem definitivamente aquele que é a vitória definitiva, e já celebra antecipadamente a vitória definitiva do reino de Deus, proclamando a morte do Senhor que é a vitória, na consciência de que o fará até que ele venha...), sua disponibilidade radical de servir aos outros (o sacrifício a Deus 'pro totius mundi salute')" (QD 10, 75-76; cf. QD 11, 26; VIII 402-407). Na eucaristia adquire toda sua intensidade o que é a realidade mais profunda da Igreja: a autocomunicação definitiva de Deus à humanidade na palavra da Verdade e no Amor (cf. HPTH I 123) (38).

O homem ouve a revelação de Deus na história pronunciada pela palavra categorial de outro homem. Essa palavra de Deus, dita na Igreja, é dita como palavra de Deus (39). Negá-lo é negar o mais fundamental da Igreja, onde Cristo está presente em todos os tem-

pos. Essa palavra de Deus pregada na Igreja é um momento interno do obrar salvífico de Deus e participa assim da peculiaridade deste obrar em Cristo e na Igreja, isto é, é uma palavra humana que traz em si virtude de salvação, que contém em si o que diz, é ela mesma acontecimento salvífico: "...essa palavra que é evento, que mostra o que diz, acontece na Igreja em densidade e intensidade essencialmente diversas" (II 326) e tem sua realização suprema, quando faz presente a ação salvífica de Deus através da auto-realização e pleno engajamento da Igreja, isto é, nos sacramentos.

O que ficou dito alcança na eucaristia sua culminação insuperável no âmbito do símbolo. A eucaristia é palavra, porque nela nos é dado substancialmente o Verbo Encarnado, nela se proclama o mistério salvífico que, proclamado na anamnese, se faz presente. Entender a eucaristia a partir da palavra é reconhecer que a palavra, elemento essencial da revelação de Deus aos homens (cf. HW 189-191 [193-194]), alcança aqui seu grau mais elevado, na qualidade de palavra encarnada e escatológica e de auto-expressão da Igreja como totalidade em favor de cada um de seus membros. "Na eucaristia está a palavra do Evangelho totalmente e em sua mais elevada eficiência, a palavra pela qual a proclamação eficaz da morte e da ressurreição do Senhor, a obra da redenção da Igreja, acontecida de uma vez para sempre, é apresentada ao Pai no cul-

(38) Cf. acima I 3, onde se chegou à Igreja, seguindo as mesmas duas linhas. Essa coincidência não é fortuita: a eucaristia é de fato a manifestação

culminante da vida da Igreja como realidade simbólica.

(39) Para o que segue cf. IV 313-355.

to visível e no Espírito Santo (em unidade) e ao mesmo tempo é entregue ao fiel o corpo e o sangue de Cristo" (VIII 404). A eucaristia pode ser chamada com razão o protoquérigma da Igreja (cf. IV 354). E esta palavra aparece assim como Verdade no sentido primordial, como "o fazer acontecer de sua própria natureza pessoal, em que o sujeito se apresenta a si mesmo sem dissimulação, se aceita e então também faz acontecer para os outros em veracidade a natureza que percebeu [em si mesmo]" (MySal II 379-380). Cristo apresenta-se à Igreja em seu sacrifício, justamente no momento em que a morte faz emergir sua verdadeira realidade, tudo o que ele é (cf. QD 2), e assim, sem esconder nada, se entrega ao Pai por amor à Igreja. A eucaristia, como anamnese da morte de Cristo, é a *autocomunicação de Deus em verdade* em sua expressão culminante.

Desta modalidade da autocomunicação divina em Verdade brota a *comunicação em Amor*. É o amor que se manifesta na morte de Cristo e é no Amor que a Igreja a rememora na anamnese. "Não só o 'verbum efficax', a proclamação do evento salvífico em Cristo, chega nele [no culto] a seu ponto culminante. Nele [no culto] se faz presente o feito decisivo de Deus, o conteúdo de sua verdade, o amor de Deus em Cristo, de forma que a solenidade cultural, enquanto se segue à pregação da palavra e se distingue dela, pode, e deve ser concebida... como *presença do amor de Deus que se dá a nós no sacrifício do Filho e nos une à Igreja nesse amor*" (HPTh I 218) (40). A pre-

sença do amor concretiza-se na assembléia reunida para a eucaristia (cf. Einübung 232-233), enquanto é assembléia unânime na fé e na esperança. "Pois cada palavra de Deus é a promessa do amor de Deus aos homens, promessa que mostra eficazmente aquilo que promete. Em seu amor aos homens Deus se dá a si mesmo em autocomunicação e *por isso* também efetua a união eficaz dos homens entre si" (VIII 405). A Igreja local que ouve na eucaristia a palavra culminante de Deus, onde se revela seu amor, faz-se por esta palavra "um só coração". O amor de Deus que se nos comunica no Espírito Santo, exige resposta de amor. E esta resposta é, por necessidade ontológica (e não só moral ou psicológica), amor ao próximo: "O amor ao próximo categorial-explicito é o ato primário do amor a Deus..." (VI 295). E mesmo o amor explícito a Deus é carregado em seu ser por essa abertura amorosa a toda a realidade no amor ao próximo.

A constituição a priori do homem como abertura a Deus precisa realizar-se "no encontro concreto com os homens concretos" (VI 288). No momento da eucaristia o homem expressará sua natureza íntima no amor aos circunstantes que participam da mesma assembléia. Por isso, "a presença local dos muitos numa comunidade de lugar e de altar; o ouvir em comum a palavra de Deus; a oração comum; a comum confissão da fé e da esperança; o cuidado comum pelos membros necessitados e sofredores da Igre-

(40) Grifo do autor deste artigo.

ja (por esmolas, amor ativo, etc.)" (VIII 406) são outros tantos elementos pertencentes ao "contexto" da eucaristia como sinal do amor, outros tantos elementos que são ao mesmo tempo realidade e efeito da autocomunicação de Deus no amor. Igualmente a concelebração eucarística "como celebração comum da eucaristia por muitos presbíteros (bispos) é o aparecer da unidade eclesial (da hierarquia) na celebração da mais alta unidade da Igreja" (LThK VI 525).

A eucaristia é, pois, como que a "concentração" da Igreja local e *nela* da Igreja universal (41). E não por acaso, senão pela própria dinâmica da presença de Cristo na comunidade que celebra a eucaristia (cf. VIII 395-408).

Presença não significa em primeiro lugar nem se pode derivar da coexistência de dois corpos físicos. É um conceito antropológico. E desde tal ponto de vista, presença plena é a que elimina toda "ausência", de modo que a presença espaço-temporal, embora importante como símbolo-realidade da presença, não é o essencial, o específico. Pois, como a presença substancial de Cristo na eucaristia não se torna a presença experimentada por um Judas, sentado na última ceia à mesma mesa com Jesus? Só se o Senhor já estiver presente na Igreja e nestes seus membros com toda a ânsia do mundo, com o destino de dor comum a todos (cf. X 420). Em outras palavras: a presença de Cristo na Igreja é um dado constante para que a Igreja seja Igreja. Essa presença se realiza no

(41) Cf. QD 10, 76-77; VIII 399-400; QD 31, 40, n. 25.

Espírito Santo, Espírito de amor (como meio [no sentido de meio-ambiente] dessa presença). A partir dessa presença permanente na profanidade do mundo se deve entender a presença na eucaristia. A primeira é pressuposto ontológico da segunda, mas a segunda, como símbolo-realidade da primeira, a medeia a si mesma. E por isso pode ser chamada a presença mais densa, por isso "...se pode dizer com razão que não pode haver nenhum ato, pelo qual Cristo se torne mais intensamente presente e pelo qual essa presença constitua a Igreja em sua auto-realização atual... do que o culto da Igreja" (VIII 400). Porque na eucaristia a presença de Cristo à Igreja no Espírito Santo alcança sua densidade simbólica mais elevada, por isso a Igreja se atualiza mais intensamente na eucaristia. Assim a eucaristia com todo seu "contexto" (a palavra do Evangelho, os sacramentos, a esperança e o amor [a "liturgia do mundo", portanto]) faz a Igreja. "Não só é verdade que a eucaristia é, porque há Igreja, mas também é verdade (se bem o entendemos): Igreja é, porque há eucaristia" (QD 11, 27).

Como centro da Igreja e sua atualização mais intensa, a eucaristia manifesta a autocomunicação trinitária que constitui o cerne da Igreja. Cristo oferece-se ao Pai, seu sacrifício se faz presente. No Espírito Santo se reúnem os fiéis e recebem o dom de Deus. Por isso a eucaristia é realmente "a festa da unidade de Verdade e Amor na autoção do Logos feito carne, entregando-se à morte como sacrifício do mundo e, com isso, a

auto-realização sacramental total da Igreja como centro mais íntimo, fonte e meta de todas as demais funções da Igreja..." (HPTh I 219). Na pregação da palavra e na realização do amor estão substanciadas as funções fundamentais da Igreja (42). Na eucaristia se concentram essas duas funções, porque a pregação alcança nela sua eficácia simbólica mais intensa (cf. IV 313-355; principalmente 348-355) e o amor é fruto da eucaristia como sacramento da unidade e tende a encarnar-se nela.

c) A eucaristia aprofunda a incorporação à Igreja

A eucaristia, por assim dizer, resume a Igreja. Mas a Igreja não é uma entidade anônima, abstrata, como o faria pensar um "idealismo eclesiológico". Esta eucaristia concreta da Igreja local que torna presente em sacramento a Igreja como tal (a Igreja espalhada por todo o mundo que neste mesmo momento luta, sofre, se alegra, se santifica), só se realiza pela presença, participação e engajamento destes seus membros concretos ali reunidos. E eles recebem a graça da eucaristia. Por quê? Porque sua celebração eucarística simboliza (no sentido do símbolo-realidade) seu pertencer à Igreja, que é um pertencer a Cristo. "A eucaristia confere a graça, incorporando pela recepção do corpo de Cristo no corpo vivificante de Cristo que é a Igreja" (HPTh I 324, n. 1). Isto é: "res et sacramentum" (portanto o primeiro efeito e a causa mediadora dos demais efeitos) neste

(aprofundada) na unidade do sacramento é a incorporação do corpo místico de Cristo" (QD 10, 74).

Para provar sua tese sobre "res et sacramentum" na eucaristia, Rahner apela primeiro à escritura e tradição (cf. QD 10, 74-75). Depois tece algumas considerações a partir da palavra consecratória que fala do sangue de Cristo como sangue da aliança, palavra pela qual a eucaristia existe como sacramento vínculo de união (cf. QD 10, 75-76). Recorda que a palavra da anamnese é a palavra central da Igreja (cf. QD 10, 76; IV 313-355). Menciona a relação entre Igreja universal e Igreja local (que não é uma circunscrição daquela [cf. QD 10, 76-77]). Mas o argumento mais forte de que "res et sacramentum" na eucaristia é a incorporação mais profunda no corpo místico de Cristo, parece estar no artigo "Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde" (A presença do Senhor na comunidade cultural cristã: VIII 395-408). Rahner relaciona aí a "presença real" na eucaristia com a presença de Cristo na Igreja e com razão aponta para os diversos graus de presença de Cristo: a eucaristia é o grau supremo. Mas é preciso notar que essa presença não é a presença de alguém que não estava ali e de repente aparece, mas uma presença já "real" que se torna mais densa, "produzindo" seu símbolo-realidade. Isso significa uma anterioridade lógica e ontológica da Igreja sobre a recepção sacramental do corpo de Cristo. Essa anterioridade da Igreja como presença de Cristo ao indivíduo no Espírito Santo é

(42) Cf. HPTh I 216-219; VIII 414 e também 402-406.

“conditio sine qua non” para os outros efeitos da eucaristia. A presença real de Cristo sob a espécie de pão não pertence ainda à “res sacramenti”, já que o homem pode recebê-lo para perdição (Edunt mali, edunt boni...). A “res” da eucaristia pertence que o corpo de Cristo seja recebido no Espírito Santo, isto é, por alguém que esteja também ligado “de coração” (para usar a expressão da “Lumen Gentium”) à Igreja. Em outras palavras: Só quando a recepção do pão eucarístico pode aprofundar a incorporação à Igreja, recebemos a “res sacramenti”. O pecador, que, mesmo pertencendo à Igreja visível, não participa de sua vida, o pecador, no qual não está presente Cristo no Espírito Santo, não recebe a graça do sacramento, pois, havendo um óbice que impede a incorporação plena à Igreja, não há possibilidade de um crescimento em sua relação eclesial (cf. VIII 403-404; X 420). Portanto, para que o sacramento cause a graça “individual”, deve causar “antes” a graça “social”. O primeiro efeito da eucaristia e causa mediadora de todos os outros efeitos é, pois, o efeito eclesial. Se este não se pode realizar, tampouco os outros.

d) Excursão: O caráter eclesial da eucaristia em “Die vielen Messen und das eine Opfer”

Na primeira edição de “Die vielen Messen und das eine Opfer” (As muitas missas e o único sacrifício), Rahner não considera o aspecto eclesial da eucaristia. O

princípio geral válido para julgar da freqüência à celebração da missa recebe a seguinte formulação individualista: “Sob os pressupostos gerais de possibilidade física e moral, o sacrifício do altar deve ser celebrado tantas vezes e só tantas vezes como se alcança nele e por ele uma medida (segundo parecer humano, notavelmente) maior de participação existencial no sacrifício da missa como sacrifício de Cristo...” (QD 31, 107) (43). Evidentemente o princípio está aberto para uma compreensão eclesiológica, já que “a participação existencial” (na primeira edição: “devotio”) pode ser entendida na dimensão de participar mais intensamente da vida da Igreja. Tanto mais que Rahner, já em artigo escrito em 1936, não esquece que “somos introduzidos por ela [eucaristia] sempre mais profundamente nos processos misteriosos de crescimento deste corpo místico” (III 201). Unindo-nos à morte de Cristo, a eucaristia é “o sacramento da unidade no sofrimento e o vínculo que une numa só obra todos os membros crucificados: para em Cristo... glorificar a Deus pela cruz” (III 201). Em “Die vielen Messen...” (1. edição) Rahner acentua como “devotio” (“participação existencial” da missa) nossa união ao sacrifício de Cristo e sua realização em nossa vida quotidiana. Assim, apesar de tudo, o mínimo que se pode dizer é que o aspecto eclesial não é explicitado (44).

(43) Essencialmente o mesmo que na primeira edição, p. 77.

(44) A. Häussling, na segunda edição, depois de reproduzir o princípio geral formulado individualistamente como na primeira edição, corrige a falta

anterior e, depois de expor brevemente o aspecto eclesial da eucaristia (cf. QD 31, 108-109), e principalmente que “res et sacramentum” é a incorporação mais aprofundada na unidade do corpo místico (Häussling usa

Embora à primeira vista "Die vielen Messen..." se mova numa atmosfera individualista da compreensão da eucaristia, na realidade tem muitas idéias eclesiais, lamentavelmente não bastante valorizadas pela primeira edição nem suficientemente sublinhadas na segunda. Com o propósito de provar sua tese de que a multiplicação de missas como tal não tem fundamento teológico suficiente, Rahner salienta a missa como sacrifício da Igreja. Sacrifício da Igreja num duplo sentido, enquanto a Igreja se oferece culturalmente por encargo do Senhor e enquanto a Igreja se oferece existencialmente, realizando com sua fé e seu amor o que o gesto cultural simboliza. Esse segundo aspecto, embora não constitutivo *hic et nunc* no caso particular, é, não obstante, o sentido por que Cristo deixou este sacrifício a sua Igreja. E assim a eucaristia é também, sempre e em toda parte, símbolo-realidade do co-sacrifício da Igreja como totalidade, que é sempre a Igreja santa (45). Neste sentido se pode dizer: a *validade* da missa depende da fé da Igreja (como totalidade) (cf. QD 31, 42 [28]; IV 353-354).

Outra questão é saber em que sentido a missa é sacrifício da Igreja. Trata-se da Igreja universal ou da Igreja local? pergunta A.

Häussling em nota da segunda edição (cf. QD 31, 40, n. 25). A resposta deve seguir a distinção feita antes: como oferecimento cultural, a eucaristia é sempre e em todas as circunstâncias sacrifício de *toda* a Igreja (46); como oferecimento existencial, seu valor depende da "fides et devotio" dos membros da Igreja que dela participam (cf. QD 31, 51-56 [33-39]). Conforme o caso, deve-se, pois, falar da eucaristia como sacrifício da Igreja universal ou da Igreja local, sem perder de vista que, quando a Igreja local celebra, o faz em nome da Igreja universal (cf. QD 31, 55 [38]), e também sob esse ponto de vista há na celebração eucarística uma presença da Igreja universal *na* particular (cf. QD 10, 76-77).

2. Os sacramentos da iniciação na Igreja: batismo e confirmação

a) O batismo, sacramento da incorporação à Igreja

O batismo é a porta de entrada na Igreja (47). A dimensão eclesial deste sacramento é evidente e conhecida amplamente. Rahner aprofunda-a: "O tornar-se membro [da Igreja pelo batismo] ... não é só um efeito qualquer do batismo, um efeito que 'também'

aqui quase as mesmas palavras de QD 10, 74), traduz o princípio geral para o novo contexto (eclesiológico): "...deve-se celebrar a missa tantas vezes e só tantas vezes quanto, justamente pela celebração da missa, os celebrantes [die Feiernden] podem de forma genuína (aumento de fides et devotio!) edificar-se a si e aos outros em 'Igreja' (como sacramento fundamental)" (QD 31, 109). Com isso, acrescenta Häussling, evita-se "o mal-entendido subjetivista". A posição de Häussling significa uma va-

lorização da tese tão repetida por Rahner: "res et sacramentum" na eucaristia é o aprofundamento da incorporação à Igreja. — Sobre a frequência aos sacramentos veja também X 427-429 e ChG 248-251.

(45) Cf. QD 31, 40-42 [26-28], 44 [não está na primeira edição].

(46) Cf., por exemplo, QD 31, 115 [83]: também a "missa privada" acontece por encargo da Igreja.

(47) Cf. K. RAHNER, *Gott liebt dieses Kind. Zu einer Taufe*. Munique 1957, p. 13.

existe [entre muitos outros], mas é sacramento, sinal dos demais efeitos da graça batismal" (QD 10, 78) (48). Ou seja: é "res et sacramentum".

Como primeiro argumento, Rahner evoca toda sua concepção das relações entre Igreja e sacramento. Se a Igreja é o sacramento fundamental, incorporar-se a ela só pode ser símbolo-realidade de nossa disposição, causada pela graça, de aceitar a autocomunicação de Deus. Como indicação escriturística, Rahner aduz o sentido salvífico de pertencer ao povo e à aliança no Antigo Testamento como no Novo. Finalmente, aproveitando a posição escolástica que reconhecia o "caráter" como "res et sacramentum", Rahner apresenta a "nova" concepção de caráter sacramental (cf. acima II A 2) (e que é, de fato, mais antiga e mais próxima à origem desse conceito teológico): o "caráter" é o poder (e dever) ser requerido pela Igreja graças a um fato social histórico, no caso, o batismo (cf. QD 10, 78-80).

Outro argumento para sua concepção de "res et sacramentum" no batismo é o próprio sentido da Igreja como sacramento da graça vitoriosa num mundo, onde a graça já está presente e em ação (cf. acima II A 2). A justificação individual pode ser alcançada também sem o batismo e, por isso, o batismo não esgota seu sentido na salvação individual, mas deve ter seu sentido específico mais além, como sacramento da incorporação à Igreja (no sentido de genitivo de identidade: sacramento que é a incorporação à Igreja). O senti-

(48) Cf. HPTH I 324, n. 1; VII 333-334.

do do batismo é o mesmo da Igreja: tornar presente no mundo, histórica e socialmente, a graça de Deus em Cristo. "Quem, portanto, é agraciado pelo batismo, sendo incorporado a essa Igreja como corporificação histórica e social da graça de Cristo no mundo, recebe necessariamente com esta graça da Igreja também participação, missão e capacitação para tomar parte nessa função da Igreja, de ser no mundo a concretidade histórica da graça de Deus" (VII 335; cf. 333-335). A incorporação à Igreja é a primeira realidade do batismo ("res et sacramentum"), de tal modo "que ele [o batizado] se torna em verdade membro e, portanto, unidade funcional ativa nesta comunidade para participar em suas funções fundamentais" (VII 335). Ora, a função fundamental da presença visível da Verdade e do Amor só é possível pelo que classicamente se chamou de graça santificante ("res sacramenti"). O pertencer visivelmente à Igreja, marcado na dimensão da história e da sociedade pelo rito batismal e que nesta dimensão é um fato social indestrutível e duradouro (caráter), adjudica ao batizado duradoura e eficazmente a justificação e santificação no Espírito Santo (cf. II 145). E com elas confere ao batizado o dever de "contribuir a que a Igreja, da qual é membro, seja também 'moralmente' a 'Santa Igreja', que testemunha que a misericórdia e graça de Deus, real, válida e insuperavelmente, veio ao mundo" (II 145).

Embora a fórmula batismal não mencione o aspecto eclesial e a tradição antiga fale dele rara-

mente, preocupando-se imediatamente com o resultado final (a justificação), não é menos certa a existência do caráter batismal como “meio termo” entre “sacramentum” e “res” (cf. II 179-181). Essa prioridade lógica do aspecto eclesial sobre o aspecto individual-salvífico Rahner a sublinha também em seu sermão num batismo, “Gott liebt dieses Kind” (Deus ama esta criança) (49). No mesmo sermão, Rahner procura concretizar o que significa, aplicado ao batismo, o princípio: “Em cada administração de sacramento, a Igreja faz-se evento” (50). Isso significa que a Igreja aparece nas pessoas presentes. Primeiro na pessoa do ministro que faz “id quod facit Ecclesia”, dizendo a palavra salvadora e procedendo ao lavado. Depois os padrinhos que estão ali também como membros da Igreja que se responsabiliza pela sinceridade da conversão (ou — juntamente com os pais — pela educação católica da criança). Finalmente todos os presentes que, como membros da Igreja, têm sua responsabilidade e pecam contra a Igreja, se chegam a tornar-se culpados do fracasso de uma vida cristã (51).

Em “Zur Theologie des Todes” (Para uma teologia da morte), Rahner sublinha o aspecto pessoal-individual da morte cristã (e também da vida cristã) como comunhão com a morte de Cristo. Rahner não pensa explicitamente no aspecto social da morte e de nossa participação sacramental na morte de Cristo, embora o conheça (cf. III 201) e implicita-

mente tem elementos que se podem valorizar para uma compreensão da dimensão social da morte (por exemplo: a morte cristã como participação [também na visibilidade sacramental] da morte de Cristo poderia ter sido apresentada em seu valor salvífico “em favor de muitos”). Concretamente no caso do batismo como morte ao pecado (cf. QD 2, 67-68) também está implícito outro aspecto da dimensão social do sacramento do batismo, enquanto o pecado tem sempre também dimensão social (cf. abaixo II B 3). Portanto, deve-se concluir que em “Zur Theologie des Todes” Rahner apresenta pontos de apoio para uma compreensão eclesial do batismo, mas fica na dimensão individual.

b) A confirmação, sacramento da missão ao mundo

Como segundo sacramento da iniciação cristã, a confirmação aparece em seu aspecto social já por sua relação com o batismo. Para Rahner, batismo e confirmação são duas facetas do mesmo acontecimento. Não há necessidade de conceber a diferença entre a graça dos dois sacramentos de tal modo que um não dê o que o outro dá. É absolutamente possível pensar que um dos sacramentos dá implícita e virtualmente o que o outro confere explícita e atualmente e em maior medida (cf. QD 10, 48), como a Igreja conhece um sacramento que é “consummativum” de outro (cf. DS 1694; cf. QD 10, 50). É possível que “uma porção da realidade que já era dada como res sacramenti no outro sacramento, apareça mais clara-

(49) Cf. ob. cit. (nota 47), p. 13-19.

(50) Ibid., p. 25.

(51) Cf. ibid., p. 25-28.

mente como sacramentum no novo rito, que, por designar mais claramente, também aprofunda e aumenta o que designa" (QD 10, 102). Batismo e confirmação apresentam sacramentalmente as duas vertentes da iniciação cristã: perdão da culpa e infusão do Espírito (cf. QD 10, 72), a faceta negativa e a faceta positiva da incorporação à Igreja. São os dois aspectos da graça de Cristo. Ela é graça da cruz e este morrer com Cristo encontra sua expressão sacramental no batismo. "Mas a graça de Cristo é ao mesmo tempo graça da Encarnação, portanto graça da aceitação do mundo para transfigurá-lo, ... graça do envio ao mundo, da tarefa no mundo..." (QD 10, 81). "O encargo

que o cristão recebe na confirmação, é daí o encargo para uma missão apostólica em favor do mundo, como parte do ministério e da tarefa da Igreja de conduzir o mundo, transfigurando-o, ao reino de Deus que está por vir" (QD 10, 82; cf. VII 345-347). Com a confirmação o cristão recebe uma missão no mundo através de um rito significativo (imposição das mãos e unção) que dá o Espírito Santo. Graças a esse fato histórico e social realizado em seu seio, a Igreja pode *exigir* que o confirmado leve ao mundo o testemunho cristão (= "caráter"). Esse aspecto eclesial da confirmação aparece em Rahner com a mesma posição central que no batismo: como "res et sacramentum".

(Continua).