

O “EXISTENCIAL SOBRENATURAL”: O HOMEM COMO SER INUNDADO PELA GRAÇA (Karl Rahner e a teologia da graça)

*Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos**

*Prof. Ms. José Edmar Lima Filho***

Resumo

Adentrar o âmbito da Teologia de Karl Rahner é arriscar-se num terreno árido, como se comenta, mas é, também e sobretudo, vislumbrar uma reviravolta pragmático-antropocêntrica no âmago da própria Teologia, onde o ser humano é visto como “condição de possibilidade” de Deus, sendo o destinatário por excelência da autocomunicação divina. Assim sendo, esta relação entre o homem e Deus não sucede de modo unilateral, mas dialógica. Com efeito, a condição fundamental para se compreender o homem como ser finito que é atraído pelo infinito é possível somente mediante a abertura incondicional do homem ao mistério de Deus que se oferece como dom.

Palavras-chave

Existencial-sobrenatural. Deus. Autocomunicação. Natureza. Graça.

Abstract

Entering the theology of Karl Rahner means to risk an himself in arid land – as one comments - but also, and especially, to envisage a pragmatic-anthropocentric turnaround within theology itself, where the human being is seen as a "condition of possibility of "God, being the recipient of divine self - communication by excellence. On this way the mentioned relationship between man and God, does not occur unilaterally, but dialogical. Therefore, the key for understanding man as a finite being who is attracted by infinity condition is possible only through the unconditional opening of the mystery of man of God who offers himself as a gift.

Keywords

Existential-supernatural. God. Self-communication. Nature. Grace.

1 - Antropologia Transcendental

A Antropologia de Rahner se ocupa, no primeiro momento, em estabelecer o que é pressuposto no homem para que ele possa acolher o mistério de Deus, a autocomunicação, pois é ele seu evento e destinatário.

A resposta se dá, pois, no campo de uma metodologia transcendental, que encontra em seu âmago aquela possibilidade de um conhecimento *a priori* sobre Deus, sem exclusão de uma experiência *a posteriori* d'Ele (ou com Ele)¹. É neste ponto, portanto, que a Antropologia se revela com o predicamento de transcendental².

Rahner insiste radicalmente em pôr a mensagem cristã em moldes (ou em categorias) mentais, de modo que possam ser compreendidos pelo homem moderno. E a perspectiva antropológica (ou antropocêntrica) à qual adere ressalta ainda mais essa tentativa: na medida em que a *Weltanschauung* (cosmovisão) atual é antropocêntrica, a mensagem cristã também deve ser, para que recupere a inteligibilidade e a credibilidade. E ele ainda faz questão de manifestar a ideia de que, “[...] depois da encarnação, não há mais nenhuma área da Teologia que possa ser excluída da Antropologia”³.

O que está claro, pois, é o fato de que, para o teólogo, não há problema em se considerar como válido o método transcendental dentro da Teologia. Até porque não é uma metodologia desvinculada da presença do elemento divino para o próprio conhecimento de Deus, uma vez que o ser humano, capaz de transcender-se a si mesmo, o faz por intermédio de um existencial sobrenatural que lhe é permanente: a graça.

¹ “O vínculo de relação e condicionamento entre o sujeito e o objeto do conhecimento, o primeiro cognoscente, o segundo conhecido, são tema de uma interrogação transcendental *a priori* e o objeto do conhecer (e da liberdade) comporta que o conhecimento das precondições de possibilidade de conhecimento no sujeito seja por si um momento do conhecimento do próprio objeto, em relação tanto à essência metafísica do objeto conhecido como à concretude não necessária e histórica deste último. Um enfoque transcendental, portanto, não é só um problema somado ao do objeto que se propõe originária e empiricamente *a posteriori*. Nele e só nele o conhecimento do objeto originário realiza toda a sua totalidade. O conhecimento do sujeito é por si só sempre também um conhecimento das estruturas metafísicas (transcendentais em um sentido objetivo) do objeto” (I. SANNA, *Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 89).

² É importante sublinhar a diferença ocorrente entre “teologia transcendental” e “teologia antropocêntrica”, para que se evitem equívocos. Mondin nos ajuda a remover essa dificuldade, ao trazer à colação o fato de que “a expressão ‘teologia transcendental’ (‘antropologia teológica transcendental’) refere-se ao problema do fundamento crítico da ciência teológica. Já a expressão ‘teologia antropocêntrica’ (‘teologia antropológica’) diz respeito ao problema da inteligibilidade da linguagem teológica” (Veja, B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século XX: Teologia contemporânea*, São Paulo: Paulus & Teológica, 2003, p. 523).

³ B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século XX*, p. 525. Há quem diga que este procedimento é perigoso, pois força a Revelação dentro de um esquema filosófico; a esta objeção, entretanto, Rahner atesta que seu procedimento é filosófico apenas na forma, ao passo que seu conteúdo é originariamente bíblico, o que não violenta a Revelação em sua essencialidade.

O homem é, pois, o único ouvinte possível da Palavra divina⁴, porque, por sua constituição ontológica fundamental, ele é abertura à totalidade da realidade e, portanto, abertura a Deus: o homem é orientado fundamentalmente para Deus, é aquele que pode acolher em sua vida a possível entrega amorosa de Deus. O ser humano é, assim, condição de possibilidade, da autocomunicação de Deus, isto é, se não houver ser humano, não há sentido em haver graça criada, porquanto este se constitui como que um momento interno da realização desta graça infinita, pois é aquilo que a graça pressupõe para atuar. Melhor expressando, Deus e sua graça *são*, independentemente da existência humana; entretanto, ao existir o ser humano, este se torna o destinatário por excelência desta graça indevida de Deus, de tal maneira que esta graça (que aqui chamamos “graça criada”, por se referir à criatura humana como a um polo de atração; quanto a Deus em si mesmo, chamamos aqui “graça incriada”) só faz sentido na medida em que há algo no mundo que a possa acolher.

Nesse sentido é que, logo, a graça passa a se imiscuir na vida humana, de tal modo que se a pode definir como “[...] a condição última *a priori* do conhecimento”⁵, uma vez que é ela mesma o fundamento objetivo do dado histórico conhecido *a posteriori*. “Então aqui, em Teologia, a prioridade do sujeito e a posterioridade do objeto histórico têm uma relação única, que doutra parte nunca se apresenta assim”⁶.

É, então, aí que se localiza o fundamento teológico das afirmações de Rahner; a graça, proporcionadora de um conhecimento sobre Deus *a priori*, é destinada ao ser humano, tornando-o, de fato, condição de possibilidade deste mesmo Deus, podendo com ele entrar em contato dialógico. E é também aí que se percebe a comprovação da loucura da Encarnação, pois o que se apresenta diante dos nossos olhos é que a história humana é, de alguma maneira, “história de Deus”⁷, o que nos dá

⁴ Veja-se, K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Roma, 1988, pp. 29-55.

⁵ K. RAHNER, *Teologia e Antropologia*, São Paulo: Paulinas, 1969, p. 16.

⁶ K. RAHNER, *Teologia e Antropologia*, p. 16.

⁷ Na verdade, aqui se constitui uma certa “Teologia da História”. Para o aprofundamento do assunto, remetemos a outro teólogo sobressalente em nossos dias: Wolfhart Pannenberg. Este teólogo desenvolve suas teses embasado em três concepções fundamentais: 1) a Revelação de Deus é autorrevelação; 2) esta Revelação é histórica (como Deus se revela); e 3) como se dá na história, a Revelação de Deus interessa à história em sua totalidade, abarcando também seu fim (desenvolvimento da tese do caráter proleptico da ressurreição de Jesus – caráter de antecipação do fim da história e veículo da definitiva revelação de Deus). A este respeito, observe-se o que diz Gibellini: “Em resumo, não se pode falar de

ainda mais acesso à vida mesma de Deus e faz do Cristianismo uma religião profundamente humana que, ao ser assim, é profundamente divina:

[...] O Cristianismo é tão humano, tão histórico, que é demasiado humano para muitos homens que pensam que a verdadeira religião não poderia ser humana, mas teria de ficar fora do alcance dos sentidos e da história. O Verbo se fez carne. [...] O Cristianismo é uma religião histórica, concreta e forte, escândalo dos orgulhosos que afinal, pelo menos em coisas de religião, não querem ser humanos; mas é graça e verdade para aqueles que, de coração humilde, querem ser homens no espaço e no tempo, mesmo quando adoram o Deus da eternidade e da imensidade⁸.

A uma visão da Teologia sob estes moldes não se poderia objetar a dessacralização de Deus. Pôr a mensagem cristã embasada numa antropologia em vez de reduzir, engrandece e torna plausível um discurso verdadeiramente cristão. O fato de se colocar o acento no ser humano mostra, indefectivelmente, o interesse de Deus pelo destinatário da autocomunicação divina, no amor, ao mesmo tempo em que expressa, tendo a graça como pano de fundo, que o homem é realmente condição de possibilidade de seu Criador: a pessoa humana é um momento interno da própria doação infinita de Deus; não pode haver doação de Deus sem haver quem acolha ou rejeite esta doação.

Aqui se faz uma ponte necessária com a dimensão cristológica da Teologia rahneriana, uma vez que, pelo evento-Cristo, Deus radicalizou a autodoação ao ser humano na graça, manifestada sobretudo por sua morte e ressurreição. Em Jesus, o Cristo de Deus, o homem pode contemplar-se; encontrando-se com Ele, pode perceber para que foi criado, enfim enxergar sua origem e seu destino: Deus mesmo. Como o próprio Rahner nos sugere,

Não se pode entender o Deus-homem como se Deus ou seu Logos houvesse se disfarçado de certa forma para fins de seu agora salvífico, com o fato de poder emitir sua voz aqui dentro do nosso mundo para

revelação como palavra, e sim de revelação como história; Deus não se autorrevela diretamente por sua palavra endereçada ao homem, e sim diretamente, na língua dos fatos, isto é, por meio de suas intervenções na história, entre as quais a ressurreição de Cristo – vista em suas ligações com o passado da história de Israel e em seu caráter proléptico do fim e da consumação da história em dimensão cósmica – constitui o fato histórico revelador, decisivo e definitivo, da história universal e do destino do homem” (R. GIBELLINI, *A Teologia do século XX*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 273).

⁸ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, São Paulo: Herder, 1998, p. 17.

nós. Jesus é verdadeiramente homem, possuindo simplesmente tudo que é parte de um homem, inclusive subjetividade finita, na qual [...] o mundo chega a si mesmo, subjetividade finita que, precisamente pela autocomunicação divina na graça, situa-se em radical imediatez para com Deus, como também é dada a nós na profundidade de nossa existência⁹.

Com suporte em Jesus Cristo, então, Deus assumiu de maneira incontestável a humanidade e fez dela o lugar privilegiado de sua manifestação. Por isso mesmo, se diz que

[...] a humanidade mesma se torna expressão de Deus em Jesus Cristo; não como evento isolado, mas indicador. O grito mais eloquente de Deus pela humanidade, sua autocomunicação e seu mergulhar na linguagem mesma de sua criatura. Deus se autocomunica ao diferente fazendo-se doação, comunicação e entrega. Não uma comunicação vazia e abstrata, mas de conteúdo claro e significativo: o Deus que se comunica é amor, e se dá em amor paternal a Jesus num sinal daquilo que Ele está disposto a fazer por toda a humanidade; Jesus é assim sinal, mas também realização, realidade do amor de Deus e finalmente é Deus mesmo que se dá como Verbo encarnado, assumindo nosso mundo e nossa história¹⁰.

A despeito deste assunto, que põe à vista a experiência da Encarnação, é interessante o que Rahner nos aponta ao falar da festa do Natal como “[...] a grande festa da divina descida do eterno no tempo, do imenso no limitado [...]”¹¹, enquanto se realiza dentro do ser humano e ao que os teólogos denominam simplesmente de “graça”:

Deus se fez homem. Isto é fácil de dizer. E imaginamos esta encarnação como uma espécie de disfarce de Deus, como que, no fundo, Ele permanecesse apenas Deus e nós não soubéssemos bem se Ele está também onde nós estamos. “Deus se fez homem”¹² não significa que Ele tenha deixado de ser Deus na plenitude ilimitada da sua glória. Nem quer dizer que nele a humanidade seja algo que não lhe pertença bem, e apenas seja um acréscimo que em verdade nada expressa a

⁹ K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*, (Trad. bras. Alberto Costa), São Paulo: Paulinas, 1989, p. 235-236.

¹⁰ E. MARCOS & J. CASTELO BRANCO, *Cristologia Contemporânea e Concílio de Calcedônia*. In: KAIRÓS (*Revista Acadêmica da Prainha*). Fortaleza: ITEP/ICRE, vol III/2, julho/dezembro, 2006, p. 117.

¹¹ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 21.

¹² “No momento em que vosso Filho assume nossa fraqueza, a natureza humana recebe uma incomparável dignidade: ao tornar-se ele um de nós, nós nos tornamos eternos” (Missal Romano. *Prefácio do Natal do Senhor III*).

respeito dele, mas apenas a nosso respeito. “Deus é homem” revela na verdade algo a respeito de Deus. Não se podem considerar como totalmente equivalentes a humanidade e a divindade de Deus, mas também não se podem ligar as duas coisas por um simples “e” vazio de sentido. Se Deus se mostra na sua humanidade, não deixa por isso de ser ao mesmo tempo *Ele mesmo* na sua divindade, e como nós, no Verbo feito carne, apenas pomos lado a lado a divindade e a humanidade, em vez de compreendermos que as duas coisas provêm da mesma causa, estamos sempre a correr o risco de falhar, precisamente nesse ponto em que o Mistério sagrado do Natal encontra na nossa existência o lugar onde se torna parte integrante da nossa vida e da nossa história. [...] Jesus é verdadeiro homem, quer dizer, homem como tu e como eu; um homem limitado, livre, aceitando com obediência o mistério incompreensível da sua existência. [...] Visto que Ele quis ser homem, podes ousar fazer como Ele: chamar “Pai”, em silêncio e com fé, a esse Mistério incompreensível, e aceitá-lo [...] como a proximidade infinita e que perdoa. Pois Ele é Deus e homem ao mesmo tempo: doador, dádiva e aceitação; é a voz que chama, e resposta ao mesmo tempo¹³.

Falar, portanto, em Deus dentro de uma teologia que aceita a descida do Verbo divino (o “Deus-Homem”) a este mundo implica referir-se ao humano. A pessoa humana é, assim, “[...] dinamicamente orientada ao mistério do Absoluto e só pode encontrar-se genuinamente preenchida naquele mistério”¹⁴, como “[...] via traçada pelo próprio Cristo e via que imutavelmente conduz através do mistério da encarnação e da redenção”¹⁵.

É certo, pois, que a temática da Antropologia se liga claramente à da encarnação e, portanto, da autocomunicação plena de Deus ao homem, no amor. Deus cria o homem com o qual deseja manter diálogo, comunicando-lhe a si mesmo sem deixar nunca de ser o *Deus absconditus*. E é na criação do homem que percebemos já sua importância sublime e altíssima dignidade: o ser humano é ocupante de um lugar único na obra da criação divina; ele é, por essência, *potentia oboedientialis*: a possibilidade de ir ao encontro de uma palavra e acolher esta palavra dirigida a ele; “em

¹³ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 22-23.

¹⁴ “[...] dynamically oriented to the mystery of the Absolute and can find its genuine fulfillment only in that mystery” (Z. HAYES, *Visions of a Future: a study of Christian Eschatology*, Minnesota: A Michael Glazier Book, 1992, p. 78).

¹⁵ J. PAULO II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, n. 14, In: *Encíclicas de João Paulo II*, Paulus, São Paulo, 1997.

sua própria natureza une o mundo espiritual e o mundo material”¹⁶, já que é imagem do Criador. Entender este ser “imagem” é, pois, fundamental para que se possa continuar com reflexões razoáveis neste sentido.

As palavras de Santo Agostinho, certamente, nos auxiliam com presteza nesta compreensão, quando o Bispo de Hipona nos diz: “[...] quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sintas prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”¹⁷.

Desta maneira, podemos entender o sentido de “imagem” de Deus, atribuído ao ser humano. Para Karl Rahner, Deus, como amor libérrimo, “[...] cria o vazio que livremente ele quer preencher”¹⁸. Assim, o fato de o homem ser imagem de Deus se clarifica nitidamente quando da percepção de que o homem é *capax Dei*. Na verdade ele é “[...] absoluta transcendência orientada para Deus”¹⁹, revelando sua constituição ontológica e sua caracterização como estado de possibilidade: ele é, de fato, imagem do Criador.

E é exatamente aqui, partindo da questão antropológica, que se chega ao conceito rahneriano de autocomunicação de Deus: Deus se dá ao homem, comunica-se com ele e o faz participar de sua intimidade, como dom e graça. Não significa, entretanto, que Deus viola a liberdade humana ao doar-se; ao invés, ele a eleva à plenitude, mesmo que se comunique em oferta, que pode ser acolhida ou rejeitada. E Deus o faz sem perder ou diminuir sua divindade, já que continua a ser Deus, o Mistério Santo:

¹⁶ *Catecismo da Igreja Católica* (CIC). § 355.

¹⁷ AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, I,1,1 (grifamos). João Paulo II já nos acenava este direcionamento quando afirmava: “O homem que quiser compreender-se a si mesmo profundamente – não apenas segundo imediatos, parciais, não raro superficiais e até mesmo só aparentes critérios e medidas do próprio ser – deve, com a sua **inquietude**, incerteza e também fraqueza e pecaminosidade, com a sua vida e com a sua morte, aproximar-se de Cristo. Ele deve, por assim dizer, entrar nele com tudo o que é em si mesmo, deve ‘apropriar-se’ e assimilar toda a realidade da encarnação e da redenção, para se encontrar a si mesmo. Se no homem se realizar este mistério profundo, então ele produz frutos, não somente de adoração a Deus, mas também de profunda maravilha perante a si próprio. Que grande valor deve ter o homem aos olhos do Criador, se ‘mereceu ter um tal e tão grande Redentor’, se ‘Deus deu o seu Filho’, para que ele, o homem, ‘não pereça, mas tenha a vida eterna’” (J. PAULO II, *Redemptor hominis*. n. 10 – realçamos).

¹⁸ K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, p. 154.

¹⁹ K. RAHNER, *Teologia e Antropologia*, p. 13.

A autocomunicação de Deus significa, portanto, que a realidade comunicada é realmente Deus em seu próprio ser, e desta forma é comunicação que tem em mira conhecer e possuir a Deus na visão imediata e no amor. Esta autocomunicação significa precisamente aquela objetividade do dom e da comunicação que é o ponto alto da subjetividade da parte do que comunica e do que recebe a comunicação. [...] A autocomunicação divina significa, portanto, que Deus pode comunicar sua própria realidade a uma realidade não-divina, sem que deixe de ser a realidade infinita e o mistério absoluto e sem que o homem deixe de ser o ente finito e distinto de Deus que é. [...] **Deus permanece sendo o santo somente acessível na adoração.** Permanece como quem é pura e simplesmente o Deus inominado e indizível, que jamais pode ser compreendido, nem sequer por sua autocomunicação na graça e na visão beatífica imediata, que jamais se torna sujeito ao homem, que jamais pode entrar em uma classificação dentro de sistema humano quer de conhecimento, quer de liberdade²⁰.

A autocomunicação de Deus é, pois, nesse sentido, propriamente graça de livre iniciativa do doador que é o próprio dom doado e que, por esta feita, “acarreta efeitos ‘divinizantes’ no ente finito”²¹. Ela é “ato de ele [Deus] abrir-se em sua intimidade última e em amor absoluto e livre”²², absolutamente graciosa e indevida, não só como perdão, mas também como milagre do livre amor indevido de Deus que o torna princípio interno da realização da própria existência humana enquanto tal. Ela é, portanto, sobrenatural.

2 - O homem como ser inundado pela graça

A Teologia de Rahner aponta para a graça de todos os modos, sobretudo quando trata da auto-oferta que Deus faz de si mesmo ao homem, quando Rahner aborda a sobrenaturalidade do ente que, ao possuir em si a abertura ao infinito, se torna a condição de possibilidade do próprio Deus, Aonde e Donde da existência humana.

A abertura essencial do ser humano ao absoluto divino, corroborada pela tese segundo a qual o homem é o evento, ou melhor, o destinatário por excelência da autocomunicação que Deus quer fazer, e de fato faz de si mesmo, no amor livre, indevido e indulgente, leva-nos a entender a humanidade enquanto porta a marca do divino como existencial permanente. Por ser dom de Deus, porém, a autocomunicação

²⁰ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 147 e 149 (grifos nossos).

²¹ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 150.

²² K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 153.

que o transforma em doador e dom doado, é sobrenatural, já que é Ele mesmo quem anima o acolhimento de si por parte do homem. Caso contrário, Deus seria rebaixado ao nível de nossa finitude. Assim, “a autocomunicação de Deus é, portanto, como oferta, também a condição necessária da possibilidade de seu acolhimento”²³.

A tese que afirma que o homem como sujeito é evento da autocomunicação de Deus é [...] afirmação que diz respeito a todos os homens, afirmação que expressa um existencial de toda e cada pessoa humana. Este existencial não se torna merecido ou devido e, nesta acepção, “natural”, pelo fato de estar dado a todos os homens como elemento permanente de sua existência concreta e pelo fato de estar previamente dado à sua liberdade, à sua autocompreensão e à sua experiência. [...] somente o que é dado a todos é que realiza radicalmente a natureza propriamente dita da graça. [...] esta maneira de entender apenas percebe o conceito do sobrenatural que supera essencialmente o natural. O sobrenatural não deixa, portanto, de ser sobrenatural se, pelo menos na forma de oferta à liberdade do homem, é dado a todo ente dotado de ilimitada transcendência como realidade que supera essencialmente o “natural”. [...] o existencial da absoluta imediatez do homem para com Deus mediante a autocomunicação divina [*existencial sobrenatural*] como permanentemente ofertada à liberdade pode existir na forma de pura e simples oferta antecedente ou na forma, quer do acolhimento, quer da rejeição²⁴.

Assim, temos que a possibilidade de acolhida ou rejeição do dom divino que Deus faz de si mesmo em auto-oferta é compartilhada por todo ser humano, e é como que a característica *sine qua non* de sua transcendentalidade. Isto significa, em última análise, que a constituição transcendental do homem possui o elemento da sobrenaturalidade como algo dado *a priori* à sua liberdade, de modo que Deus não fica entendido simplesmente feito mistério santo eternamente longínquo, mas como absoluta proximidade, e com caráter de imediato: Deus está bem próximo do homem, em seu íntimo²⁵.

A pessoa que se abre à sua experiência transcendental do mistério santo faz a experiência de que este mistério não somente é o horizonte infinitamente longínquo, o julgamento indisponível que julga a distância sobre o seu mundo de coisas e de pessoas e sobre sua consciência, não é somente algo de misterioso que o espanta e afugenta

²³ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 159.

²⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 159.

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, pp. 160-161.

para os estreitos confins de sua vida cotidiana, mas também faz a experiência de que esse mistério santo é proximidade acolhedora, a intimidade que perdoa, o seu próprio lar, que ele é o amor que se comunica, algo de familiar em que se pode buscar abrigo na fuga à estranheza vazia e ameaçadora de sua própria vida. É a pessoa que, na perdição da culpa, se volta, todavia, confiante para o mistério de sua existência, que está silenciosamente presente, e se entrega como alguém que até em sua culpa não mais quer entender-se de maneira auto-suficiente e centrada em si mesmo, é essa pessoa que se experimenta como alguém que não perdoa a si mesmo, mas que é perdoado, e experimenta esse perdão que recebe como amor indulgente, redentor e libertador do próprio Deus que perdoa *à medida que se doa a si próprio*, porque somente assim pode haver realmente perdão definitivo²⁶.

A graça, desse modo, é esse existencial sobrenatural que garante ao ser humano a possibilidade de encontrar-se com Deus e de com Ele manter um relacionamento dialogal, transcendendo aquilo que é corriqueiro ao ir à presença do mistério santo. Este homem que, diante da auto-oferta de Deus deve se posicionar com um “sim” ou “não” em sua liberdade²⁷, nunca pode abarcar a totalidade dessa experiência

²⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 163.

²⁷ Vale salientar que, para Rahner, não há o mesmo peso entre o “sim” e o “não” que a criatura pode dar à graça divina. Isto porque Deus é a condição de possibilidade da subjetividade e da liberdade humanas, pois é Ele mesmo que torna o homem sujeito (criatura humana). Assim, a subjetividade e a liberdade existem com referência a Deus e perante Deus, de tal modo que se decidir pelo não faz com que o ser humano anule a própria existência pela contradição, a qual Rahner chama “contradição absoluta” ou “não radical”. De fato, “como ser de liberdade, o homem pode, portanto, negar-se a si mesmo de tal maneira que com toda verdade diga ‘não’ ao próprio Deus” (K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 127). Aqui se caracteriza o que Rahner denomina de “mistério da iniquidade”, ou seja, o “não” subjetivo, radical e definitivo contra Deus – caracterizado como um “não” ontológico-existencialmente distinto do “sim” – que, em última análise, significa a “[...] livre destruição do sujeito e contraditoriedade interna do seu ato” (K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 128); mas é um fato que este “não” só pode ser entendido desde o “sim”, uma vez que “[...] toma emprestado do “sim” a vida que possui [...]”; [e que] todo conhecer e todo agir livre vive daquele Aonde e Donde da transcendência” (K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 128). E isto é exatamente a possibilidade do pecado como um existencial permanente – não é o pecado um constitutivo ontológico do ser humano, mas a possibilidade dele que pode assim ser considerada! – E que acompanha a vida terrena do homem (“A ameaça permanente que o sujeito livre representa para si mesmo não é característica de determinada fase da vida que se possa deixar atrás enquanto perdura a vida terrena, mas ela constitui realmente existencial permanente e jamais superável nessa única história temporal. É um existencial que acompanha sempre e em toda a realização una, total e não obstante histórica da nossa liberdade individual subjetiva”). (K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 131).

transcendental pela própria reflexão humana, mas pode se abrir a ela para se encontrar com Deus e enxergá-Lo como um Tu absoluto.

Esse existencial sobrenatural (ou graça), contudo, supõe a natureza humana. E essa relação, salientada no primeiro capítulo, é fundamental para uma compreensão razoável da graça, fundada na vontade salvífica de Deus.

3 - A relação entre “Natureza” e “Graça”

Rahner, nesta relação, encetar as suas afirmações na proclamação não-coisal da graça; ela, em vez de objeto, é dom de Deus. E, para ratificar sua teologia *karicêntrica*, ela é o próprio Deus em autocomunicação livre, indevida e indulgente ao ser humano, por intermédio de sua conduta *kenótica* peculiar. Por isso mesmo é que a graça é dom incriado, já que é Deus mesmo em autodoação.

Quanto ao ser humano, este é natureza, na medida em que é o receptor desta doação divina radicalmente indevida – visto que não é implicada na autorrealização do ser humano enquanto tal. Como se pode perceber,

No ser humano, a graça (graça criada) é um estado determinado de uma pessoa espiritual, portanto uma determinação, uma forma de ser de um sujeito e por isto enquanto tal formalmente distinta dele e indevida a ele. Assim, a graça só pode ser compreendida enquanto através dela a pessoa, ou seja, a natureza, é, efetiva-se desta forma²⁸.

Por este fator é que não se pode admitir a existência da graça sem a pessoa, dado que a pessoa (natureza) é um momento interno na concretude da graça, estas, pois, se implicando: a graça pressupõe a natureza. Na verdade,

[...] não se pode [...] deduzir, *com exatidão*, como reagiria a natureza do homem com as suas próprias forças e que seria ela exatamente, por si só. [...] O homem pode fazer experiência sobre si mesmo, só no âmbito da amorosa vontade sobrenatural de Deus; não pode apresentar a natureza em um estado “quimicamente puro”, separada do seu existencial sobrenatural [a graça]. A natureza, neste sentido, permanece sendo um conceito abstrato derivado. Mas esse conceito é necessário e objetivamente fundamentado, se se quiser tomar

²⁸ M. A. DE OLIVEIRA, É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner, In: OLIVEIRA, P. R. F. DE & PAUL, C. (Org.), *Karl Rahner em perspectiva*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 202.

consciência reflexa da gratuidade da graça, embora o homem seja ordenado a ela interiormente e de maneira absoluta. Então se deve conceber como indébita e sobrenatural, essa mesma ordenação incondicionada. A essência humana concretamente experimentada compõe-se desse existencial sobrenatural e do “resto”, que é a natureza pura²⁹.

Do exposto, portanto, é possível concluir que “a determinação última da complexa problemática que trata das relações entre filosofia e teologia provém da respectiva concepção teológica, mais ampla e mais profunda, sobre a relação entre natureza e graça”³⁰.

Sinteticamente, a relação entre natureza e graça é expressa nestas linhas, salientando sempre o homem como aquela *potentia oboedientialis*, já que, como espírito criado, tem definição delimitada em sua abertura essencial ao ser enquanto tal. Assim, apesar de haver a possibilidade de, mediante um método filosófico-transcendental de conhecimento, uma certa delimitação do conteúdo da natureza humana, tal conceito só se apreende em sua amplitude em seu reconhecimento como sobrenatural, mediante o auxílio interpretativo que tem seu advento na Revelação³¹.

A questão referente à relação própria entre “natureza” e “graça” encontra-se na base de toda formulação teológica de Rahner, na medida em que toca vários âmbitos de seu pensamento³².

O primeiro passo adotado por Karl Rahner para sanar a problemática posta aqui em relevo foi a eliminação de uma compreensão coisal da graça. A graça aparecia como um dado objetual hermeticamente fechado que se recebe de Deus; Rahner quer dizer que esta não é “algo”

²⁹ K. RAHNER, *O homem e a graça*, São Paulo: Paulinas, 1960, p. 60-61.

³⁰ M. DE F. MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossas vidas: a doutrina trinitária de Karl Rahner*, São Paulo: Loyola, 1995, p. 106-107. (cf. K. RAHNER. *Escritos de Teologia I*, Madrid: Taurus Ediciones, 1967, p. 328).

³¹ “A autonomia do ser espiritual enquanto ‘natureza’ é a condição de possibilidade daquela ‘obediência’ através da qual somente a revelação pode ser aceita como ela tem de ser aceita, isto é, na aceitação livre da graça. Numa palavra, a revelação e sua teologia exigem a partir de si mesmas uma filosofia enquanto ciência autônoma assim como a realidade da redenção pressupõe a realidade autônoma da criação enquanto sua condição de possibilidade” (M. A. DE OLIVEIRA, *É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner*, p. 204) Pode-se ver ainda, CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 22.

³² Áreas como “a importância da filosofia para a teologia”, “a antropologia teológica” ou mesmo “a graça” são compreensíveis apenas dentro desse universo de sentido que lhe serve de invólucro.

dado por Deus, mas é Ele mesmo em autodoação divina ao homem; a graça é a radicalização do encontro de Deus com o ser humano. Já a natureza é apenas um nome dado ao ser humano, para que Deus se dê; de fato, o homem é o “alguém” receptáculo deste dom que é Deus mesmo.

Quanto à temática em foco, devemos mostrar que Rahner se diferencia da concepção “extrinsecista” dos últimos séculos, inclusive a repudiando. Até mesmo a óptica neoescolástica acompanha tal “extrinsecismo”, que hoje acaba evidenciando que

[...] **a graça surge como um mero acréscimo ou segundo chão, muito belo em si, que Deus, por sua livre disposição, coloca sobre a natureza;** que a relação entre ambas não é muito maior do que uma não contradição, uma **potentia oboedientialis**, entendida de maneira puramente negativa³³.

E mais:

Se supunha uma “natureza” humana claramente delimitada, em um conceito de natureza dos seres inferiores ao homem. Se crê que se sabe claramente o que é a rigor e até onde chega exatamente esta natureza humana. Ao identificar como coisa óbvia o “sobrenatural” e o “cognoscível só pela palavra revelada”, se supõe – o que é ainda mais problemático –, tácita ou expressamente, que tudo o que o homem de per si – independentemente da revelação – sabe sobre si mesmo e experimenta em seu ser pertence à sua “natureza”. E segundo isto, que a partir da antropologia da experiência cotidiana e da metafísica. Se pode conseguir um conceito da “natureza” do homem perfeitamente perfilado. Se supõe, portanto, que a essência do homem, experimentada – de fato – concretamente, se identifica adequadamente com sua “natureza”, que na teologia é o contra-conceito do sobrenatural³⁴.

Há um problema nesta concepção desde a óptica de Rahner, que se identifica no momento em que, nesse caso, essa graça sobrenatural nada mais seria do que algo adicionado à natureza por um decreto obrigatório de Deus, proveniente de fora, que ordena a essa natureza a aceitação incondicional do sobrenatural, de forma que se daria puramente uma determinação externa de Deus. Neste sentido, prescindindo deste decreto exterior comprometedor do homem ao sobrenatural, no caso desta

³³ “La gracia aparece como un mero añadido o segundo piso, muy bello en si, que Dios, por su libre disposición, coloca sobre la naturaleza; que la relación entre ambas no es mucho más intensa que una no-contradicción, una **potentia oboedientialis**, entendida de manera puramente negativa” – K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 328 (grifamos).

³⁴ K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, pp. 328-329.

concepção, “o homem da ordem concreta atual que não possui a graça é igual ao homem da ‘natureza pura’”³⁵; e, como este “decreto” só poderia ser conhecido mediante a palavra revelada, o homem se experimentaria, em consequência, na experiência que tem de si mesmo, como essa natureza pura³⁶; desse modo, em síntese: “segundo esta concepção, o homem teria podido existir, também na ordem da natureza pura, tal como se experimenta de fato a partir de si mesmo”³⁷.

Rahner aceita, assim, a crítica feita pela *nouvelle théologie* a essa concepção neoescolástica. A refutação a tal entendimento deve ser realizada para que não haja danos sérios à interpretação acertada da questão relacional entre natureza e graça. De fato, resumimos a equivocada intuição neoescolástica, utilizando-nos das palavras de Mário de França Miranda, nos seguintes termos:

[...] a graça aparece como algo que é adicionado à natureza e com a qual esta se aperfeiçoa, resultando porém uma concepção desta última como potência obediencial meramente negativa em relação à graça: sua elevação não é algo contraditório. Nesta concepção a natureza poderia alcançar sua perfeição final meramente “natural” e um ser livre poderia recusar a oferta da graça sem experimentar interiormente, que com esta recusa, estaria faltando à sua finalidade última. Com outras palavras, *a graça situa-se fora do âmbito da experiência e o homem experimentando-se a si mesmo, experimenta e conhece apenas o que pertence à sua natureza; prescindindo-se do decreto de Deus, que meramente ab externo destina o homem a seu fim sobrenatural, isto equivale a uma experiência e a um conhecimento da “natureza pura” do homem*. Rahner refuta esta concepção por suas consequências negativas para a vida cristã, por seus pressupostos tácitos e ontológicos³⁸.

Outrossim, Rahner também desaprova o outro extremo interpretativo da questão proposta, na medida em que o Teólogo destoa de uma óptica que “[...] vê na destinação do homem à visão um constitutivo interno de sua natureza, pelo fato de que, sob este pressuposto, não se veria mais como graça e visão poderiam ser ditas gratuitas”³⁹.

³⁵ “El hombre del orden concreto actual que no posee la gracia es igual que el hombre de la ‘naturaleza pura’” – K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 329.

³⁶ K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 330.

³⁷ K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 330.

³⁸ M. DE F. MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossas vidas*, p. 108; cf. K. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 330-334.

³⁹ M. DE F. MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossas vidas*, p. 108.

Afinal, qual o posicionamento de Rahner no que concerne a essa relação entre natureza e graça? A tal indagação poderíamos redarguir acentuando que, no primeiro momento, o Teólogo põe à mostra a finalidade da obra criacionista de Deus, cujo conteúdo primordial é a autocomunicação amorosa. De fato, o homem fora criado exatamente para receber este amor, que é Deus mesmo; desta feita, deve haver nesse homem uma certa potência real para aquele amor, que há de estar sempre nele, uma vez que tal potência real constitui-se como o que de mais íntimo e mais próprio há no ser humano, como “o centro e a razão radical do que ele é”⁴⁰. Deste modo, o homem tem que seguir sendo sempre o mesmo que foi criado, já que “[...] a ardente aspiração fazia Deus mesmo na imediatez de sua própria vida trinitária”⁴¹.

Eis, pois, o ponto de partida de Rahner para sua concepção de um existencial sobrenatural - a vontade salvífica de Deus - e como este amor de Deus deve ser recebido como o que ele é necessariamente, isto é, como dádiva livre, é conseqüentemente tal existencial também gratuito, sobrenatural; *Rahner vê na gratuidade do existencial a condição necessária para se manter a sobrenaturalidade da graça*. Enquanto este existencial é sobrenatural, podemos supô-lo ausente do homem concreto, histórico; aquilo que resta então é o que Rahner denomina natureza em sentido teológico⁴².

Nesse sentido, a “[...] natureza pura não pode ser, enquanto tal, captada e definida com exatidão, já que a experimentamos sempre sob a influência do existencial sobrenatural, não podendo apresentá-la ‘quimicamente pura’, é ela um conceito-resto (*Restbegriff*)”⁴³; deste modo, o termo “natureza” aparece como criado pela Teologia no sentido de resguardar a ideia de que o amor de Deus que se entrega ao ser humano é absolutamente gratuito; de fato, porém, o homem sempre foi envolvido por este amor divino; a própria constituição humana, neste sentido, não teria “direitos” em relação a esse amor, mas este é pura graça. A graça, pois, pressupõe o seu outro: a pessoa humana.

⁴⁰ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, p. 342.

⁴¹ K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, p. 343. Rahner ainda acrescenta que “Esta capacidade para o Deus do amor pessoal, que se entrega a si mesmo, é o existencial central e permanente do homem em sua realidade concreta” (K. RAHNER, *Escritos de Teologia I*, p. 343-344).

⁴² “‘Natureza’, em sentido teológico (ao contrário do termo Natureza como um constitutivo substancial e sempre verificável de um ser) enquanto se opõe a sobrenatural, é um conceito que indica um resíduo, abstraído do complexo humano concreto” (K. RAHNER, *O homem e a graça*, São Paulo: Paulinas, 1970, p. 59).

⁴³ M. DE F. MIRANDA, *O Mistério de Deus em nossas vidas*, p. 109. Cf. notas 26 e 27.

O existencial sobrenatural aparece na reflexão de Rahner, pois, como a aplicabilidade mais profunda de sua teologia antropológico-transcendental;

“Existencial” (*Existential*) é um termo de origem heideggeriana, que em sua obra *Ser e tempo* indica o que caracteriza, diferentemente das coisas, a existência em seu ser e na compreensão desse mesmo ser; é a determinação do Ser-aí, quer dizer, da existência humana, diferentemente das coisas. Rahner assume o termo heideggeriano somente em sua acepção formal de determinação do ser do homem (*Seinsbestimmung des Menschen*) e fala da graça como de um “existencial sobrenatural”. Eis aqui, em resumo, do que se trata: “A graça, os benefícios sobrenaturais e as realidades que, baseados na graça, existem na vida humana eram concebidos, pelo menos antigamente, como realidades particulares e de alguma maneira regionais, que podem faltar até inteiramente no pecador e no não-crente. Minha convicção teológica fundamental, ao contrário [...], é a de que o que nós chamamos de graça é, obviamente, uma realidade que é dada por Deus numa relação dialogicamente livre e portanto indevida e sobrenatural. Mas para mim a graça é ao mesmo tempo uma realidade que é dada *sempre* e por toda a parte no centro mais profundo da existência humana – feita de conhecimento e de liberdade –, à maneira de oferta, à maneira de aceitação ou de recusa, de tal modo que o homem jamais pode escapar desta característica transcendental de sua essência. Daqui deriva o que eu chamo de ‘cristianismo anônimo’; daqui também deriva o fato de não ver eu nenhuma religião, seja ela de que tipo for, na qual não esteja presente também a graça de Deus, se bem que talvez de uma maneira represada e até corrompida. Daqui deriva aquele que denominei o momento transcendental da revelação histórica”. A transcendentalidade do espírito humano no mundo como abertura radical para a Transcendência não é simplesmente uma abertura para o mistério de um Deus distante e silencioso, mas *de facto* (e nós o sabemos pela revelação) é abertura para o mistério santo da proximidade de Deus, que se revela e se comunica ao homem. A graça continua a ser indevida e gratuita, e portanto é sobrenatural; mas é *sempre* dada ao homem à maneira de oferta; e sempre, com o próprio exercício da vida, é aceita ou recusada pelo homem, de forma a constituir *de facto* uma *permanente* determinação do ser do homem. O homem natural, pois, em si não existe, mas permanece apenas uma possibilidade abstrata, que evidencia a gratuidade do dom da graça. De fato e historicamente, por força da vontade salvífica universal, todo homem tem uma vocação sobrenatural; todo homem, inclusive aquele que não conhece ou recusa a revelação cristã, nunca é simplesmente um “homem natural”, mas está sempre sujeito à ativa vontade salvífica

universal, que determina a situação fundamental do homem, finaliza o dinamismo de sua espiritualidade para o fim sobrenatural em Deus e constitui, portanto, o elemento mais profundo de seu ser⁴⁴.

O dom sobrenatural da graça de Deus é, assim, expresso como um constitutivo interno do ser humano, inundado pela auto-oferta que o mesmo Deus faz de si mesmo para preencher o vazio existencial carregado pelo homem em seu ser mais profundo e só se satisfaz plenamente quando é Deus mesmo quem o ocupa. E como essa graça é sempre permanente determinação do ser do homem, enquanto participa do Ser Absoluto de Deus, é como se a *kénosis* de Deus, já mostrada pelas palavras da Carta de Paulo aos Filipenses, fosse um movimento contínuo. De fato,

“Sendo ele de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo e assemelhando-se aos homens. E, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. Por isso Deus o exaltou soberanamente e lhe outorgou o nome que está acima de todos os nomes, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho no céu, na terra e nos infernos. E toda língua confesse, para a glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é Senhor” (Fl 2,6-11).

A primeira parte do trecho em foco, denotativo do movimento descendente da Encarnação do Verbo Divino (Fl 2,6-8), aparece, a nosso ver, como o movimento que Deus continua realizando para elevar o ser humano com a permanente oferta de sua graça sobrenatural; mas não no sentido de re-encarnações sucessivas do Verbo de Deus, senão metaforicamente aludindo ao movimento de *kénosis* para sublinhar a *loucura de Deus*⁴⁵ que se dá a si mesmo ao homem para torná-lo consumidor da vocação sobrenatural a que é chamado. E é exatamente aqui que o movimento ascendente se realiza, o qual comparamos aos versículos supraditos de 9 a 11⁴⁶:

⁴⁴ R. GIBELLINI, *A Teologia do século XX*, p. 230-231.

⁴⁵ Também a título de exemplo, veja o que diz Paulo aos Coríntios: 1Cor 1,18-31.

⁴⁶ O estudo bíblico-exegético do trecho elencado aqui da Carta de Paulo aos Filipenses pode não apontar nessa direção. Seguramente não fora essa a nossa intenção ao mencioná-lo. Simplesmente encontramos uma forma de pôr à vista um paralelo do movimento descendente de Deus ao oferecer ao homem a possibilidade de sua graça como existencial sobrenatural e permanente, determinante de seu ser, e o ascendente do homem ao ser elevado sobrenaturalmente pela atuação desta mesma graça de Deus. Queremos afirmar é que Deus continua a se oferecer ao ser humano em *kénosis* constante, habitando no íntimo da criatura finita, mesmo permanecendo o que é em sua infinitude; o ser humano, por sua

[...] [Cristo] está, em todas as lágrimas e em todas as mortes como júbilo oculto e vida, uma vida que triunfa parecendo morrer. Ele está, no mendigo a quem damos alguma coisa, como riqueza oculta que é concedida a quem deu. Ele está, na triste derrota de seus servos, como vitória que só a Deus pertence. Ele está, na nossa incapacidade, como poder que pode permitir-se parecer fraco, pois que é invencível. *Ele está até, no meio do pecado, como misericórdia do eterno amor, pacientemente à nossa disposição até ao fim. Ei-lo pois, Cristo coração do mundo, como a mais oculta das leis e a essência mais íntima de todas as coisas, a qual triunfa ainda e se impõe, ainda que toda a ordem das coisas pareça dissolver-se.* [...] é Ele que aí se encontra, Ele, o coração deste mundo terrestre e o selo oculto da sua validade eterna⁴⁷.

vez, realiza o movimento ascendente ao se tornar, pela graça dada por Deus, uma *finitude-infinita*, isto é, uma criatura que possui em si a marca da eternidade do Criador (“[...] o homem há de tornar-se Deus na pessoa do Verbo filho do Pai e da Virgem, [...] o homem é infinitamente mais que um homem. [...] somos mais do que podemos imaginar” – K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 27-28). Tese similar podemos encontrar na “Teologia da recapitulação” de Irineu de Lyon (IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*, III,21,10-25,7, São Paulo: Paulus (Coleção Patrística), 1995, ou mesmo em Santo Afonso Maria de Ligório, quando este salienta o Presépio (a manjedoura) juntamente com a Cruz e o Santíssimo Sacramento como reveladores do aniquilamento de Cristo, iniciado na Encarnação e que não termina jamais, porque continua em cada Eucaristia.

⁴⁷ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 90. Em forma de oração, diz Rahner: “Fortalece em nós a tua esperança. Mas a esperança das esperanças é, ó Deus eterno, o teu Filho Unigénito. Ele é aquele que possui o teu ser infinito pelos séculos dos séculos, porque tu lho deste e continuas a dar em procriação eterna. Ele é pois aquele que possui tudo aquilo por que nós esperamos e ansiamos, Ele é a sabedoria e o poder, a beleza e a bondade, a vida e a glorificação, Ele é tudo em cada coisa... E Ele, este teu Filho a quem tudo deste, tornou-se um de nós. Fez-se Homem. O teu Verbo eterno, ó Deus da glória, tomou carne e fez-se como um de nós, humilhou-se e tomou forma humana, corpo humano, alma humana, vida humana, aceitando um destino humano até às suas mais terríveis possibilidades. Pai santo, o teu Filho fez-se verdadeiro homem. Dobramos reverentes o joelho. Quem poderá medir esta incompreensibilidade do teu amor? Tanto amaste o mundo, que o teu amor é causa de escândalo para os homens, os quais chamam loucura e erro à doutrina da encarnação do teu Filho. Mas nós, Senhor, acreditamos nessa incompreensibilidade e na audácia aniquilante do teu amor. E, como acreditamos, podemos rejubilar em esperança bendita: Cristo em nós é a esperança da transfiguração gloriosa. Pois se tu nos ofereces o teu Filho, que mais poderia haver que nos pudesses ter recusado? Se nós possuísimos o teu Filho a quem tudo deste, inclusivamente o teu próprio ser, que mais nos poderia faltar? E Ele é de fato nosso, pois é o Filho de Maria, nossa irmã na geração de Adão. É pois um filho da família humana, pertence à nossa geração, com o mesmo ser e a mesma origem de cada um de nós. Ora, se nós constituímos uma grande comunidade com o mesmo sangue e o mesmo destino, e se a ela pertence também o teu próprio Filho, compartilhamos assim, pobres filhos de Eva, a natureza e o destino desse teu Filho Unigénito, co-herdeiros da sua glória. Participamos na sua graça, no seu espírito, na sua vida, no seu destino de sofrimento e glória, na sua glória eterna. Já não somos nós que vivemos a nossa vida, mas é Cristo, nosso irmão, que vive em nós. Eis-nos aqui, ó Pai de Jesus Cristo e nosso Pai, prontos a participar

Diante dessa realidade, o que está claro é que

O conceito da graça como existencial sobrenatural comporta, pois, dois elementos: a) antes de tudo, a graça é uma realidade *sobrenatural*, indevida e gratuitamente dada como comunicação pessoal de Deus à sua criatura; b) mas, ao mesmo tempo, é *sempre* dada com a existência humana, de tal forma que constitui um *a priori* e um *transcendental*, que acompanha o devir histórico e *a posteriori* da vida de cada homem, marcando-o profundamente e co-determinando suas decisões. A graça como oferta está sempre no próprio centro da existência humana: “lá estão Deus e sua graça libertadora [...]; lá fazemos uma experiência, que é inevitável na vida e é oferecida à nossa liberdade, para que a aceitemos ou nos entrincheiremos contra ela, condenando-nos por nós mesmos a uma liberdade infernal”⁴⁸.

A graça de Deus, que todos recebemos na medida do dom de Cristo (Cf. Ef 4,7), nesse sentido, realiza a elevação do homem, fazendo com que os seres humanos cresçam “[...] até atingirmos o estado de homem feito, a estatura da maturidade de Cristo” (Ef 4,13b), de sorte que “[...] pela prática sincera da caridade, crescamos em todos os sentidos, naquele que é a cabeça, Cristo”. (Ef 4,15).

Em suma, a graça (ou o que chamamos de “*Deus-no-homem*”) é a oferta da autocomunicação de Deus a nós, é a absoluta proximidade do mistério santo enquanto se comunica e não se recusa a si mesmo⁴⁹. O homem, por seu turno,

[...] se encontra na ordem da graça, e essa ordem não pode deixar de ter influência sobre o modo de ele compreender a si mesmo, ainda que não tenha disso uma consciência refletida. No homem realmente existente, a ordenação para Deus e a capacidade de recebê-lo constituem o centro de seu ser⁵⁰.

na vida do teu Filho. Dispõe tu da nossa vida, modela-a à semelhança da sua. Ele quer continuar a infundir em nós a sua vida até ao fim dos tempos, quer manifestar em nós e na nossa vida a glória, a grandeza, a beleza e a força da sua própria vida. Não é acaso nem puro destino o que na vida se nos depara, mas sim um pedaço da vida do teu Filho. Queremos, pois, aceitar as alegrias como alegrias de Cristo, o êxito como seu êxito, a dor como sua dor, o sofrimento como seu sofrimento, o trabalho como seu trabalho, a morte como participação na sua morte”. (K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 231-233).

⁴⁸ R. GIBELLINI, *A Teologia do século XX*, p. 231.

⁴⁹ Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, p. 126.

⁵⁰ L. F. LADARIA. Karl Rahner e o existencial sobrenatural. In: B. SESBOUÉ (Org.), *O homem e sua salvação (séculos V-XVIII)*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 341.

A gratuidade da graça não fica comprometida, na medida em que permanece sendo dom indevido, sobre o qual a criatura humana não tem direito algum, mesmo que este dom constitua o mais profundo do ser do homem: a ordenação deste a Deus. Permanece aqui, pois, o conceito de “sobrenatural” aplicado por Karl Rahner à graça, uma vez que o desígnio de Deus com relação ao homem é absolutamente gratuito, ainda que, no plano estritamente natural, Rahner reconheça a abertura no homem de ser *potentia oboedientialis*, isto é, a de ser uma abertura transcendental para a acolhida do dom da graça, capacidade de receber o dom divino, aberto também à história. E, como Deus não é mais entendido simplesmente como lonjura, mas como proximidade absoluta desde a plenitude da autocomunicação no amor por meio da Encarnação do Verbo (“Deus-Homem”), já iniciada na criação, é possível entender a experiência de Rahner, quando acentua:

Só com Deus se pode procurar a Deus, e nós não o procuraríamos, se não tivéssemos já encontrado, se Ele próprio se não deixasse encontrar por nós todos os dias. E de modo algum estas duas coisas se excluem mutuamente. Assim se encontram juntos a promessa e a posse, o caminho e a meta; e Deus está conosco, embora oculto sob o véu das próprias coisas que Ele criou⁵¹.

Desse modo, o homem permanecerá sendo sempre o destinatário do amor de Deus que se oferece indevidamente como dom a ser aceito. Ao responder “sim” a este dom, o ser humano se ultrapassa e experimenta já a salvação⁵², o que será obra da graça de Deus e nunca mérito pessoal. A verdade, pois, permanece intacta: a de que Deus aceitou definitivamente o ser humano⁵³ e preencheu seus vazios (ou “abismos”, na linguagem rahneriana) com sua graça sobrenatural. Isto faz com que nós, seres humanos, experimentemos de maneira singular a permanência do Absoluto em nosso íntimo:

[...] nós somos sempre aqueles que já se ultrapassaram (que fardo e que dignidade!), livres, auto-responsáveis, esperando. Nós estamos sempre para além do concreto e determinado. Vivemos o compreensível sob o ponto de vista do incompreensível. Lançamos alicerces no abismo do imenso e inefável. Podemos, é verdade, imaginar-nos mortos perante

⁵¹ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 94.

⁵² Se a “soteriologia objetiva” enxerga a redenção humana no evento pascal, o ser humano precisa acolher tal salvação como dádiva de Deus e responder positivamente a Ele (o que chamamos aqui de “soteriologia subjetiva”).

⁵³ “Quem aceitar o seu próprio ser humano [...], esse aceitou já o Filho do Homem, e nele Deus aceitou o homem” (K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 41).

esse imenso e inefável; podemos dizer que de nada nos serve; podemos tentar cingir-nos ao trivial que a nossa vista abrange, examinar o que está iluminado e recusar voltar-nos para a luz inacessível que primeiro nos tornou visível tudo isso que vemos iluminado. Contudo o Mistério domina e repassa toda a nossa existência e obriga-nos sempre de novo a voltar os olhos para ele: na alegria perdida que deixou de ter objeto, na angústia que põe em dúvida a razão de ser da nossa existência, no amor que se reconhece como necessária e eternamente válido, na pergunta que tem medo da sua própria incondicionalidade e imensidade. Mas deste modo encontramos-nos sempre de novo perante o Mistério que é, que não tem limites, que lança fundamentos sem que Ele próprio se apoie num fundamento, que sempre lá está, e que sempre se afasta intangível. Chamemos-lhe Deus. É este Mistério pura e simplesmente o que queremos dizer, quando dizemos “Deus”. Na medida em que não esquecemos o pensamento pelo pensado, a alegria pelo agradável, a responsabilidade pelo responsabilizado, o futuro infinito pelo presente e atual, a esperança sem limite pelo ambicionado agora, foi já com Deus que constatamos, que chamemos “Deus” a esse inominável, quer lhe demos outro nome qualquer, que não lhe demos mesmo nome nenhum⁵⁴.

Enfim, Deus permanece o mistério santo, Aonde e Donde da existência humana, mas que pela graça da auto-doação em autocomunicação ao homem, decide tornar-se próximo do ser humano, e até íntimo deste, unicamente por amá-lo. Resta, portanto, a este ser humano contemplar a imensidade do mistério divino, curvando-se diante dele em postura de adoração; ele, “[...] a meia distância entre os abismos profundos e as alturas benditas da existência”⁵⁵, confiante na permanente presença de Deus junto e até dentro de si, deve buscar amar o próximo, particularmente aquele mais fraco e indefeso⁵⁶, e fazer, com Rahner, a seguinte oração:

⁵⁴ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 38-39.

⁵⁵ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 102.

⁵⁶ “Na pessoa do próximo deparamos com o Verbo de Deus feito carne, porque nessa pessoa do próximo está realmente o próprio Deus. E se nós amarmos o próximo, e ao mesmo tempo não travarmos por nossa culpa a dinâmica deste amor, realiza-se essa descida de Deus à carne do homem, estando Deus onde nós estamos, e olhando-nos da pessoa de cada um dos nossos irmãos. Esta descida divina vai mais longe, e o próprio Deus que nos ama repassa-nos a tal ponto, que amando nós ao próximo já o amamos a Ele, pois o amor ao próximo tem como suporte o amor ao Deus feito nosso irmão. O aspecto cristológico (se me é permitida a expressão) do amor ao próximo devia ser verdadeiramente levado a sério e verdadeiramente vivido. Ao deparar com o meu irmão, é Cristo que me pergunta se quero amar o Verbo feito homem; e se eu digo que sim, Ele me responde: pois aqui estou, no mais pequeno (sic.) dos meus irmãos” (K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 127).

Dá-nos então a confiança firme e sem reservas de que, também [...] [no] abandono, não estamos abandonados pela tua graça, e de que nem sempre é quando te sentimos que tu estás mais próximo de nós, tu que és a força que quer vencer no meio do nosso desfalecimento⁵⁷.

**Prof. Dr. Francisco Evaristo Marcos*
Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana-Roma,
Professor da Faculdade Católica de Fortaleza-FCF

***Prof. Ms. José Edmar Lima Filho*
Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará
Professor na Universidade Vale do Acaraú-UVA

⁵⁷ K. RAHNER, *Graça divina em abismos humanos*, p. 106.