



---

CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA TEOLOGIA DE KARL RAHNER  
LIDOS À LUZ DA PARÁBOLA DO FILHO PRÓDIGO (Lc 15, 11-32)

---

---

FUNDAMENTAL CONCEPTS OF KARL RAHNER'S THEOLOGY  
CONFRONTED IN LIGHT OF THE PARABLE OF THE "PRODIGAL  
SON" (Lk 15, 11-32)

---

Judikael Castelo Branco<sup>1</sup>

### RESUMO

O texto revisita alguns conceitos da teologia de Karl Rahner acompanhando a leitura do trecho bíblico de Lc 15,11-32. O escopo não é aproximar textos de naturezas distintas, mas utilizar a narrativa de um como mapa à leitura de outro. Dessa forma, o objeto estudado é propriamente a teologia de Rahner enquanto o texto lucano serve de quadro para a colocação dos conceitos considerados. No entanto, o exercício não nos oferece apenas uma chave para a interpretação da obra de Rahner, mas nos leva a reflexões que encontram diretamente algumas das questões mais inquietantes da espiritualidade cristã hoje, a saber, como entender a indiferença religiosa, por um lado, e o retorno do fundamentalismo, por outro. Em cifras rahnerianas, o problema só pode ser bem colocado considerando seriamente a noção de autocomunicação de Deus e as implicações que esse termo carrega para a compreensão do ser humano.

**Palavras-chave:** Autocomunicação divina. Transcendência. Graça. Ser pessoa.

### ABSTRACT

The text addresses some concepts from Karl Rahner's theology following the reading of the biblical passage from Lk 15,11-32. The goal is not to bring together texts of different natures, but to use the narrative of one as a map to the reading of another. Thus, the object studied is Rahner's theology, while the Lucan text serves as a framework for the placement of the concepts considered. However, the exercise offers us not only a key to the interpretation of Rahner's work, but leads us to reflections that directly encounter some of the most disturbing questions of Christian spirituality today,

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université Charles de Gaulle (Lille). E-mail: judikael79@hotmail.com.

namely, how to understand religious indifference, on the one hand, and the return of fundamentalism, on the other. In Rahnerian figures, the problem can only be posed seriously considering the notion of God's self-communication and the implications that this term has for the understanding of the human being.

**Keywords:** Divine self-communication. Transcendence. Grace. Being person.

## Introdução

A teologia contemporânea – sobretudo no que veio depois do Concílio Vaticano II – se caracteriza por sua fecundidade e por sua multiplicidade de vozes, bem como pelos novos contextos culturais, temas, métodos e formas de diálogo (cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2012).<sup>2</sup> Esse contexto se formou em grande medida ao redor da nova forma de pensar a *Revelação* e consequentemente a fé.<sup>3</sup> É precisamene nesse ponto que se destaca a figura de Karl Rahner, ao assumir a tarefa de pensar o tema da autorrevelação de Deus no diálogo franco com as outras ciências, de modo especial com a filosofia; sublinhando, assim, a necessidade de se retomar, levando seriamente em conta as exigências do mundo moderno, uma questão constitutiva do pensamento cristão.<sup>4</sup>

No que concerne ao nosso trabalho, do título pode-se já intuir o risco da abordagem que propomos: aproximar textos que, por si, não são próximos; ou seja, procurar em Rahner uma chave de leitura para a parábola lucana, ou, ainda, ler o trecho de Lucas em categorias rahnerianas. Por isso, a primeira exigência é esclarecer o objetivo e o método deste escrito. De fato, o nosso escopo é tão-somente apresentar alguns conceitos fundamentais da teologia de Rahner utilizando como referência a imagem ou o “quadro” ofertado pela parábola do “Pai misericordioso” do

<sup>2</sup> Para um quadro panorâmico da teologia contemporânea, cf. (GIBELLINI, 1996).

<sup>3</sup> Sobre o conceito de Revelação na teologia contemporânea, cf. (LATOURELLE, 1996); (DULLES, 2010) e (QUEIRUGA, 2010).

<sup>4</sup> O elenco de trabalhos introdutórios sobre a teologia rahneriana é extensíssimo, aqui, nós nos limitamos a indicar alguns textos que fazem ou uma apreciação geral, como verdadeira introdução, ou que tomam como objeto um aspecto fundamental da obra. Esse modo de proceder, ainda que não atenda devidamente às exigências de todos os leitores, tem o mérito, a nosso ver, de oferecer aos interessados alguns instrumentos válidos para ulteriores pesquisas: (OLIVEIRA, 1984); (BRITO, 1997, p. 352-374); (CARRARA; MACHADO, 2017, p. 369-392); (EGAN, 2013, p. 43-62); (HIGHFIELD, 1995, p. 485-505); (HOLZER, 2010, p. 59-84); (KILBY, 2009); (KILBY, 2004); (SANNA, 2004); (VERWEYEN; RAFFELT, 2004); (PETER, 1965, p. 81-94); (VORGRIMLER, 2006).

capítulo 15 do Evangelho de Lucas. A possibilidade desta abordagem nos é dada quer pelo caráter distinto da linguagem parabólica, quer pelo uso da linguagem analógica em Karl Rahner, linguagem que, “oscilando entre um ponto de partida categorial e a incompreensibilidade do mistério santo” (RAHNER, 2005, p. 106), cria, como uma parábola, um espaço de “tensão” na qual o homem pode falar de Deus. É propriamente neste espaço que queremos desenvolver o nosso argumento.

O trabalho busca sobretudo privilegiar os aspectos essenciais do método transcendental, depois, oferecer uma reflexão pessoal como conclusão aberta e preocupada em ler – com os instrumentos que se encontram no método de Rahner e na imagem de Lucas – a situação da experiência religiosa atual.

## 1 “O homem é pessoa, é sujeito”

A primeira característica da apresentação dos personagens na parábola é o fato fundamental das suas relações como base para a identidade pessoal. Com efeito, o narrador diz simplesmente: “Um homem tinha dois filhos” (Lc 15, 11) e é óbvio que quem se identifica como filho pode fazê-lo apenas em referência ao pai: é sobre isso que se constrói a história de cada ser humano individualmente.

Nessa mesma perspectiva, queremos ver a afirmação rahneriana de que “o homem é pessoa, é sujeito”, enquanto vive “uma relação pessoal com Deus”, de modo que também a história da salvação se torna uma história “genuinamente dialógica entre Deus e o homem” (RAHNER, 2005, p. 47). Esse diálogo se assenta sobre a ideia de *revelação* e é em vista da possibilidade de uma real revelação por parte de Deus ao homem, e da capacidade do homem de acolhê-la, que Rahner coloca como ponto de referência fundamental da própria teologia o caráter antropológico. Os pressupostos para compreender a novidade do seu método são, por um lado, reconhecer que se existe uma revelação por parte de Deus, o seu conteúdo é a autocomunicação que Ele faz de Si mesmo (cf. VEGA, 2001, p. 133-151), e por outro lado, que se essa autocomunicação é real, deve situar-se dentro das possibilidades do conhecer humano, ou seja, pressupõe que “a estrutura fundamental do homem seja capaz *a priori* de compreender tal revelação de Deus” (BAENA, 2011, p. 38).

Karl Rahner quer superar com esta abordagem, a leitura tradicional da revelação compreendida em um conjunto de verdade no qual “os mistérios revelados

se juntam ao saber natural como um novo fragmento do saber” (RAHNER, 2009, p. 35)<sup>5</sup>, conjunto no qual a revelação implicaria um conteúdo inacessível e exigiria, para ser conhecido, uma nova faculdade “divina” acrescentada às capacidades essenciais do homem.<sup>6</sup>

O autor intenta partir de uma “ciência do ser do homem” capaz de colher a estrutura fundamental do conhecer como “pressuposto essencial permanente da autocomunicação de Deus”, pressuposto que “não pode deixar de ser sempre o fundamento contínuo da possibilidade da revelação e, portanto, da teologia” (BAENA, 2011, p. 49). Logo, o objetivo é analisar se o homem, partindo da sua auto-experiência está em condições de receber uma possível revelação da parte de Deus.

Para alcançar esse objetivo, Rahner desenvolve o chamado “método transcendental”, no qual procura (1) responder ao contexto moderno marcado pelo pluralismo ideológico e por uma cultura tão diversificada, (2) refletir sobre as fórmulas e as expressões tradicionais da fé como também sobre as questões do significado salvífico de um evento histórico, e, por fim, (3) dialogar com as ciências e particularmente com a filosofia enquanto expressão da autoconsciência humana.<sup>7</sup> É a pergunta sobre o homem, não apenas sobre as suas condições históricas, mas sobre as estruturas constitutivas que tornam possíveis a sua compreensão e a sua realização enquanto ser cognoscente. O ponto de partida é, portanto, a pergunta sobre as condições *a priori* de possibilidade do próprio conhecimento:

Esse com-conhecimento do sujeito cognoscente, com-conhecimento subjetivo, atemático, presente em todo ato de conhecimento espiritual, necessário, ineliminável, não menos que a sua abertura à infinita amplitude de toda a realidade possível, é nomeada por nós *experiência transcendental*. Trata-se de uma *experiência*, porque esse conhecimento de natureza atemática mas inevitável, é momento e condição da possibilidade de qualquer experiência concreta de qualquer objeto. Dizemos que é uma *experiência transcendental*, porque faz parte das estruturas necessárias e inelimináveis do sujeito cognoscente e porque consiste precisamente na superação de um determinado grupo de possíveis objetos, na superação de categorias. A experiência transcendental é a experiência da *transcendência*, na qual experiências são dadas contemporaneamente e em identidades a estrutura

<sup>5</sup> Cf. (NEUFELD, 1984, p. 817-833).

<sup>6</sup> Sobre o modelo “proposicional” da revelação própria à teologia tradicional, cf. (DULLES, 2010, p. 97-127).

<sup>7</sup> “A grande filosofia ocidental continuará viva e a teologia terá sempre o que aprender com ela. Porém, isso não diminui em nada o fato de que uma teologia hodierna não possa, aliás, não deva negligenciar a autocompreensão do homem, como se exprime na filosofia determinada pela mudança antropológico-transcendental desde os tempos de Descartes e de Kant e através do idealismo alemão até a atual filosofia existencialista” (RAHNER, 1970, p. 22).

do sujeito e portanto também a última estrutura de todos os homens objetos pensáveis do conhecimento (RAHNER, 2005, p. 40).<sup>8</sup>

É ainda nesta experiência transcendental que, segundo Karl Rahner, o ser absoluto está implicitamente dado em todo objeto do conhecimento como ponto de referência transcendental e o homem, no mundo e no tempo, se encontra como ser orientado para esse “horizonte”.<sup>9</sup> Em suma, o ponto de partida é a pergunta sobre o ser do homem, pergunta que, feita pelo próprio homem, o torna sujeito (inquiridor) e objeto (inquirido), homem que, na sua totalidade e complexidade, “se põe analiticamente em questão e desvela o horizonte ilimitado de uma símile indagação” (RAHNER, 2005, p. 52). Ser pessoa, por isso não é apenas um dado, mas um ato, um gesto de “autoposse” do homem que se vê diante de si mesmo como horizonte infinitamente aberto enquanto pergunta (cf. RAHNER, 2005, p. 52-55). O ser do homem é justamente a sua transcendência que se manifesta no seu conhecer e agir com resultados da sua decisão livre e responsável.

## 2 “... Partiu para um país distante...” (Lc 15,13)

As referências à liberdade e à responsabilidade do homem querem indicar justamente que o ser pessoa não é somente um dom, mas *também* uma conquista, uma tarefa. Por isso, podemos dizer que o reconhecimento da abertura fundamental do homem ao absoluto não é algo de meramente dado como uma realidade de fato. Com efeito, o homem pode desatender e “dar de ombros” diante da experiência transcendental e se dedicar ao seu mundo “mondo concreto”, aos seus afazeres imediatos, às suas atividades categoriais no espaço e no tempo, a servir ao seu sistema, a manobrar determinadas levas e interruptores da sua realidade... Pode não escutar a palavra: “o homem pode, de fato, desatender algo que ele é, ou melhor,

---

<sup>8</sup> Como Rahner diz noutro texto: “pode-se chamar teologia transcendental a teologia que, a partir de pressupostos genuinamente teológicos, examina as condições *a priori* no sujeito crente pelo conhecimento das verdades importantes da fé” (RAHNER, 1985, p. 611).

<sup>9</sup> Aqui, entramos no tema do *excessus* como “antecipação” do ser, antiga ideia metafísica retomada por Rahner como um dos elementos centrais do seu método: “ao pôr o “intelecto agente” abstrai a ‘imagem intelectual’ da ‘imagem sensível’, descobrimos ainda algo mais: ao abstrair o ‘intelecto agente’ se *estende* ao mesmo tempo *além* do concretamente apreendido na sensibilidade. Esse estender-se Rahner o indica com um termo que depois se tornou para ele de uma importância central: ‘antecipação’ ou ‘precognição’ (*Vorgriff*)” (VERWEYEN; RAFFELT, 2006, p. 42). Cf. (RAHNER, 1963); (NEUFELD, 1984); (PETER, 1965).

pode olhar o todo enquanto tal, que ele é também e sobretudo; nele, o remorso pode ser experimentado”, e ainda, “a coisa mais originária e óbvia pode também ser a mais ignorada e afastada” (RAHNER, 2005, p. 51). Uma existência “ingênua”, desesperada ou mesmo uma deliberada decisão, podem, de fato, fechar o homem à experiência da sua abertura ao absoluto, uma verdadeira negação da sua relação fundamental.

Na parábola lucana, isto pode ser ilustrado pela ação do filho mais jovem quando diz: “Pai, dá-me a parte do patrimônio que me toca” (Lc 15,12), que significa a rejeição a viver sua relação fundamental.

Na linguagem rahneriana, porém, o gesto de desatender à relação constitutiva do ser do homem, não nega o fato que “o homem é o ser da transcendência” (RAHNER, 2005, p. 56), isto é, de um “conhecimento atemático da infinidade da realidade”, que ele fala ao mesmo tempo da sua fragilidade interior e da sua esperança em um “movimento para o que o liberta” (RAHNER, 2005, p. 57). Este movimento, porém, o homem não criou por si mesmo, mas o acolhe como dom, como *graça*, graça que o traz a si mesmo, à sua verdade mais autêntica (Cf. RAHNER, 2005, p. 87). Portanto, isso significa num primeiro momento que por meio da autocomunicação de Deus ao homem, este último se tornou capaz de estar “face a face com Deus”, é “Deus invisível [que] pela riqueza do seu amor fala aos homens como a amigos e se entretêm com eles, para convidá-los à comunhão consigo” (DV 2).

Significa também “uma qualificação ontológica ordenada ao seu fim último” (VERWEYEN; RAFFELT, 2006, p. 71). Karl Rahner sublinha assim em categorias da interpersonalidade a nova compreensão da graça como comunicação entre Deus e o homem; esta será a base para a formulação de um dos pontos mais originais e discutidos de Rahner: a tese do existências sobrenatural:

A tese de que o homem enquanto sujeito é o evento da autocomunicação da parte de Deus é uma proposição – mantendo-se o fato de que essa fala de uma graça e livre indevida, de um milagre do livre amor de Deus pela criatura espiritual – que toca simplesmente todos os homens e que exprime um existencial do homem. Tal existencial não se torna devido e nesse sentido “natural” pelo fato que é dado a todos os homens como existencial da sua existência concreta e pelo fato que pré-existe à sua liberdade, à sua autocompreensão e à sua experiência. O caráter gracioso de uma realidade não tem nada a ver com a questão se tal realidade seja dada a muitos ou só a poucos homens (RAHNER, 2005, p. 175).

É exatamente a graça que dá ao homem a verdadeira dimensão da sua

liberdade, enquanto, sempre segundo Rahner, “só a graça divina liberta para a liberdade” (RAHNER, 2007, p. 219). Ser livre, portanto, significa ainda um determinado modo de estar diante de Deus, quer dizer, ser livre é também ser responsável, “poder e dever responder por si, pela totalidade do sujeito diante de Deus sobre a salvação ou sobre a condenação definitiva” (RAHNER, 2007, p. 218). A graça constitui, assim, a base sobre a qual o homem experimenta a própria liberdade e logicamente a própria responsabilidade. Karl Rahner fala da experiência humana como uma existência “ameaçada pela culpa”, e é exatamente esta perspectiva que nos permite ver a verdadeira medida da graça na vida do homem, pois, enquanto ser orientado para Deus, é a compreensão de cada ação particular sua, uma resposta à autocomunicação divina que dá à sua história a própria dignidade. Cada decisão do homem tem, então, um valor definitivo para o sujeito. O homem, “ser moral por necessidade transcendental” (RAHNER, 2005, p. 129), percebe cada decisão sua como algo que supera o seu sentido imediato.

Na sua ação quotidiana, o homem se coloca diante de Deus “na sua decisão absoluta do amor por ele, em uma proximidade face a face, ou mesmo no caráter definitivo do autofechamento contra ele” (RAHNER, 2005, p. 559), isto é, toda ação tem uma extensão definitiva. Quando o homem responde de modo negativo, podemos falar claramente de uma vida não-autêntica (seguindo Heidegger): é o homem “entregue a si mesmo, que experimenta poder e entrar de fato em conflito consigo e com a própria autoconcepção originária” (RAHNER, 2005, p. 129), na afirmação da sua liberdade pró ou contra Deus (que justamente ao dizer “não”, afirma o “sim” que a sustenta). De fato, “nós somos sujeito e portanto livres, apenas por que (...) ‘Deus’ constitui o horizonte e o ponto de chegada do nosso movimento espiritual” (RAHNER, 2005, p. 137). Mais uma vez: existe a possibilidade de faltar contra o próprio horizonte da transcendência enquanto livremente nos interessamos pela realidade categorial da experiência que se encontram dentro do espaço da transcendência.

Nesse cenário, se configura a liberdade verdadeiramente humana apenas como a orientação do sujeito para si mesmo na própria definitividade e assim, liberdade de Deus e concretiza graciosa e histórica da nossa transcendência, graça como “proximidade absoluta do mistério santo como aquele que se comunica” (RAHNER, 2005, p. 141). A vida de um sujeito livre no seu complexo é inevitavelmente uma resposta à pergunta na qual Deus se nos apresenta como a origem da

transcendência.

### 3 “Me levantarei e irei ao meu pai...” (Lc 15,18)

A realidade do pecado com esse “afastar-se” do Pai, o fechamento do sujeito à sua vocação fundamental, faz da “salvação” um conceito chave da doutrina cristã, como possibilidade, novamente dada por Deus, de uma vida autenticamente humana. Nesse absoluto, o “mistério santo” ao qual a nossa experiência transcendental “nos leva necessária e inevitavelmente” se mostra não somente infável, mas também e sobretudo como “amor”.

Voltar ao pai não é só esperar o seu socorro, para o filho mais jovem é também o reconhecimento de que a dimensão meramente imediata do existir não respondeu ao seu desejo profundo de autenticidade e de sentido. Voltar ao pai não é apenas procurar as seguranças que sua casa oferece; é antes de tudo abrir-se conscientemente à experiência originária da relação entre nós e Deus, experiência originária que pode ser resumida na apresentação rahneriana do termo “criaturalidade” que indica um “estado permanente”, uma condição “sempre atual” (RAHNER, 2005, p. 111).

Voltar ao pai, finalmente, é reconhecê-lo precisamente como fundamento real do único modo de existir autêntico. Nesse gesto se afirma que o mundo depende “radicalmente de Deus” (RAHNER, 2005, p. 112), isto é, afirma-se um modo de dependência radical permanente no qual o sujeito recebe a sua própria existência como algo que não foi gerado diretamente por ele e ao mesmo tempo a acolhe na sua total autonomia, pois sabe que é sempre uma realidade posta diferente do seu fundamento. O homem sabe, finalmente, que depende de Deus e que só é autônomo enquanto ser diverso, dono de sua completa singularidade. Assim, autonomia e dependência são verdadeiras apenas se vistas como “dois lados de única e mesma realidade” (RAHNER, 2005, p. 113). Como Rahner afirma: “só onde o homem se experimenta como sujeito livre diante de Deus e aceita tal responsabilidade, só ali ele compreende o que significa autonomia e como com a derivação de Deus essa cresce na mesma medida e não diminua” (RAHNER, 2005, p. 114)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Esse tema é complexo e pode ser representado, por exemplo, na relação entre os conceitos de redenção ou salvação e aquele de emancipação. (Cf. METZ, 1985, p. 129-145).

#### 4 “Seu pai o viu, encheu-se de compaixão e, correndo, lançou-se-lhe ao pescoço e o beijou” (Lc 15,20)

Assim como é o abrir-se do filho que permite Jesus desenvolver na linguagem parábola a identidade do pai, é o gesto do homem que “escuta a palavra” a condição de possibilidade da autocomunicação de Deus como autoparticipação no sentido ontológico. Dito de outro modo, “autocomunicação por parte de Deus significa então que isto que nos é comunicado ou participado é realmente Deus no seu próprio ser e, então, que a comunicação consiste em agarrar-se e em possuir a Deus na visão imediata e no amor. Tal comunicação significa precisamente que o dom e a comunicação, ponto culminante da subjetividade por parte daquele que comunica e daquele que recebe, são objetivos” (RAHNER, 2005, p. 163).

Essa autocomunicação é por uma parte graciosa, porque indevida, e por outra, não extrínseca, porque o homem é o seu evento. Como transcendental, esta realidade é constitutiva de todo homem como dimensão existencial, mas sempre como dom de graça, logo, sobrenatural. “Tal existencial não se torna devido e neste sentido ‘natural’ pelo fato que é dado a todos os homens como existencial” (RAHNER, 2005, p. 175). O caráter gracioso não tem nada a ver com a questão se tal realidade seja dada a muitos ou a apenas poucos homens. Nesse sentido, a criatura aparece como “gramática de uma possível automanifestação divina” (RAHNER, 2005, p. 290).

Sobretudo a partir de 1965 aparece na teologia de Karl Rahner o problema da relação com as outras religiões e a questão da salvação universal. Na pergunta do próprio Rahner, a questão é posta assim: “como podemos conceber Jesus Cristo presente e eficaz nas religiões não cristãs partindo da dogmática cristã e, portanto, *a priori* de uma descrição *a posteriori* que se baseia sobre esta questão?” (RAHNER, 2005, p. 405). Para responder aos desafios postos por essa problemática, Rahner desenvolve o conceito “cristão anônimo”, com isto, busca pensar o problema da relação entre a necessidade da fé cristã e a vontade geral de salvação, de onde se chega à conclusão: “de algum modo deve-se fazer de todos os seres humanos membros da Igreja” (RAHNER, 2005, p. 486). De fato, a diversidade de situações históricas e culturais impõe às possibilidades concretas de uma explícita experiência de fé “categoricamente” cristã. Para nosso autor, “quem (...) aceita a própria existência e portanto a própria humanidade em silêncio e com paciência (ou melhor: com fé,

esperança e amor), a acolhe como o mistério que se perde no mistério santo do amor eterno que leva a vida no sentido seio da morte, este (...) diz sim a Cristo” (RAHNER, 2005, p. 297).

Enfim, quem aceita completamente o seu ser-homem, este acolheu o Filho do homem, porque nele Deus aceitou o homem. Por isso, a tese do cristão anônimo. A hipótese do cristão anônimo é a afirmação de que cada homem em Jesus pode conhecer o horizonte e o critério de uma história da salvação. Horizonte e critério que trazem consigo uma qualidade a descobrir. É a afirmação de que Jesus representa uma orientação que não se impõe de fora, mas está sempre presente. Como disse João Paulo II: “Se é destinada a todos, a salvação deve ser posta concretamente a disposição de todos” (RM 10), e podemos continuar, compreendidos aqueles que não têm a possibilidade de conhecer o Evangelho.

## **5 Observações conclusivas: o filho mais velho**

Desde Aristóteles, sabemos que os contrários são extremos da mesma ordem. Dito isto, queremos nestas observações conclusivas confrontar os comportamentos fundamentais dos dois filhos como os dois modelos da relação do homem contemporâneo com Deus.

O filho mais jovem pode muito bem representar o comportamento de um percentual que cresce, sobretudo na Europa, de um tipo de relação que se caracteriza pela indiferença religiosa, uma distância do sacro, pelo menos na forma tradicional cristã. É a atitude fundamental daqueles que querem a emancipação e não a redenção, que sentem no Deus cristão, a fonte dos complexos e da culpa, mas sobretudo o vêm como culpado pela incapacidade de responder ao problema do sofrimento e do mal. Deus limita a liberdade e o anúncio da sua morte é o que de mais belo aconteceu no século passado.

O filho mais velho, ao contrário, é aquele que sempre viveu junto ao pai, fez a sua vontade e não se afastou nunca da sua casa. Porém, sua afirmação depois do retorno do irmão mostra bem como vivia a sua relação com o pai: “sempre fiz”. Era o preceito do comportamento fundamentalista e rigorista que caracteriza um outro percentual, este muito presente no continente americano, e que cresce entre os jovens, de uma experiência de Deus baseada sobre o cumprimento das regras fixas

e minuciosas. É o filho que não parte, não por amor, mas por medo.

Enfim, o pai se encontra sozinho no seu amor, incompreendido pelos dois filhos, tanto pelo que partiu porque não havia ainda entendido que o amor não tira a liberdade, quanto por quem ficou por medo e não por amor. Esta é a situação desenhada por Jesus na parábola, ao mesmo tempo terrível e bela. Terrível porque ambos demonstraram a própria incapacidade de amar e bela porque em tudo o Pai mostra o dom da sua misericórdia. Sobre o perdão e a reconciliação, Rahner afirma: “o perdão é o maior e o mais incompreensível milagre do amor divino, pois Deus comunica a Si mesmo e o faz a um homem que, em um evento da vida cotidiana, banal só na aparência, realizou o gesto inaudito de dizer não a Ele” (RAHNER, 2005, p. 534). Apenas aparentemente banal, pois na vida humana não existe banalidade, tudo o que o homem realiza é uma resposta a Deus e nesta relação tudo é fundamental, não há nada de superficial: todo momento da história individual e universal tem a ver com a eternidade.

Hoje ainda o amor é a condição de possibilidade para a superação dos comportamentos errados diante de Deus. Também hoje o anúncio do amor de Deus revelado em Jesus de Nazaré na sua radicalidade pode levar a uma justa relação com o sagrado.

## Referências

BAENA, G. **Fenomenología de la revelación**. Navarra, 2011.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 1994.

BRITO, E. La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique. **Nouvelle Revue de Théologie**, 119/3, 1997, p. 352-374.

CARRARA, P.; MACHADO, J. Antropologia transcendental: uma leitura de Karl Rahner. **Interações**, 12/22, 2017, p. 369-392.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teologia hoje**: perspectivas, princípios e critérios. Brasília: Edições CNBB, 2012.

DULLES, A. **Modelli della rivelazione**. Roma: Lateranense University Press, 2010.

EGAN, H. The mystical theology of Karl Rahner. **The Way**, 52/2, 2013, p. 43–62.

GIBELLINI, R. **Teologia del XX secolo**. Brescia: Queriniana, 1996.

GODET, A. Concept et théologie. L'exemple de Karl Rahner. **Nouvelle Revue de Théologie**, 135/3, 2013, p. 371-386.

HIGHFIELD, R. The freedom to say "no"? Karl Rahner's doctrine of sin. **Theological Studies**, 56, 1995, p. 485-505.

HOLZER, V. *Philosopher à l'intérieur de la théologie. La transcendance de la question ontologique comme voie d'accès à une philosophie de la religion dans l'œuvre de Karl Rahner*. **Recherches de Science Religieuse**, 98/1, 2010, p. 59-84.

JOÃO PAULO II. **Redemptor Missio**. São Paulo: Paulinas, 1990.

KILBY, K. **Introducción a Karl Rahner**. Bilbao: Mensajero, 2009.

KILBY, K. **Karl Rahner: Theology and Philosophy**. London;New York: Routledge, 2004.

METZ, J, B. **La fe, en la historia y la sociedade**. Madrid: Herder, 1985.

NEUFELD, K. Somme d'une théologie – Somme d'une vie. *Le Traité fondamental de la foi* de Karl Rahner. **Nouvelle Revue de Théologie**, 106/6, 1984, p. 817-833.

OLIVEIRA, M. **Filosofia transcendental e religião**. São Paulo: Loyola, 1984.

PETER, C. The position of Karl Rahner regarding the supernatural: a comparative study of the nature and grace. **Proceedings of the Catholic Theologica Society of America**, 20, 1965, p. 81-94.

QUEIRUGA, A. **Repensar a Revelação, a revelação divina na realização humana**. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, K. "Considerazioni fondamentali per l'antropologia e la protologia nell'ambito della teologia". In: **MySal** II/2. Queriniana: Brescia, 1970, p. 9-30.

RAHNER, K. **Corso fondamentale sulla fede**. Paoline: Milano 2005.

RAHNER, K. **Escritos de teología VI**. Madrid: Herder 2007.

RAHNER, K. **Espíritu en el mundo**. Barcelona: Herder 1963.

RAHNER, K. **Oyente de la palabra**. Barcelona: Herder 2009.

RAHNER, K. Teología transcendental. In: **Sacramentum Mundi 6**. Barcelona: Herder, 1985, p. 610-617.

SANNA, I. **Teologia come esperienza di Dio**. La spiritualità cristologica di Karl Rahner. Queriniana: Brescia, 2004.

VEGA, J. La autocomunicación de Dios en si mismo según Karl Rahner. **Veritas**, 25, 2011, p. 133-151.

VERWEYEN, H.; RAFFELT, A. **Leggere Karl Rahner**. Queriniana: Brescia 2004.

VORGRIMLER, H. **Karl Rahner**. Experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

Artigo recebido em: 31/05/2021.  
Artigo aprovado em: 10/06/2021.