

INVESTIGANDO O CONCEITO DE “CRISTIANISMO ANÔNIMO” EM K. RAHNER*

*Geraldo Luiz Borges Hackmann**
Ezequiel Dal Pozzo****

Resumo

Diante do pluralismo religioso atual, a reflexão teológica precisa evidenciar a relevância da revelação de Deus em Jesus Cristo como centralidade intransponível de mediação salvífica. A partir disso, este artigo apresenta os pressupostos teóricos da reflexão de Karl Rahner acerca do “cristianismo anônimo”.

PALAVRAS-CHAVES: Jesus Cristo; pluralismo religioso; “cristianismo anônimo”; “cristãos anônimos”; Karl Rahner.

Abstract

On account of the present religious plurality, the theological reflection must show the importance of God's Revelation in Jesus Christ as unsurmountable center of mediation to salvation. Starting from this viewpoint, this article presents the theoretical presuppositions of Rahner's reflection on "anonymous Christianity".

KEY WORDS: *Jesus Christ; religious plurality; anonymous Christianity; anonymous Christians; Karl Rahner.*

* Este artigo é resultado da Iniciação à Pesquisa Científica de Ezequiel Dal Pozzo, sob a orientação do Prof. Geraldo Luiz Borges Hackmann, com bolsa da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

** Doutor em Teologia. Professor da Faculdade de Teologia da PUCRS.

*** Acadêmico da Faculdade de Teologia da PUCRS.

1 Jesus Cristo e o pluralismo religioso atual

A Igreja recebeu de Cristo, há mais de dois mil anos, o mandato de evangelizar todos os povos, anunciando a salvação trazida por Cristo até aos confins da terra (cf. *Mt* 28,16-20). Embora transcorrido esse tempo, hoje, dois terços da humanidade ainda não conhecem a pessoa de Jesus Cristo e professam outras religiões. Diante disso, constata-se que o pluralismo religioso é um fato inegável e se apresenta como problema para a afirmação do cristianismo como religião absoluta.¹

Na atualidade, para muitas pessoas, o cristianismo torna-se cada vez menos importante e, até, irrelevante na condução da história e na determinação daquilo que o ser humano deve ou não fazer. A fé cristã se apresenta como uma das possíveis “interpretações religiosas da existência”.² Por sua vez, a religião, em geral, é apenas uma das muitas formas de auto-interpretação humana.

Dentro desse cenário, o fiel cristão se percebe como “pequeno rebanho”, sendo que os contínuos esforços missionários da Igreja parecem não alterar decididamente essa tendência crescente. No entanto,

o cristão está convencido de que o homem, para alcançar sua salvação, precisa crer em Deus e não só em Deus, mas em Cristo; de que essa fé não é somente um mandamento positivo, do qual, por determinadas maneiras, poderá ficar dispensado; de que a pertença à verdadeira Igreja não significa unicamente uma condição externa, da qual se pudesse eximir alguém, porque ainda não sabe nada dela e de suas exigências. Esta fé é muito mais necessária em si mesma e por isso exigida sem condições, não somente como mandamento, mas como único meio possível, não somente como condição, mas como caminho ineludível. Posto que a salvação do homem não é outra coisa que o cumprimento e a maturação, a definitividade *desse* começo, que por ele mesmo não pode ser substituído por nada.³

¹ “O persistente pluralismo religioso constitui para o cristianismo uma grave ameaça e uma causa de apreensão muito mais forte do que ele para as outras religiões. Fora do cristianismo, de fato, nenhuma outra, nem mesmo o Islã, se apresenta ao mundo como a religião absoluta, como a única válida revelação do único Deus vivente” (RAHNER, K. *Cristianesimo e religione non cristiani*. Saggi di antropologia soprannaturale. Roma: Edizioni Paoline, 1965, p. 535).

² RAHNER, K. *Los cristianos anónimos*. Escritos de Teología, VI, p. 535.

³ *Ibidem*, p. 535-536.

Muito embora o cristão esteja convencido disso, diante dos avanços atuais, nas várias dimensões da vida humana e social, “o clima de tolerância diante da diversidade, de qualquer gênero que seja, e o respeito à liberdade de opção religiosa, têm levado as religiões a mutuamente se aceitarem, ou melhor, se conhecerem e, sobretudo, dialogarem entre si”.⁴ Historicamente, olhando sob o ponto de vista cristão, houve muitos conflitos com outras religiões, porque foram vistas, muitas vezes, como ameaças, devido às suas superstições, ou falsidades, necessitando, por isso, ser desmascaradas. Em contrapartida, atualmente, muitas reflexões teológicas propõem um diálogo inter-religioso na condição de iguais. Embora tal atitude crie simpatia, será ela a melhor solução?

O cristianismo confessa a fé em Jesus Cristo como o revelador definitivo de Deus e o único salvador universal. Essas afirmações suscitam algumas perguntas. Seria necessária uma “des-absolutização da cristologia”, como se fala atualmente? É possível manter tudo aquilo que a Igreja católica confessa acerca de Jesus Cristo, sem se colocar em uma posição de superioridade ou intransigência, com sentimento de plenitude e acabamento, na relação com outras religiões? Se Jesus Cristo, para a fé cristã, é o “portador absoluto da salvação”⁵ e o único e definitivo salvador, como dialogar com quem não aceita essa verdade? Pode haver mais de um mediador ou “vários salvadores”? Como dialogar com as manifestações religiosas que “reconhecem” a Cristo como o Salvador, servindo-se desse enunciado como *slogan*, impregnando-o com ideologias de cunho mercadológico, exclusivista, fundamentalista e com uma interpretação extremamente errônea da eleição divina?

Diante disso, considera-se que a reflexão teológica, para tratar e integrar o desafio atual do contexto de pluralismo religioso, deverá, necessariamente, passar pela hermenêutica da Revelação de Deus em Jesus Cristo. Essa perspectiva, contudo, não se deverá apresentar como obstáculo intransponível para o diálogo inter-religioso, uma vez que isso seria frontalmente oposto à Revelação.

⁴ MIRANDA, M. de. F. Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso? *Revista Eclesiástica Brasileira*. Fasc. 226, jun., 1997, p. 243.

⁵ Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 233.

2 O “cristianismo anônimo” segundo Karl Rahner

2.1 O “*existencial sobrenatural*” rahneriano

O ser humano, por natureza, está aberto a uma possível Revelação de Deus. Diante disso, quanto mais ele aceita na liberdade a comunicação desse mistério, mais radical ele se torna. Ele é, ao mesmo tempo, doador e dom e fundamento da acolhida desse dom. O ser humano se torna, então, evento da própria comunicação de Deus. E isso não vale só para os batizados ou justificados, mas para todos os seres humanos.

Para Rahner, não é possível traçar uma linha delimitando o que no ser humano é natural e o que é sobrenatural.⁶ Assim sendo, o existencial estabelecido devido à autocomunicação de Deus, embora seja dado a todas e a cada uma das pessoas, não é “natural”. “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”.⁷ O amor e a autocomunicação de Deus são dados a todos e a todas, como oferta. O existencial sobrenatural⁸ é dado a todo ser humano, dotado de ilimitada transcendência, como oferta à sua liberdade. Por isso, todas as pessoas devem se entender como eventos da livre e absoluta autocomunicação de Deus. Dito de outra forma, sendo o ser humano um interlocutor de Deus, deve poder receber o amor deste, como um dom livre. Nesse sentido,

⁶ “Não temos nunca essa natureza pura postulada, para poder dizer sempre exatamente o que, na nossa experiência existencial, se refere a ela e que se deve ao sobrenatural. Onde quer que se viva concretamente a aspiração à vida eterna e ao puro amor, que é infinito, a inevitabilidade de uma decisão livre diante de Deus, as dores do parto, a concupiscência, a fadiga do trabalho e a morte – portanto, a real essência do homem – tudo isso acontece, consciente ou inconscientemente, sob o influxo de uma disposição e de uma aspiração existencial sobrenatural, embora talvez ainda não seja a graça” (RAHNER, K. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 60).

⁷ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 158.

⁸ O existencial sobrenatural é “sobrenatural porque indevido e gratuito, não dependendo da natureza, e existencial por constituir-se elemento permanente de todo ser humano, precedendo toda decisão ou atividade exercida pelo sujeito. Trata-se de uma ‘atmosfera existencial de todos’, que expressa a universalidade da graça como oferecimento” (TEIXEIRA, F. Karl Rahner e as religiões. *Perspectiva Teológica*, ano 36, n. 98, jan./abr., 2004, p. 58).

esse existencial central e permanente da ordenação ao Deus trino da graça e da vida eterna deve ser caracterizado como indébito, como ‘sobrenatural’. Em outros termos: a graça, que, no fundo, é Deus mesmo, não deve chamar-se sobrenatural só porque, se confrontada com a natureza (fixa) conhecida, evidente do homem, aparece não proporcionada a ela, porque já a própria aspiração, a ordenação ao amor de Deus e a disposição para a graça sobrenatural são, elas mesmas, indevidas e, desse aspecto, adquire-se consciência, no momento em que são atualizadas pela graça.⁹

A acolhida da graça, o Deus mesmo, é animada pelo próprio Deus, para que não venha a se rebaixar a finitude humana. Se o ser humano deve abrir-se ou fechar-se à autocomunicação de Deus, para que este não se reduza ao nível dos seres humanos, esta deve estar presente antes da condição prévia de acolhida. Por isso, antes da tomada de posição do ser humano, sua natureza já está determinada por aquilo que, no dizer de Rahner, se chama de “existencial sobrenatural”.¹⁰ Assim sendo, para ele, “uma recusa a esta oferta não deixaria o homem em uma natureza pura, inexpugnada, mas sim o levaria ao âmbito de sua própria essência à contradição consigo mesmo”.¹¹ Pela abertura sem limites à transcendência, o ser humano experimenta, de alguma forma, a graça, muito embora não de forma reflexa, mas com conteúdo real.

2.2 História do mundo coextensiva com a história da revelação e da salvação

A abertura ilimitada do ser humano à transcendência é mediada historicamente, ou seja, as pessoas transcendem como seres históricos. A história do homem é a história da sua própria transcendentalidade. “Não se pode entender transcendentalidade do homem como faculdade que seja dada, vivida e experimentada e refletida independentemente da história”.¹² Por isso, diz-se que a história é o evento da transcendência, ou seja, a transcendentalidade do ser humano não pode ser concebida, completamente, como a-histórica.

Se o homem é dessa forma o ser que se caracteriza pela subjetividade, pela transcendência, pela liberdade e pela orientação a entrar em comunhão de aliança com o mistério santo, que chama-

⁹ RAHNER, K. *O homem e a graça*, p. 58.

¹⁰ RAHNER, K. Los cristianos anónimos. *Escritos de Teología*, VI, p. 539.

¹¹ Ibidem.

¹² RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 173.

mos Deus; se ele é o evento da absoluta autocomunicação de Deus, e tudo isso sempre e inevitavelmente e desde o início; se ele, porém, ao mesmo tempo, como tal ser de transcendência divinizada, é o ser da história individual e coletiva, então esse existencial sempre presente e sobrenatural da referência ao mistério santo e à absoluta autocomunicação de Deus como oferta à liberdade do homem, possui, ele próprio, uma história coletiva e individual, e esta a um só tempo é história da salvação e revelação.¹³

Para Rahner, a experiência da transcendentalidade mediada pela história, ao mesmo tempo individual e coletiva dos seres humanos, já é história da revelação e da salvação. Na mesma medida em que Deus se revela, Ele o faz para salvar. “Neste sentido fica claro que a história da salvação e revelação é sempre simultaneamente a síntese já dada da ação histórica de Deus e da ação histórica do homem”.¹⁴ O ser humano, na acolhida, experimenta a ação salvífica de Deus que lhe é ofertada como algo seu. Essa oferta de Deus a ele, através de sua auto-comunicação, constitui, ao mesmo tempo, a história da revelação e a história da salvação. Esta história é coextensiva à história do mundo ou da liberdade humana. A ação salvífica de Deus esteve presente em todo o tempo da história, devido à sua vontade. Em qualquer tempo, do mais próximo ao mais longínquo, a oferta de salvação proposta à liberdade humana constituiu a história da salvação e da não-salvação. A revelação salvífica de Deus deu-se, portanto, muito além dos limites espaço-temporais do Antigo Testamento e do Novo Testamento. Rahner quer mostrar “que não só a história da salvação como a história da revelação em sentido próprio ocorre em todo lugar onde está ocorrendo história coletiva e individual do gênero humano”,¹⁵ ou seja, a “história da revelação como tal da humanidade é coextensiva à história da liberdade no mundo”.¹⁶

Diante disso, como resolver o axioma fundamental da doutrina católica o qual afirma que a salvação só acontece pela fé na palavra de Deus, que se revela no sentido próprio do termo? Se há uma vontade salvífica de Deus para todo o gênero humano, deve haver uma revelação sobrenatural deste, ativa em toda parte, que se realiza na história da humanidade. Isso concorre para que a transcendência do ser humano,

¹³ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 174-175.

¹⁴ *Ibidem*, p. 175-176.

¹⁵ *Ibidem*, p. 179.

¹⁶ *Ibidem*, p. 179.

através de seu movimento espiritual e de conhecimento, esteja orientada para a proximidade imediata com Deus, consumada na visão beatífica. Assim, a experiência transcendental, irreflexa, presente no ser humano como saber atemático, deve, segundo Rahner, ser caracterizada como “auto-revelação de Deus”,¹⁷ embora distinta da revelação verbal de Deus. O momento da revelação caracterizada pela experiência transcendental efetiva-se pela ação permanente da graça de Deus no ser humano. Assim, “a causação por parte de Deus do horizonte apriorístico de nosso conhecimento e liberdade há de se caracterizar como forma específica e originária de revelação, que, na verdade, é forma de revelação sobre a qual toda outra revelação se baseia”.¹⁸ A referência constante e atemática do ser humano desde sempre ao mistério santo, já é revelação. Se a estrutura apriorística, que possibilita ao ser humano a acolhida da revelação, não fosse causada por Deus, a palavra de Deus tornar-se-ia palavra humana, finita. É Deus que, ao se autocomunicar, capacita o ser humano para a acolhida. Assim,

a proposição aposteriorística da revelação verbal que vem da história só se pode ouvir no interior do horizonte de uma subjetividade apriorística divinizante e divinizada. Só se pode ouvir da forma como deve ser ouvida, se o que é ouvido deve ser seriamente chamado de ‘palavra de Deus’.¹⁹

Para Rahner, a palavra é “palavra de Deus”, porque só pode ser acolhida sob a moção da graça. O “existencial sobrenatural” é a estrutura apriorística que capacita o ser humano para a acolhida da “revelação verbal que vem da história”.

Antes mesmo que o ser humano tematize, reflita ou venha a iluminar os elementos aposteriorísticos trazidos pela experiência da revelação da história, pode chamar-se de revelação toda aquela estrutura de transcendentalidade apriorística, sobrenatural e divinizada. A experiência originária, embora sem nome e atemática, feita na medida em que a subjetividade e a transcendentalidade se exercem, na ausência de ritos, sacramentos, etc., já é experiência concreta do horizonte sobrenatural, por isso, experiência de Deus. É mediante esta compreensão que Rahner vai tematizando o conceito de “cristãos anônimos”.

¹⁷ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 184.

¹⁸ *Ibidem*, p. 185.

¹⁹ *Ibidem*, p. 185.

Segundo Rahner, é arbitrariedade pensar que somente se salvam aquelas pessoas que entram em contato direto com a revelação histórica e verbal, ocorrida no Antigo e no Novo Testamentos. Contudo, o ser humano não se salva sem fé. Diante disso, para Rahner, “não resta outra possibilidade a pensar senão uma fé que seja simplesmente a aceitação obediente da autotranscendência sobrenaturalmente elevada do homem, a obediente aceitação de sua referência transcendental para com o Deus da vida eterna”.²⁰ Fé que responde positivamente à experiência transcendental presente naturalmente no ser humano.

Ora, diante disso se pode perguntar: qual o papel das religiões, especificamente do cristianismo, na salvação dos seres humanos? Se basta a aceitação obediente da autotranscendência para haver salvação, qual o significado de Cristo para a revelação e a salvação?

2.3 A relação entre história da revelação transcendental geral e história da revelação categorial especial

Sendo a pessoa humana o evento da livre e indulgente autocomunicação de Deus, a história do mundo é coextensiva à história da revelação transcendental. Em todos os momentos da história, pela experiência transcendental do ser humano e a auto-explicação objetivada desta, dá-se a revelação. Em outras palavras, sendo a experiência transcendental já revelação de Deus, a auto-explicação que acontece dessa experiência na história caracteriza-se como reveladora da revelação.

Rahner reflete também acerca do conceito de história categorial e especial da revelação. A história categorial da revelação, que pode acontecer de forma atemática, através de tudo o que acontece na história humana, na medida em que vai tornando-se explicitamente religiosa e tomando consciência de que é querida e dirigida por Deus, torna-se verdadeira história da revelação. Ainda, na medida em que a história da revelação de Deus vai se tornando a mais completa e elevada auto-interpretção do ser humano, será, cada vez mais, auto-explicação explicitamente religiosa. Portanto, a história especial da revelação²¹ se

²⁰ Ibid., p. 187.

²¹ Para Rahner, a história especial e “oficial” da revelação coincide com a do Antigo e do Novo Testamento (cf. K. RAHNER. *Curso fundamental da fé*, p. 194). Rahner estabelece diferenças entre a história da revelação geral e história da revelação categorial ou setorial. Nessa última a primeira encontra “sua essência plena e sua objetivação histórica completa”. A auto-explicação da experiência de transcenden-

dá, quando o homem passa a objetivar religiosamente sua experiência transcendental. Essa história constitui uma parte da história categorial geral da revelação. No entanto, significa a plena revelação, ou seja, é a melhor auto-explicação da revelação transcendental. A história especial da revelação pode ser aplicada àquela do AT e do NT, contudo, essa não anula o conceito de história categorial da revelação. Essa última, por acontecer em toda história e continuamente, está sempre em busca de si mesma e, dessa forma, exposta repetidamente ao desfiguramento pelo pecado. Destarte, a história da revelação especial acontece quando a auto-explicação da autocomunicação de Deus ocorre em sua pureza, protegida por Deus de todas as provisoriedades e pecados que possam corrompê-la. É a revelação querida e governada por Deus.

A partir disso, Rahner sustenta a possibilidade de uma genuína história da revelação fora do Antigo e do Novo Testamentos. Segundo ele, não podemos negar a possibilidade da existência de eventos breves e parciais da história da revelação categorial, os quais, na consciência reflexa, são queridos por Deus e assim se manifestam. Em outras palavras, a história da revelação não se limita àquela, estritamente, presente na Bíblia. Pode-se conceber na história religiosa extracristã e extrabíblica a ação de Deus em sua vontade salvífica e, não, meramente, atividade do homem e impossibilidade de fazer religião. Embora, na história geral da revelação, essa ação de Deus possa ser corrompida pela mancha do pecado e ser auto-explicada erroneamente pelas religiões, não podemos negar que essa história aconteça em eventos parciais e obtenha também, em momentos, auto-explicação pura e genuína.

E, agora, cabe perguntar sobre o critério que possibilite saber se a interpretação e explicação da experiência transcendental sobrenatural, que é história da revelação categorial, está correta, ou não passa de

talidade é sempre situada, limitadamente, no espaço e no tempo. Podemos dizer que toda correta auto-explicação dessa experiência significa, em princípio, algo destinado a todos os homens, por isso, possui uma dinâmica interna de universalidade. Conforme Rahner, toda história particular exitosa da revelação tem orientação universal. Não podemos, porém, determinar, *a priori*, o quanto essa pretensão de universalidade dessa história espacial e temporal da revelação opera sob providência salvífica de Deus. Assim, para Rahner, “se os ‘profetas’ que surgem em determinada história da salvação e as instituições religiosas que nela se fundam gozam de autoridade para a pessoa individual em sua própria e pessoal auto-explicação religiosa, então podemos e devemos também falar de uma história particular, categorial, e ‘oficial’ da revelação” (cf. *ibid.*, p. 197-198).

mal-entendido humano. Para Rahner, o critério é o evento Jesus Cristo, como ele afirma: “Somente no evento pleno e insuperável da auto-comunicação de Deus ao mundo em Jesus Cristo, é que temos o evento que, por ser escatológico, está em princípio subtraído pura e simplesmente a eventuais depravações históricas e a uma explicação perversa da ulterior história da revelação categorial e da deformação da religião”.²²

Somente em Jesus Cristo se pode discernir entre o que é verdadeira compreensão da experiência transcendental e o que é depravação e compreensão errônea dessa experiência. É em Jesus que o cristão “está em condições de distinguir radicalmente entre a história categorial da revelação em sentido simplesmente pleno e puro do termo e seus substitutivos e deformações humanas”.²³

De acordo com o autor em estudo, o período bíblico da revelação, a “oficial”, categorial e particular história da revelação, “restringe-se ao breve período da preparação e dos tempos do evento Jesus Cristo”.²⁴ A história do Antigo Testamento prepara o evento Jesus Cristo. O Antigo Testamento só nos desvela sua natureza própria, se interpretado nessa perspectiva. Assim, ele pode ser história da salvação e tradição para os cristãos, enquanto é a pré-história mais imediata e aproximada do próprio Cristo e, assim, pode ter sentido religioso para eles.

Em Jesus Cristo, “a história da humanidade chega ao patamar do Deus-homem, à objetivação histórica absoluta de sua compreensão transcendental de Deus”.²⁵ Ali a história da revelação e salvação de toda humanidade atinge sua meta. O homem não mais se move só transcendentemente para o seu fim, mas a história da humanidade atinge seu fim, pois Jesus produz o corte fundamental da história profana, trazendo para dentro da história a divindade de Deus. Esse evento pode ser chamado de início da plenitude dos tempos.

2.4 A encarnação de Jesus Cristo e a salvação

A fé cristã professa que o Verbo se fez homem (cf. *Jo* 1,14). No Verbo encarnado ocorre a objetivação absoluta e a plausibilidade mais plena da transcendentalidade de Deus. O Cristo é a revelação mais profunda da vontade salvífica universal do Pai.

²² RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 193.

²³ *Ibidem*, p. 193.

²⁴ *Ibidem*, p. 203.

²⁵ *Ibidem*, p. 206.

Para Rahner, “o auto-expressar-se imanente de Deus, na sua eterna plenitude, é a condição do seu auto-expressar-se fora de si e este é a continuação daquele”.²⁶ Para encarnar-se, fazer-se homem, o Verbo auto-alienou-se.²⁷ Na medida em que se exterioriza, se aliena, pois faz surgir o outro como realidade sua, mantendo, contudo, a permanente plenitude infinita. A nossa história torna-se a história do Verbo, o nosso tempo o tempo do Eterno e a nossa morte a Sua morte. Diante disso, o dogma da imutabilidade de Deus se entende a partir do ponto mais alto da perfeição de Deus, que de grande pode tornar-se pequeno e de imutável se torna mutável.²⁸

O fato de Deus tornar-se homem é para o ser humano a possibilidade de sua auto-revelação mais profunda. Nesse sentido, para o tema aqui investigado, Jesus Cristo é a plena e insuperável auto-expressão de Deus. Ele não é, simplesmente, um homem, que pelas palavras e ações diz algo sobre Deus. Se se pensasse assim, a encarnação seria supérflua, uma vez que qualquer outro profeta poderia falar sobre Deus. “É preciso que o homem Jesus em si mesmo, e não só mediante suas palavras, seja a auto-revelação de Deus, e propriamente não o pode ser, se precisamente essa sua humanidade não for a expressão de Deus”.²⁹ Para Rahner, o Deus que proclamamos na fé em Jesus Cristo está e somente pode ser achado onde nós estamos e nos encontramos, a saber, na terra. A antropologia está, diante disso, unida à teologia. O mistério do ser humano encontra sua última compreensão no mistério da encarnação do Verbo.

Rahner diz que o ser humano é a “indefinibilidade chegada a si mesma”.³⁰ Isto é o mesmo que mistério, não, porém, como a plenitude

²⁶ RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1971, p. 76.

²⁷ “Na dimensão da fé, o fenômeno primigênio é antes de tudo a *alienação-de-si-mesmo*, o devir, a *kénosis* e *gênesis* de Deus mesmo que pode devir; [...] Ao alienar-se a si mesmo sem perder sua plenitude infinita – porque quem é o Amor, isto é, a vontade plenificadora do vazio tem meios para realizar tal plenitude – surge o outro como sua própria realidade” (RAHNER, K. *Teologia e antropologia*, p. 74-75).

²⁸ “[...] apesar de sua imutabilidade, pode verdadeiramente tornar-se algo: ele próprio, ele no tempo. E essa possibilidade não se haverá de pensar como sinal de qualquer necessidade nele, mas como o ponto mais alto de sua perfeição, que seria menor se não pudesse tornar-se menos do que ele é sem cessar” (RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 264-265).

²⁹ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 267-268.

³⁰ RAHNER, K. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1971, p. 65.

infinita, mas como a realidade constantemente referida ao mistério da plenitude, Deus.³¹ O mistério é a realidade que caracteriza Deus, por isso, nunca pode ser eliminado. A visão beatífica, dentro dessa compreensão, não é a ausência de mistério, mas a “imediatidade da incompreensibilidade”,³² onde não haverá mais necessidade de conhecimento, pois estará eliminada a aparência de que ainda não se chegou ao fundo.

A encarnação é, para Rahner, o ponto mais alto da assunção da realidade da natureza, por parte de Deus. Se “esta natureza indefinível, cujo limite – a ‘definição’ – é o ilimitado estar-referido ao mistério infinito da plenitude, quando é assumida por Deus como *sua* realidade, chegou então absolutamente ao ponto para onde sempre caminha em virtude de seu ser”.³³ Em outras palavras, se a natureza humana é um mistério que caminha em direção a Deus, na encarnação acontece o ápice do encontro entre natureza humana e mistério da plenitude. Deus se expressa na forma mais plena possível. Mostra que o sentido mais radical e profundo da natureza humana é entregar-se continuamente, desaparecendo no interior da incompreensibilidade do mistério pleno.

“A encarnação de Deus é, por isso, o caso irrepeticamente supremo da realização essencial da realidade humana. [...] O homem é na medida em que se entrega”.³⁴ Nesse sentido, a *potentia oboedientialis* é uma realidade idêntica a essência humana e não, simplesmente, uma capacidade junto a outras possibilidades. A existência humana é a mediação para a experiência de Deus. Nesse sentido, acontece a experiência de Deus “na existência de qualquer indivíduo que suporta o peso da sua responsabilidade e vive altruisticamente para o próximo, o que abre a sua teologia para uma incidência profética da experiência religiosa no campo do social e do político”.³⁵

³¹ “Nossa existência consiste na aceitação ou recusa do mistério que nós somos, como pobre-estar-referidos ao mistério da plenitude. O ‘para-onde’ previamente dado de nossa decisão que aceita ou recusa, como ação da existência, é o mistério que nós somos. [...] O mistério é antes aquilo que justamente como impenetrável está aí, está dado” (RAHNER, K. *Teologia e antropologia*, p. 66).

³² *Ibidem*, p. 67.

³³ *Ibidem*, p. 67.

³⁴ *Ibidem*, p. 68.

³⁵ L.C. LAVALL. A afirmação de ‘Deus Pai’ na teologia rahneriana. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XVII, n.45, p. 207.

2.5 *Cristianismo anônimo e o inclusivismo*

O cristianismo se apresenta na história como a religião absoluta, instituída pela auto-revelação de Deus, no Verbo feito carne.³⁶ Ora, a fé do cristão assegura que Jesus Cristo é o portador absoluto da salvação para todo o gênero humano. Como ele poderá crer que todos os seus irmãos que viveram na terra antes do evento-Cristo, bem como aqueles, que não o conheceram e não o conhecerão, estejam fatalmente destinados à perdição eterna? O cristão precisa integrar em sua consciência a necessidade de pertença à Igreja para a salvação com a vontade salvífica universal de Deus, expressa na Sagrada Escritura (cf. 1 Tm 2,4).

Diante das duas proposições expostas, das quais a primeira apresenta a necessidade da fé cristã e a segunda a vontade universal de salvação, presente na onipotência do Amor divino, há que se encontrar uma forma de fazer com que todos os seres humanos se tornem membros da Igreja, sendo que não se pode conceber este poder-ser como mera possibilidade lógico-abstrata, mas no sentido real e historicamente concreto. Diante disso, faz-se necessário conceber certa gradualidade em relação à pertença à Igreja. Gradualidade não somente ascendente, a qual parte do sacramento do Batismo para a confirmação plena da fé e a participação na comunidade eucarística, em vista da santificação, mas também descendente, desde o explícito estar batizado até um cristianismo não-oficial, anônimo, o qual pode ser chamado, validamente, de cristianismo, muito embora a pessoa não queira e nem mesmo saiba que é assim denominada.

Se é verdade que o homem, ao qual concerne o esforço missionário da Igreja, já é, ou pode ser, de antemão um homem que se move em direção a sua salvação e que a encontra em determinadas circunstâncias, ainda que não tenha sido alcançado pela proclamação da

³⁶ “O cristianismo se apresenta como a religião absoluta, destinada a todos os homens; isso não pode reconhecer alguma outra ao lado de si, que se outorge os mesmos direitos”. Para o cristianismo, religião legítima não é a relação estabelecida autonomamente pelo ser humano com Deus, mas a obra feita por Deus em favor do ser humano, “a livre auto-revelação efetuada por Deus no ato mesmo de comunicar-se ao homem, a relação que Deus institui por sua iniciativa com o homem, revelando-se no mesmo instante que a institui. *Esta* relação de Deus com todos os homens é fundamentalmente única e sempre idêntica, porque se apóia na encarnação, na morte e ressurreição do único Verbo de Deus feito carne” (RAHNER, K. *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 538-539).

³⁷ *Ibidem*, p. 536-537.

Igreja; se também é verdade que esta salvação que o alcança é a salvação de Cristo, posto que não há outra, então não somente poderia ser um 'teísta' anônimo, mas sim, além disso, um cristão anônimo.³⁷

Ora, como devemos conceber tal relação?

Como já foi acenado, para Rahner, o que existe em concreto é uma vontade salvífica universal de Deus, que está na dinâmica da comunicação, sempre em forma de oferta, estabelecendo uma contínua relação entre natureza e graça. A autocomunicação livre de Deus à criatura pressupõe nela as possibilidades de recepção. A natureza humana deve ser concebida como aberta à possibilidade de, em si, perceber e captar a doação de Deus na revelação. Isto quer dizer que essa natureza deve ser de "abertura ilimitada para o ser divino sem limites".³⁸ Isso é chamado de espírito. O espírito é o além de, é o de antemão, é a abertura sempre aberta, devido ao chamado criador do mistério infinito, que é o fundamento primeiro e último de tudo, de toda compreensibilidade e possibilidade. O abismo entre este chamado e a resposta favorável da criatura é designado por Rahner como "abismo de uma liberdade",³⁹ sendo que tanto o fechamento quanto a abertura pressupõe a existência latente e residual do chamado, ou seja, a palavra criadora de Deus suscita a abertura, que está sempre à espera da notícia.

Diante disso, pode-se dizer que o ser humano não é apenas capaz de ouvir a palavra nova de Deus que se revela, mas a espera positivamente, embora não tenha direito sobre ela. Negar a abrir-se à verdade absoluta seria, por sua vez, a afirmação implícita dessa verdade, uma vez que essa negação se pretenderia absoluta. A negação por si mesma reclamaria um sentido definitivo.

Contudo, se impõe o questionamento de como a tendência não-explicita, atemática, presente no ser humano, se ordenaria a Jesus Cristo, o Deus encarnado. A encarnação de Cristo é o ato mais livre e mais profundo ocorrido na realidade histórica do mundo. Por isso, é o mais importante e decisivo fato referido diretamente ao ser humano. Nele e na entrega à incompreensibilidade desse mistério, o ser humano se põe diante dele mesmo, de sua verdadeira realidade. "Vista assim, a encarnação de Deus é o caso singularmente supremo na realização essencial do homem em geral"⁴⁰. É precisamente a encarnação que

³⁸ RAHNER, K. *Los cristianos anónimos*. Madrid, 1969, p. 537.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 538.

revela ao ser humano a sua auto-interpretação, a profundidade da realidade humana. Assim, a autocomunicação divina se realiza plenamente através da doação da graça e da encarnação, as quais chegam ao ser humano como atestação segura de sua transcendência.

O apelo à altura absoluta, impulsionado pela transcendência, não é um adendo caprichoso à realidade do ser humano. A autocomunicação divina, através de Jesus Cristo, é a meta de toda a criação. O existencial sobrenatural rahneriano mostra que a natureza do ser humano já está determinada, antes da sua tomada de posição. Assim sendo, para Rahner, “uma recusa a esta oferta não deixaria o homem em uma natureza pura, inexpugnada, mas sim, o levaria ao âmbito de sua própria essência a contradição consigo mesmo”.⁴¹ Pela abertura sem limites à transcendência, o ser humano experimenta, de alguma forma a graça, muito embora não de forma reflexa, mas com conteúdo real. Tal experiência caracteriza-se como experiência atemática da graça.⁴² “Deus e a graça de Cristo tornam-se, pois, misteriosamente presentes como a essência oculta de toda a realidade elegível”.⁴³

Diante disso, a palavra de Cristo, ao ser anunciada, se apresenta ao ser humano, não como algo exterior, inteiramente estranho, mas como explicitação daquilo que nós somos desde sempre por graça. Na profundidade da natureza do ser humano encontra-se implicitamente aquilo que a revelação cristã torna explícito. “Se o homem aceita esta revelação, estabelece o ato da fé sobrenatural. Porém também aceita esta revelação, quando se aceita a si mesmo por inteiro, uma vez que ela fala nele”.⁴⁴ A aceitação não-explicita acontece quando alguém, antes de receber a explicitação da fé pelo ministério eclesial, busca com honradez e paciência cumprir suas obrigações cotidianas, bus-

⁴¹ RAHNER, K. *Los cristianos anónimos*. Madrid, 1969, p. 538.

⁴² A experiência originária de Deus não acontece somente quando há um saber explícito, objetivo, tematizado sobre Deus. “Também aquele que em sua consciência verbalmente objetivante não pensa explicitamente em Deus ou estima dever refutar um tal conceito como contraditório, tem sempre e inevitavelmente o que fazer com Deus na sua consciência profana. E o acolhe atematicamente como Deus no momento em que acolhe a si mesmo livremente em sua própria transcendentalidade ilimitada” (F. TEIXEIRA. Karl Rahner e as religiões. *Perspectiva Teológica*, ano XXXVI, n. 98, p. 62, 2006). “[...] a experiência original de Deus até em sua autocomunicação pode ser tão universal, tão atemática e tão ‘a-religiosa’, que ocorra sem nome, mas realmente, onde quer venhamos a exercer nossa existência” (K. RAHNER. *Curso fundamental da fé*, p. 164).

⁴³ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 272.

⁴⁴ RAHNER, K. *Los cristianos anónimos*. Madrid, 1969, p. 538.

cando o melhor para ele e para aqueles que lhe foram confiados.⁴⁵ Em dando o sim à vida e ao bem, aceita a si mesmo e a graça que se aproximou do ser humano de forma imediata e radical. “Na aceitação de si mesmo o homem aceita a Cristo como consumação absoluta e garantia do seu movimento anônimo em direção a Deus através da graça”.⁴⁶ A aceitação dessa verdade é obra da graça.⁴⁷

Rahner diz que não devemos chamar de cristãos anônimos aquelas pessoas que não honram a Deus, e que negam sua orientação a Ele, rejeitando-O. Assim,

quem não diz, em seu coração, não há Deus (como o ‘insensato’ do salmo), mas sim que dá testemunho dele por meio da radical aceitação de sua existência, esse é um crente. E se em ação e verdade crê no santo mistério de Deus, não rebaixa esta verdade, mas sim lhe dá espaço; a graça desta verdade, pela qual se guia, é sempre a graça do Pai em seu Filho. E aquele que se deixa tomar por esta graça podemos designá-lo com pleno direito de ‘cristão anônimo’.⁴⁸

“Cristianismo anônimo” quer dizer que a salvação trazida por Jesus Cristo é acessível a todas as pessoas humanas, em qualquer situação histórica e religiosa, na medida em que elas se abrem à autocomunicação de Deus, que possui seu ápice em Jesus Cristo. Ainda, “cristianismo anônimo” significa que a ação salvífica atinge as pessoas por intermédio da tradição religiosa a que pertencem e não meramente por uma ação invisível do Senhor ressuscitado. Há, portanto, um cristianismo anônimo e implícito e um cristianismo explícito. De acordo com as palavras de Rahner, o primeiro consiste naquela relação,

⁴⁵ “Quem, portanto, ainda que esteja longe de toda revelação expressa em fórmulas, assume sua existência e, com isto, sua humanidade em silenciosa paciência (ou melhor, na fé, esperança e caridade), acolhe-a na verdade como o mistério que se oculta no Mistério do Amor eterno e no seio da morte carrega a vida; tal pessoa diz, ainda que não o saiba, um sim a Cristo. [...] Quem aceita inteiramente o seu ser homem (e, como é claro, também o do outro), acolheu o Filho do homem, porque neste Deus acolheu o homem” (RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*, p. 272).

⁴⁶ RAHNER, K. *Los cristianos anónimos*. Madrid, 1969, p. 540.

⁴⁷ “A categoria ‘cristãos anônimos’ envolve, segundo Rahner, todos aqueles que tenham aceitado livremente a oferta da autocomunicação de Deus, mesmo diante da fé, a esperança e a caridade, mesmo que do ponto de vista social (através do batismo e da pertença à Igreja) e de sua consciência objetiva (através de uma fé explícita, nascida da escuta da mensagem cristã) não tenham tematicamente assumido o cristianismo” (TEIXEIRA, F. *Karl Rahner e as religiões*, p. 66).

⁴⁸ *Ibidem*.

de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação – e, assim sendo, também com Jesus Cristo – existe e deve existir na pessoa, que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com Deus da autocomunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar. Ao lado desse cristianismo anônimo, existe o cristianismo pleno, consciente de si mesmo na audição crente da palavra do evangelho, na profissão de fé da Igreja, nos sacramentos e no exercício expresso da vida cristã, que se sabe em referência a Jesus de Nazaré.⁴⁹

Esta anonimidade busca, contudo, sua explicação nominal. Muitas vezes, devido às circunstâncias históricas, essa explicitação não passa da manifestação reflexa de uma humanidade amorosa. Porém, a oportunidade de uma explicitação, que venha consumir-se na aceitação explícita da fé eclesial, não deverá ser-lhe negada, uma vez que será precisamente ali que esta fé encontrará a verdadeira segurança. Esta lhe proporcionará um caminho de maior entrega e adesão ao mistério Santo, uma vez que saberá em quem está depositando a sua confiança (cf. 2 Cor 4,7-18).

A designação ‘cristãos anônimos’ não deve, segundo Rahner, ser entendida como uma tentativa desesperada de trazer para a Igreja tudo o que é bom e humano, em um tempo em que a fé cristã progressivamente desaparece. A situação de diáspora do cristianismo deve ser um impulso para que o crente confie mais e tenha força para alcançar mais objetividade. O cristianismo anônimo não dispensa a explicitação e o anúncio do Evangelho.⁵⁰

O conceito de cristianismo anônimo é, para Rahner, central para a relação do cristão com o mundo. Para ele, é estúpido pensar que esse

⁴⁹ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 360-361.

⁵⁰ Rahner expõe ao menos duas razões para mostrar que o anúncio explícito do cristianismo para o cristão anônimo não é supérfluo. “1) A estrutura tendente a encarnar-se e a socializar-se, típica da graça e do cristianismo; 2) a constatação de que a clara e límpida compreensão reflexa oferece, por sua vez, ao futuro de cada homem uma prospectiva de salvação melhor do que aquela que ele possui permanecendo somente um cristão anônimo” (RAHNER, K. *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 567-568).

conceito deva relativizar a importância da evangelização e da missão da Igreja. “Nós devemos trabalhar incessantemente e com alento incansável para a reunião de toda a humanidade na única Igreja de Cristo, sofrendo e pregando para este fim”.⁵¹ Contudo, é preciso crer que Deus pode vencer também lá aonde a Igreja não chega. A tese de Rahner é confirmada pela Constituição *Lumen Gentium* n. 16, onde está afirmado que para todos aqueles que não receberam o Evangelho sem culpa alguma existe a possibilidade de salvação eterna. Essa afirmação pode abrir para a possibilidade de um ateísmo. Contudo, se diz que sob este pode esconder-se um teísmo atemático, realizado só existencialmente pela obediência radical à consciência. A salvação, no entanto, se dará sempre por graça, pois Deus, através do seu Espírito, pode outorgar a fé por caminhos só a Ele conhecidos para aqueles que nunca ouviram falar do Evangelho. Sendo assim, o significado de cristianismo anônimo está de acordo com a doutrina conciliar.

Para o autor aqui estudado, aos olhos de um não-cristão poderá parecer presunção do cristão submeter a salvação e a santificação de cada um dos seres humanos à graça do seu Cristo, denominando isto de “cristianismo anônimo”, porque somente falta a reflexão temática ao que já está experimentando. Essa presunção, porém, não pode ser renunciada pelo cristão, uma vez que ela significa a sua mais profunda humildade em frente a si mesmo e à Igreja. Ele reconhece que Deus é maior do que o ser humano e a Igreja. Diante de tudo isso, torna-se explícito que a teoria rahneriana acentua o aspecto inclusivista. O cristianismo, pela sua característica universal, está implicitamente, ou anonimamente, presente em todas as partes do globo, onde há pessoas humanas abertas ao transcendente, ou ao influxo da única graça de Deus oferecida a todos e a todas, isto é, a graça de Cristo. Nesse sentido, a perspectiva inclusivista está plenamente contemplada na noção de cristianismo anônimo.

3 Breves objeções à noção de “cristianismo anônimo”

A teoria rahneriana dos “cristãos anônimos” não deixou de suscitar vários debates. Grandes teólogos, entre os quais Henri De Lubac, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Yves Congar, fizeram muitas objeções à teoria de

⁵¹ RAHNER, K. *Cristianesimo e religioni non cristiane*, p. 569.

Rahner. Como não é possível apresentar as várias posições, aqui se acena a algumas.⁵²

Para De Lubac, falar com legitimidade em “cristãos anônimos” é falar também de “cristianismo anônimo”, o que, conseqüentemente, não faz justiça à novidade do cristianismo e sua particularidade de única via de salvação. Para Urs von Balthasar, a teoria rahneriana, ao se apresentar como “um caminho mais cômodo”, pode driblar o dever missionário.⁵³ Além disso, ele considera iluminadora a proposta De Lubac, uma vez que, de um lado, mostra a possibilidade de salvação dos não-cristãos e, de outro, mostra a unicidade do cristianismo como única via de salvação. Assim, esses dois teólogos, embora reafirmem a doutrina tradicional da possibilidade de salvação para os não-cristãos, negam a mediação salvífica das suas tradições religiosas. Outro questionamento incisivo de Henri De Lubac a Rahner é o seguinte: “Se um cristianismo implícito é suficiente para a salvação de quem não conhece outro, por que se colocar em busca de um cristianismo explícito?” Em outras palavras: “Na medida em que se abre a porta da salvação àqueles que impropriamente são denominados ‘infieis’, não fica diminuída, até chegar a dissipar-se, a necessidade de sua pertença à Igreja visível?”⁵⁴

Para Joseph Ratzinger, a partir do Vaticano II e dos anos seguintes, a teoria tradicional da Igreja, de que o ser humano é chamado à salvação e que pode efetivamente salvar-se, caso obedeça com sinceridade aos ditames de sua consciência, foi muito enfatizada, apoiando-se sobre a teoria do “cristianismo anônimo”. “Chegou-se assim a afirmar que existe sempre a graça, se alguém – não crente em alguma religião ou seguidor de qualquer religião – se limita a aceitar a si mesmo como homem”.⁵⁵ O cristão somente teria, diferentemente dos outros, a consciência dessa graça, mas esta estaria em todos, batizados e não. Além disso, Ratzinger critica a concepção conseqüente que dá às religiões não-cristãs estatuto de vias ordinárias e não extraordinárias

⁵² Ver em DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 202-210; F. TEIXEIRA. *Karl Rahner e as religiões*, p. 65-74.

⁵³ VON BALTHASAR, H. U. *Cordula ovverosia il caso serio*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 96.

⁵⁴ DE LUBAC, H. *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme*. Paris: Cerf, 1947, p. 183.

⁵⁵ RATZINGER, J. *Rapporto sulla fede*. Roma: Paoline, 1985, p. 211.

de salvação. Isso diminui muito, segundo Ratzinger, o esforço missionário.⁵⁶

O teólogo Y. Congar rejeita a denominação “cristãos anônimos”, pois se atribui o nome de “cristão” somente àqueles que são membros da Igreja, através do Batismo. Além disso, ele faz distinção entre a mediação salvífica das religiões “enquanto tais” e “de fato”. Ele não admite a mediação salvífica das religiões não-cristãs “enquanto tais”, isto é, consideradas em sua objetividade. No entanto, reconhece nelas uma mediação de salvação “de fato” para as pessoas que, na boa-fé, procuram nelas e por meio delas chegar a Deus. Nisso, portanto, ele faz uma distinção entre as religiões em si e enquanto vividas pelas pessoas.

Hans Küng, por sua vez, faz uma crítica mais relacionada à terminologia de “cristãos anônimos”. Para ele, “num giro pelo globo inteiro não se encontrará nenhum judeu, maometano ou ateu sério que não considere atrevimento afirmar ser ele um ‘cristão anônimo’”.⁵⁷ Küng diz que isso romperia o diálogo, antes de começar, e não passa de uma solução fictícia, que alarga de forma ortodoxa os conceitos de Igreja e de salvação. Além disso, ele pergunta: “O cristianismo não se iria transmutar em luxo religioso e a ética cristã em artigo supérfluo? Finalmente, dentro dessa concepção, Jesus não se tornaria, facilmente, um avatar, um Boddhisattva para os budistas e um dos profetas para os muçulmanos?”⁵⁸

Rahner, a partir dessas objeções, elabora algumas respostas no artigo *Osservazioni sul problema del “cristiano anonimo”*.⁵⁹ Não se tem condições de apresentar aqui todas as respostas de Rahner aos seus críticos. O que interessa é resgatar a intenção de Rahner, que, parece, não pretende tornar o cristianismo privilégio exclusivo de sua parte, mas reconhecer para o outro – aparentemente, excluído ou auto-excluído – o mesmo direito à salvação e à participação da própria realidade. Quanto ao dever missionário, para Rahner, o “cristianismo

⁵⁶ A hipótese do “cristianismo anônimo” fez com que surgisse o seguinte questionamento, sinal de esfriamento missionário: “Por que incomodar os não-cristãos, induzindo-os ao Batismo e à fé em Cristo, visto que a sua religião é a sua via de salvação, na sua cultura, em qualquer parte do mundo em que viva?” (RATZINGER, J. *Rapporto sulla fede*, p. 212).

⁵⁷ KÜNG, H. *Ser cristão*. Trad. José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 80.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁹ RAHNER, K. *Osservazioni sul problema del “cristiano anonimo”*. In: *Nuovi saggi*. Roma, Edizioni Paoline, 1975, p. 677-697.

anônimo” em nada o enfraquece. Como Paulo no Areópago, o cristão deverá anunciar o Cristo desconhecido. O conhecimento explícito de Jesus Cristo oferece uma perspectiva de salvação muito melhor. Por isso, concluir que bastaria permanecer “cristão anônimo”, diante do anúncio explícito de Cristo, é uma conclusão totalmente falsa.⁶⁰

4 Algumas considerações conclusivas

As religiões provocam a teologia a encontrar “pontos de convergência” entre os vários “caminhos salvíficos” e, ao mesmo tempo, apresentar as diferenças, possibilitando o encontro da identidade, sem renunciar à centralidade do evento-Cristo com sua unicidade e universalidade de salvação. A reflexão teológica não deve ceder à tentação de simpatia e esvaziar, no plano teórico, o que é característico de cada identidade religiosa. A revelação deve ser respeitada como ela é: a revelação que Deus faz de si mesmo ao ser humano.

Diante da abrangência e da dificuldade própria do tema, convém concluir em destacar alguns elementos suscitados ao longo do percurso feito por estas linhas, também com o intuito de provocar posteriores aprofundamentos.

1 – *O ser humano é aberto à transcendência.* Na busca da autocompreensão de si mesmo e da totalidade que o envolve, o ser humano se questiona sobre tudo e depara-se com a ilimitabilidade da pergunta, a qual abre o horizonte infinito e atesta a sua finitude. A pergunta já possui por “antecipação” um saber sobre o ser em geral, abrindo o movimento de transcendência. Na percepção da finitude ele anula a possibilidade de ser um sujeito absoluto e se dá conta de sua capacidade de abertura ao Absoluto, que se dá por pura graça. Nisso, determina que pode ser acolhedor de uma possível revelação de Deus. A transcendência no ser humano confirma seu movimento para o amor e a verdade. Em cada conhecimento particular, finito, dá-se uma *pré-apreensão* do infinito, do mistério absoluto. A existência de Deus é afirmada em todo o conhecimento e trabalho humano, os quais sugerem

⁶⁰ Cf. RAHNER, K. *Cristianesimo e religioni non cristiani*, p. 567-568. Um estudante de teologia do Japão, dizia para Rahner, que a teoria do “cristianismo anônimo” era o pressuposto necessário para o desenvolvimento da obra missionária, uma vez que poder-se-ia fazer o apelo ao cristão anônimo presente no pagão, sem, simplesmente, querer doutriná-lo com um ensinamento externo (RAHNER, K. *Osservazioni sul problema...*, p. 695).

um movimento de *mais além* e para os quais ela é condição de possibilidade. O ser humano vive na transcendência um contínuo tender a Deus, ao mistério absoluto.

2 – *A revelação de Jesus Cristo e a salvação.* O movimento de transcendência encontra em Jesus Cristo a revelação plena de Deus e, por isso, seu lugar de maior plenitude. Não é um movimento para o vazio e a indeterminabilidade. Jesus Cristo é a palavra que entra na história para tornar possível a objetivação concreta do conhecimento de Deus. Ele suprassume a revelação natural do Pai, apresentando-se como o salvador único e universal. A revelação se dá por absoluta e livre iniciativa de Deus, sendo que o ser humano, capaz de ouvir esta palavra, pode, pela sua liberdade, acolhê-la ou não. A revelação de Jesus aconteceu em *um ponto* da história e, para captá-la, o ser humano deve fazer, pela memória, um movimento retrospectivo. A realização plena do ser humano está na captação e vivência dessa revelação.

3 – *O cristianismo explícito, anônimo e o inclusivismo.* O movimento do nazareno, embora presente em grande parte do planeta, depara-se com as religiões do mundo. Sua revelação oficial está salvaguardada no Antigo e no Novo Testamento da Escritura, e o anúncio da boa-notícia está muito aquém da missão exigida pela sua própria revelação. O cristianismo explícito professa a fé em Jesus Cristo como o revelador do Pai e salvador de toda a humanidade. A vontade salvífica universal, querida por Deus, estabelece, no entanto, uma revelação sobrenatural, que se realiza em toda a história da humanidade. A experiência transcendental do ser humano, embora irreflexa e atemática, caracteriza-se como auto-revelação de Deus ou experiência de Deus. Ora, a revelação verbal, através da palavra, só pode acontecer a partir desse horizonte apriorístico. Mesmo não tendo sido alcançado pela proclamação do anúncio da Igreja, o ser humano se move em direção à salvação. Se a salvação, que o alcança, é a de Cristo, posto que não há outra, ele pode ser chamado de “cristão anônimo”. O ser humano pelo seu “existencial sobrenatural”, que é a referência permanente ao mistério santo, tem a possibilidade de experimentar em sua cotidianidade um cristianismo anônimo. Contudo, só em Jesus Cristo se dá a interpretação e explicação verdadeira da experiência transcendental sobrenatural. Nesse sentido, a perspectiva inclusivista tem no *lógos encarnado* a realidade revelada, para avaliar a legitimidade das experiências de transcendentalidade concretizada nas religiões.

4 – *O ato supremo de possibilidade de realização humana se dá na encarnação.* Deus salva, entregando-se, e o ser humano é salvo na medida que se entrega. Toda a meta da criação, essencialmente impregnada pelo movimento de transcendência, é Cristo. A não-aceitação dessa revelação significa, para o ser humano, a contradição radical consigo mesmo, uma vez que a revelação de Cristo é a explicitação daquilo que se é desde sempre por graça. O inclusivismo não anula a verdade nas outras religiões e, ao mesmo tempo, não perde de vista a centralidade de Cristo.

5 – *O cristianismo anônimo e a maiêutica.* O cristianismo anônimo não anula o mandato missionário. Este deve possibilitar a explicitação da realidade maravilhosa da graça, que o cristão anônimo já possui, apresentando a Igreja como o sacramento, o sinal visível da salvação. A missão deve ser um instrumento de maiêutica histórica. A palavra faz os “cristãos anônimos” descobrirem a realidade em que já estão colocados, a presença que já os acompanha, a verdade de Deus que já estavam experimentando, de forma implícita. Ela faz “vir à luz” a realidade que estava “forçando” para se manifestar. Isso remete o cristão anônimo a um encontro real e verdadeiro com a revelação de Deus. Ele experimenta no agora aquilo que estava latente em sua vida. A verificação existencial é imprescindível para a explicitação daquilo que era anônimo. A maiêutica possibilita uma evolução real em direção ao melhor e mais verdadeiro. Nesse sentido, podemos dizer que há uma possibilidade de aproximação entre cristianismo anônimo e o fenômeno religioso. As duas realidades podem, pela maiêutica, passar por um processo de explicitação e tematização. A palavra de Cristo é a referência permanente para a interpretação das duas realidades e a proposta mais segura para qualquer itinerário “evolutivo”.

6 – *A maiêutica e o fenômeno religioso.* O fenômeno religioso não se exime à necessidade de “evoluir”. O processo maiêutico poderá proporcionar à religiosidade uma exigência mais profunda, a fim de avançar para uma vivência mais radical da realidade do mistério. O caráter festivo e emocional, bem como a quase ausência de responsabilidades comunitárias, deverá, pelo processo maiêutico, ser convocado a exigências mais estáveis e a responsabilidades mais evangélicas. Já acenamos que essa “evolução” somente acontece quando o ser humano é desestabilizado de suas “seguranças” religiosas pelo questionamento desconcertante da palavra. Essa se dá quando a palavra se

apresenta como instrumento que o desperta para o melhor e mais verdadeiro, fazendo com que a permanência no estágio anterior seja uma contradição absurda. A palavra suscita a maiêutica, a qual desperta à religiosidade presente no fenômeno religioso, para um encontro mais verdadeiro com Deus e não apenas para uma fuga do mundo e uma solução fácil e instantânea para o vazio de sentido e os problemas suscitados neste tempo. Esta é a chance positiva da efervescência religiosa atual. Numa palavra, recuperar o caráter iniciático e mistagógico do cristianismo, sendo uma instância crítica à racionalidade técnico-instrumental, proporcionando a redescoberta do Absoluto, que para a fé dos cristãos foi revelado por Jesus Cristo como o *Abbá*, Pai de amor e da vida.

7 – *O pluralismo e a necessidade do diálogo.* Diante da pluralidade de religiões e manifestações religiosas, o que existe, em última análise, são pessoas religiosas. O diálogo é a exigência básica, onde um pode aprender do outro, onde uma religião pode aprender da outra, onde “apoderar-se” de uma verdade para diminuir o outro se apresenta como a contradição mais cruel. O diálogo inter-religioso deve instaurar uma comunicação e um relacionamento entre os fiéis das várias tradições religiosas, envolvendo partilha de vida, trocas de experiências, clima de abertura e conhecimento, enriquecimento mútuo, remoção de preconceitos, proporcionando um aprendizado com as diferenças. Para os cristãos, a revelação do Senhor não é posse, mas *dom* destinado a todos. Deverão, portanto, entrar no diálogo com humildade, mas com o desejo de fazer irradiar em todos o rosto de Jesus, eliminando sombras, corrigindo traços e abrindo as últimas profundidades, estando, ao mesmo tempo, conscientes de suas próprias deficiências. A abertura aos valores positivos das outras religiões, bem como a abertura à verdade, que sempre ultrapassa os interlocutores, é imprescindível para o diálogo. Outra condição é a convicção religiosa, que é o empenho de honestidade e sinceridade o qual envolve a integralidade da própria fé. A afirmação da identidade e o desafio da abertura são exigências para a “viagem fraterna” em direção ao Mistério Santo, oposto a todo tipo de divisão, rivalidade e competitividade.

8 – *Acima de tudo, salvação por graça.* Toda a reflexão acerca das religiões e da religiosidade pode encontrar o seu ponto maior de unidade na questão da salvação e da graça. Os fiéis acreditam que, com suas práticas religiosas, podem se salvar. Para Paulo, a graça e a fé é

que salvam, porém, a fé é suscitada pela graça, é dom da graça. Não existiria fé, se não houvesse a graça de Deus, que, antes da nossa adesão a Ele, nos deu por graça todas as condições para fazê-lo. A graça é o dom que Deus faz de si mesmo ao ser humano, a fim de envolvê-lo na comunhão com Ele. Ela é uma realidade dinâmica e vital, que apresenta Deus condescendente com o ser humano, quebrando a fronteira impenetrável entre os dois. Embora o ser humano esteja incondicionalmente orientado para a visão beatífica, esta mesma é graça. A essência da graça é a “autocomunicação de Deus no amor”. Deus quer comunicar-se, prodigalizar seu amor que é Ele mesmo. Cria o ser humano, para amá-lo, capacitando-o, portanto, para que possa receber o amor que é Ele mesmo. Esse amor é o milagre eternamente surpreendente, o dom imprevisito e indevido. O Deus amoroso se auto-comunica livremente e gratuitamente, sendo que, na liberdade, quer que o ser humano seja capaz de recebê-lo e percebê-lo como uma realidade inteiramente indevida, um milagre imerecido. O ser humano foi criado para que, mesmo depois de estar separado pelo pecado, possa voltar e receber o amor. A capacidade para o Deus do amor pessoal, que se dá a si mesmo, é o existencial sobrenatural, central e permanente do ser humano. Assim sendo, onde quer que se viva a aspiração à vida eterna e ao amor, vive-se sob o influxo de uma disposição e de uma aspiração existencial sobrenatural.

Referências

- BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista. São Paulo: Paulus, 2001.
- CARRANZA, Brenda. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil (I, II, III)*. São Paulo: Paulinas, 1991; 1993; 1994. v. 62; v. 69; v. 71.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. 1964.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. 1965.
- DE LUBAC, Henri. *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*. Paris: CERF, 1947.
- DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 202-210.
- FORTE, Bruno. *Teologia em diálogo: para quem quer e quem não quer saber nada disso*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 2002.

JOÃO PAULO II. *Ut unum sint*. Sobre o empenho ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Redemptoris Missio*. A validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.

LAVALL, Luciano Campos. A afirmação de “Deus Pai” na teologia Rahneriana. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XVII, n. 45, 1986.

KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Trad. José Wisniewski Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

MIRANDA, Mário de França. Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, RJ: Vozes, Fasc. 226, p. 243-264, 1997.

_____. O encontro das religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XXVI, n. 68, p. 9-26, 1994.

_____. Karl Rahner e a fé cristã na pós-modernidade. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 34, n. 145, p. 513-531, 2004.

_____. Karl Rahner, um inquieto teólogo ecumênico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XXXVI, n. 98, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Filosofia transcendental e religião*: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1984.

PERSPECTIVA TEOLÓGICA. Belo Horizonte, ano XXV, n. 66, 1993.

RAHNER, Karl. Cristianesimo e religione non cristiani. *Saggi di antropologia soprannaturale*. Roma: Edizioni Paoline, 1965. p. 533-571.

_____. *Curso fundamental da fé*. Introdução ao conceito de cristianismo. Trad. Alberto Costa; revisão Edson Gracindo. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. Los cristianos anónimos. In: *Escritos de Teología*. Madrid, 1969. v. 6. p. 535-544.

_____. *Oyente de la palabra*: fundamentos para una filosofía de la religión. Barcelona: Editorial Herder, 1967.

_____. *O homem e a graça*. Trad. Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. Osservazioni sul problema del cristiano anonimo. *Nuovi saggi*. Roma: Edizioni Paoline, 1975. v. 5. p. 677-697.

_____. Storia del mondo e storia della salvezza. *Saggi de antropologia soprannaturale*. Roma: Paoline, 1965.

_____. Storia profana e storia della salvezza. *Nuovi Saggi*. Scienza e fede cristiana. v. IX. Cinisello Balsamo: Paoline, 1984, p. 237-256.

_____. Sul significato salvifico delle religione non cristiane. *Nuovi Saggi*. Dio e Rivelazione. v. VII. Roma: Paoline, 1981, p. 423-434.

RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. Trad. Hugo Assmann. São Paulo: Paulinas, 1971.

RATZINGER, Joseph. *Rapporto sulla fede*. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger. Roma: Paoline, 1985.

SINNER, Rudolf Von. Diálogo inter-religioso: dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 34, n. 145, p. 553-574, 2004.

TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XXXIV, n. 93, p. 155-178, 2002.

_____. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XXVII, n. 71, p. 83-102, 1995.

_____. Karl Rahner e as religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XXXVI, n. 98, 2004.

_____. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Cordula ovverosia il caso serio*. Brescia: Queriniana, 1969.