

O PARADIGMA DO INCLUSIVISMO RELIGIOSO EM KARL RAHNER

The paradigm of religious inclusivism in Karl Rahner

*Elias Gomes da Silva**

Resumo

Essa pesquisa buscou apontar a temática do inclusivismo teológico-religioso no pensamento de Karl Rahner. O respectivo paradigma é de fato importante, sobretudo para o avanço do estudo e da produção acadêmica tanto na área de teologia como também das chamadas ciências da religião. Do ponto de vista prático, não há dúvida de que as suas contribuições na construção de um cristianismo inclusivista, permitem que os teólogos e os cientistas da religião da atualidade estabeleçam seus pressupostos reflexivos pautados a partir de uma postura ecumênica. Nesse sentido, o pensamento de Rahner é considerado pioneiro.

PALAVRAS-CHAVES: Teologia das religiões. Inclusivismo. Ecumenismo. Diálogo inter-religioso.

Abstract

This research sought to point out the theme of inclusivism in theological-religious thought of Karl Rahner. The relevant paradigm is indeed important, especially for the advancement of the study and production both in academic theology but also calls religious sciences. From a practical standpoint, I have no doubt that their contributions in building a Christian inclusivist, and allow that theologians and scientists of religion today's establish their reflexive assumptions guided from an ecumenical posture. In this sense, the thought of Rahner is considered a pioneer.

KEYWORDS: *Theology of religions. Inclusivism. Ecumenism. Interreligious Dialogue.*

* Especialização em Filosofia Contemporânea, Mestrado em Ciências da Religião pela UMESP, bolsista da CAPES. E-mail: <filosofia.elias@hotmail.com>.

Introdução

Este texto tem como principal finalidade estabelecer alguns apontamentos sobre a temática do *inclusivismo religioso* dentro da chamada teologia das religiões. Fundamentalmente a pesquisa terá como referencial teórico as reflexões estabelecidas pelo teólogo alemão Karl Rahner. Nosso intuito é poder mais uma vez demonstrar a relevância do autor em fornecer fundamentos teóricos que nos possibilita o diálogo fecundo e constante entre diversas culturas e religiões. Não podemos nos esquecer de que cultura e religião estão sempre dialogando (Amaladoss, 2006, p. 18). Isto é, seus argumentos eram no mínimo contextuais, procurando responder às questões que as pessoas geralmente fazem em sua própria época e, ao mesmo tempo, também, relacionando-os às específicas implicações teológicas (Amaladoss, 2006, p. 18).

Ora esse comportamento e preocupação de tentar estabelecer certo “equilíbrio” entre as necessidades contextuais dos devotos, e suas implicações teológicas desencadeadas por elas, fazem de Karl Rahner um teólogo considerado inclusivista (Teixeira, 2012, p. 29). Portanto, dentro da teologia das religiões, a posição inclusivista tem como traço de sua singularidade a tentativa de procurar atribuir valor positivo e divinatório em outras religiões, visando a um suposto acabamento pela instrumentalidade do cristianismo (Teixeira, 2012, p. 29).

Seguindo essa linha de raciocínio, é possível afirmar as características do inclusivismo religioso em relação aos demais enfoques, ou seja, enquanto o *exclusivismo religioso* procura vincular a impossibilidade da salvação quando o indivíduo se encontra fora de um conhecimento explícito de Jesus Cristo e da pertença à Igreja (Teixeira, 2012, p. 21), e enquanto o chamado *pluralismo religioso* defende e reconhece as outras religiões como caminhos autênticos de salvação (Teixeira, 2012, p. 111), o *inclusivismo religioso* – da qual Rahner é representante – tente continuar confirmando o caráter absoluto do cristianismo, mesmo entendendo que seja possível encontrar alguns elementos positivos em outras religiões (Teixeira, 2012, p. 30).

Proporcionalmente, a pesquisa vem demonstrar os principais traços e características básicas desse posicionamento teológico em Rahner, procurando demonstrar a validade do mesmo, sobretudo na medida em que tal perspectiva hoje, é certamente considerada uma das mais adotadas entre teólogos católicos e protestantes, embora, em um horizonte mais

profundo, seja necessário o reconhecimento de posições diferenciadas dentro do próprio movimento (Teixeira, 2012, p. 30).

1 Do ecumenismo evangélico à teologia das religiões: a influência do Concílio do Vaticano II

Embora seja reconhecido um documento eclesiástico importante, não há dúvida, sobretudo para alguns pesquisadores, de que o concílio do Vaticano II seja essencialmente “limitado”. Por exemplo, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez costuma afirmar que, embora o Vaticano II seja considerado um dos grandes acontecimentos da Igreja católica no século XX, na medida em que nele a Igreja passou a se abrir mais para o mundo de maneira impressionante (Gutiérrez, 1995, p. 17), contudo, ainda, o mundo ao qual a Igreja se abriu, era o mundo moderno europeu da ciência e da tecnologia, e não o mundo da pobreza e marginalização em que vive a maioria da humanidade (Gutiérrez, 1995, p. 17). Em outras palavras, para esse autor, o concílio se preocupou por demais com a situação do mundo desenvolvido, com isso passou quase a ignorar o estado crítico dos pobres e marginalizados do mundo subdesenvolvido – o qual logo se tornaria o principal foco da chamada teologia da libertação na América Latina (Gutiérrez, 1995, p. 25).¹

No entanto, apesar dessas limitações, Karl Rahner costuma apostar numa suposta “positividade gradual” no Concílio do Vaticano II. Em suas reflexões teológicas, Rahner declara que é preciso compreender que o evento conciliar em questão proporcionou e permitiu dois movimentos importantes no cristianismo católico. Primeiro, a mudança para uma postura ecumênica entre as confissões evangélicas, cuja essência não se limitou a uma fala representativa e retórica (Rahner, 1966, p. 14-15). Em segundo lugar, o reflexo dessas discussões acabou possibilitando gradualmente a elaboração teológica (inclusivista) de uma abertura maior no diálogo com outras práticas religiosas (Rahner, 1992, p. 366).

¹ Um efeito positivo do Vaticano II, diz Gutiérrez, é que chamou a Igreja Católica da América Latina à maturidade, ou seja, uma exigência para que assumira sua realidade e para que nela e a partir dela dê testemunho do Evangelho. Nestes anos, o que de melhor existe nas experiências e reflexões dos cristãos latino-americanos pode-se considerar uma resposta a esta convocação. As conferências episcopais de Medellín e Puebla são uma expressão e, ao mesmo tempo, um lançamento destas vivências. Nestes primeiros anos pós-conciliares, a Igreja latino-americana se sente adulta. CUTIÉRREZ, G. O Concílio Vaticano II na América Latina. In: BEOZZO, J. O. *O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 17, 25.

Sobre o primeiro aspecto, em sua conferência pronunciada em 1965, na sessão solene comemorativa ao encerramento do II Concílio do Vaticano, ele diz:

O Vaticano II foi também um Concílio de responsabilidade ecumênica. E foi justamente por seu caráter de catolicidade e numa medida que, mesmo pouco tempo antes, não se podia prever. Mas, não foi um Concílio de dimensão ecumênica somente porque nele estivesse presente e exerceu eficiente papel tantos representantes categorizados de outras igrejas e comunidades cristãs [...] O espírito ecumênico do Concílio não se manifestou, ainda, somente pelo fato de se ter levado em consideração o não católico [...] Acima de tudo, o que imprimiu feição ecumênica ao Vaticano II foi o fato de o Concílio mais decididamente ter aberto o diálogo com todos os cristãos (Rahner, 1966, p. 14-15).

Essa conferência tem o grande mérito de ser a comprovação real da nítida influência de Karl Rahner na reflexão da teologia católica contemporânea. Isto é, foi inovadora sua concepção de procurar interpretar as possibilidades do Vaticano II rumo a uma construção de uma teologia das religiões. Primeiro por ter afirmado e estabelecido uma postura dialógica-ecumênica, sobretudo em relação aos demais tipos de confissão cristã, ou seja, o Concílio permitiu uma abertura de fato para o ecumenismo concreto. Esse mesmo ecumenismo acabou permitindo, no futuro próximo, a elaboração de uma teologia das religiões (Rahner, 1966, p. 15).

Em segundo lugar, Rahner também fala do “nivelado”, que o Vaticano II firmou através de um decreto, sobre a antiga e difícil relação entre teologia e filosofia (Rahner, 2005, p. 13). Ele diz: *O decreto está a pedir unidade interna entre filosofia e teologia* (Rahner, 2005, p. 13). Nesse sentido, surge a pergunta: Se existe uma fundamentação teórico-científica para o conceito de cristianismo, independente de uma ação divinatória direta, não poderia haver também uma harmonia capaz de atingir os demais gêneros de produção humana, cuja religião é a principal delas? Rahner responde a essa pergunta da seguinte forma: “Ora, se existe compatibilidade entre filosofia e teologia...”.

Portanto, embora o autor reconheça a superioridade entre revelação (teologia) e as demais ciências humanas (filosofia), não se pode negar que exista um autêntico diálogo entre as duas (Rahner, 1968a, p. 13). Seja pela inerência do elemento intrínseco entre ambas (Rahner, 1970, p. 8);

ou pela sugestão de uma unidade interna plausível (Rahner, 1970, p. 14); como também pela possibilidade da inclusão da teologia, via metafísica em toda base constitutiva da própria filosofia (Rahner, 1970, p. 17).

Os desdobramentos desses pressupostos levam Karl Rahner ao desenvolvimento fecundo de um inclusivismo religioso, concluindo haver também, de maneira incipiente e embrionária, uma espécie “anônima” dessa mesma harmonia entre as demais religiões e o cristianismo (Rahner, 2005, p. 367).

2 História Humana e História da Salvação: implicação para um inclusivismo religioso

Uma das grandes contribuições de Karl Rahner para a teologia católica foi ter estabelecido, de maneira sistematizada, uma boa reflexão sobre a chamada *História da Salvação*. Diferentemente dos antigos manuais que procuravam restringir a soterologia a “reduzidos” de uma confessionalidade canônica, de maneira mais abrangente o autor procurava relacionar harmonicamente a história da Salvação com a historiografia da própria humanidade (Rahner, 2008, p. 176). A originalidade de Rahner foi a coragem de pensar diferente. Sobre esse aspecto, ele diz: [...] *não pretendo, por um lado, repetir simplesmente o que o cristianismo prega nos catecismo e formulários tradicionais* (Rahner, 2008, p. 5). Na verdade, o que ele propôs foi tratar de um tema que não foi plenamente desenvolvido na dogmática corrente.² Isto é,

² Digo que isso a título retórico, pois sempre ouve no interior da igreja perspectivas teológicas que tendem a ser ora inclusivista ora exclusivistas. Por exemplo, na patrística, Justino, Clemente e Orígenes viam na filosofia platônica uma espécie de afinidade interna capaz de supostamente estabelecer a ponte e o diálogo entre a filosofia e o cristianismo. As proposições encontradas na obra de Platão eram encaradas como sendo *sementes do verbo*, onde Sócrates é visto como sendo uma espécie de Moisés ateniense. Não se tratava necessariamente de encarar o platonismo com sendo a essência última da verdade, mas como um encaminhamento para ela. Por outro lado também, nesse mesmo período, é possível encontrar posturas diferentes como a de Tertuliano de Cartago e Cipriano, que podem perfeitamente aqui, ser consideradas como exclusivistas. Para Tertuliano, não há nenhuma relação entre filosofia e teologia, entre a fé judaico-cristã e o paganismo, ou seja, os filósofos estariam longe de ser “cristãos” antes de Cristo. Na verdade, em Tertuliano, os filósofos, principalmente em virtude do gênio especulativo, deveriam ser considerados pelos teólogos com sendo os “patriarcas” da heresia. Por sua vez, Cipriano costumava afirmar que fora da Igreja não haveria salvação.

a possibilidade de se pensar uma historiografia soterológica fora dos convencionais meandros eclesiais.

Os principais aspectos que vão determinar esse possível entrelaçamento são: (1) *A existência de uma mediação histórica entre a transcendentalidade e transcendência* (Rahner, 2008, p. 173); (2) *A coextensiva história da salvação e da revelação com toda história universal* (Rahner, 2008, p. 176); (3) *A possibilidade de uma genuína história da revelação fora do Antigo e do Novo Testamento* (Rahner, 2008, p. 191); (4) *A orientação para a universalidade na história particular exitosa da revelação* (Rahner, 2008, p. 197).

Não podemos também deixar de apontar que essas reflexões já tinham sido anteriormente sugeridas de forma embrionária. Em sua obra *Revelação e Tradição* de 1965, organizada em parceria com Heinrich Schlier e Joseph Ratzinger, nosso autor já demonstrava a possibilidade de se encontrarem valores cristãos intramundo, ou seja, existe a possibilidade de encontrarmos um campo fértil fora da história “oficial” ou “tradicional” da revelação equivalente a diversos princípios e valores cristãos (Rahner, 1968a, p. 14).

Sobre esse aspecto, nosso autor declara:

[...] a história da salvação e a história da revelação, enquanto autêntica autocomunicação de Deus nas graças, são coexistentes e coextensivas com a história do mundo, do espírito, e, assim sendo, com a história religiosa em geral [...] A questão relativa ao lugar e à maneira em que essa história da revelação e salvação – que até o momento postulamos de maneira mais apriorística – vem a se verificar na história dos homens, bem como a questões sobre o modo como essa história universal sobrenatural da revelação permite que a seu lado, ou melhor, no seio exista como necessária a outra história da revelação que comumente chamamos de história da revelação pura e simplesmente, são duas questões que podem obter resposta mediante a uma única reflexão (Rahner, 2008, p. 188).

Em outro lugar, Rahner reafirma as reflexões de Tomás de Aquino, quando ele diz que existe um agir de Deus através das causas segundas (Rahner, 2008, p. 109). Nesse sentido, embora a proximidade imediata para Deus, ou seja, seu ser mediado, sua presença e sua ausência são de início grandezas diferenciadas do mundo, já que seu espírito enquanto transcendência não pode ser concretamente caracterizado como existente no mundo.

Se todavia deve existir uma proximidade imediata de Deus para conosco, se é que devemos encontrá-lo como é em si mesmo lá onde nos situamos em nosso mundo no espaço e no tempo, então essa proximidade imediata, em si e na sua objetivação categorialmente histórica, deve estar de início inserido neste mundo, então a concreta proximidade imediata de Deus para conosco, assim como a religião concreta o pressupõe e vive, deve ser um momento e uma modalidade da proximidade imediata para com Deus, que é simultaneamente transcendental e historicamente mediada (Rahner, 2008, p. 109-110).

Teixeira (2004) conclui essa contribuição de Rahner dizendo que realmente existe um entrelaçamento profundo entre a história geral humana e a história da salvação, afirmando que as reflexões Rahnerianas constituem um incentivo para o aprofundamento da questão teológica de caráter inclusivista, sobretudo e para uma melhor e mais autêntica aproximação das diversas tradições religiosas em sua experiência singular do mistério transcendente (Teixeira, 2004, p. 19). Obviamente, não são questões absolutamente resolvidas, mas abertas à interrogação crítica, ao questionamento e aperfeiçoamento permanentes.

3 O conceito de autocomunicação e a possibilidade de um cristianismo anônimo

Em seu conceito de *autocomunicação* e em sua reflexão sobre o chamado *cristianismo anônimo*, encontramos mais dois elementos na teologia de Rahner que também podem servir para uma construção teórica de um inclusivismo religioso. No primeiro deles, Rahner advoga a ideia de que existe uma autocomunicação de Deus na própria constituição humana. A antropologia Rahneriana esta pautada a partir de uma perspectiva de caráter ontológico. Ele diz: [...] *Sua raiz ontológica e seu fundamento são, ao contrário, “essencialmente” diferentes da matéria* (Rahner, 1968b, p. 17). Isto é, para ele, o homem é determinado por dois pressupostos básico: o *corpo* e a *alma*. No corpo predominam os elementos de caráter essencialmente material, enquanto que na alma os elementos espirituais (Rahner, 1968b, p. 15). Diferentemente de Platão e do Platonismo, que costumam defender o dualismo antropológico a Rahner trabalhar com ideia de unidade antropológica.

Deve-se deixar claro que, com essa ideia, o autor não invalida as funções de uma pela outra. Homem de Rahner continua sendo uma substância ontologicamente composta de corpo e alma (Rahner, 1968b, p, 16). Portanto, não se trata de um simples aglomerado de coisas, mais sim uma unidade complexa, caracterizada numa única essência (Rahner, 1968b, p, 16). É preciso entender que a espiritualidade do homem não deve ser compreendida à luz do pampsiquismo ou de um grosseiro materialismo, como se o mesmo fosse uma aparente modalidade ou uma complicada cominação de aspectos (Rahner, 1968b, p, 17). Assim, a partir da compreensão de sua antropologia, é possível entender como nasce o seu conceito de autocomunicação. Ora, sendo o homem uma unidade de substância ontologicamente estruturada, essa mesma substância deve possuir sua essência em Deus (Rahner, 2008, p. 145). Sobre esses aspectos, o autor afirma:

Ao falarmos de “autocomunicação” de Deus, que não se entenda esta palavra no sentido de que Deus, em uma revelação, falasse algo sobre si mesmo. O termo “autocomunicação” visa propriamente a significar que Deus se torna ele mesmo em realidade mais própria como que um constitutivo interno do homem. Trata-se, pois, de autocomunicação *ontológica* de Deus [...] uma autocomunicação de Deus, como mistério pessoal e absoluto ao homem enquanto ser transcendental (Rahner, 2008, p, 145).

Partindo de sua tese fundamental, Rahner defende que, em sua própria constituição ôntica, o homem possui elementos inerentes que possibilitam o fenômeno da autocomunicação (Rahner, 2008, p. 146). Do ponto de vista Rahneriano, tal conceito recebeu muitas críticas, sobretudo dos setores mais conservadores da Igreja, pois que sempre se pensou a comunicação de Deus como consequência mediada da história da salvação e relação que atinge seu clímax no Deus-homem Jesus Cristo (Rahner, 2008, p. 147). Isto é, embora exista uma propensa referência ôntico-antropológica capaz de se voltar para o transcendente e para Deus, não há dúvida de que o acabamento final ou ápice revelatório encontra-se no dogma da encarnação de Deus em Jesus Cristo.

A partir desse pressuposto (autocomunicação de Deus), Rahner passou a cogitar a possibilidade de um “cristianismo anônimo”. Segundo Teixeira (2004), trata-se de um desdobramento e processo natural de uma teologia inclusivista cristocêntrica (Teixeira, 2004, p. 11). Por cristianismo anônimo entende-se a tentativa do nosso autor

de eliminar qualquer tipo de soterologia desassociada ou construída independentemente do Cristo (Teixeira, 2004, p.12). Nesse contexto, a categoria “cristãos anônimos” diz respeito a todos aqueles que tenham aceitado livremente a oferta da *autocomunicação de Deus*, mediante a 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) e ao mesmo tempo não tenham tematicamente assumido o cristianismo (Teixeira, 2004, p.13).

Esse tipo de cristianismo, chamado aqui estrategicamente de “anônimo”, deve ser também considerado inclusive diferente do cristianismo implícito, ou seja, Rahner propôs a clara distinção entre o “cristianismo anônimo e implícito” e o “cristianismo pleno”. Para Rahner:

O fato de a ação salvífica de Deus em princípio ser oferecida a todo homem e operar sua salvação – quando o homem a acolhe, obedecendo aos ditames da consciência moral –, não exclui que o cristianismo pleno da autocomunicação divina, aquele que chegou à sua realização histórica plena, seja também cristianismo eclesial (Rahner, 2008, p. 400).

O entendimento e a possibilidade de um suposto “cristianismo anônimo” foi objeto de uma crítica diversificada. Alguns autores, como Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac e o próprio Joseph Ratzinger questionam a tese tendo em vista o receio de que a mesma acabe tornando supérfluo o dinamismo missionário e apagando a novidade radical trazida pelo cristianismo. O que também não invalida, em hipótese alguma, a evidência e a influência da metodologia de Karl Rahner sobre esse assunto.

Considerações finais

Diante do exposto, conclui-se que o trabalho teológico de Karl Rahner, sobretudo em relação à chamada teologia das religiões, deve ser considerado pioneiro e relevante. Do ponto de vista positivo, não dúvida de que as suas contribuições na construção de um cristianismo inclusivista permitiu que os teólogos e os cientistas da religião da atualidade estabelecessem seus pressupostos pautados a partir de uma postura ecumênica, haja vista que as reflexões de Rahner favorecem o

diálogo inter-religioso, sobretudo na medida em que busca um novo modelo de interpretação do cristianismo de maneira mais aberta e dinâmica, ou seja, busca encontrar elementos concomitantes com os princípios evangélicos fora dos redutos canônicos confessionais.

Por outro lado, segundo alguns pesquisadores, existem também pontos negativos em sua teoria. Isto é, embora sobre o pondo de vista da teologia das religiões, Rahner seja considerado um teólogo inclusivista importante, sua abordagem ainda permaneceria dentro de certo “imperialismo teológico”, principalmente quando continua colocando a superioridade do cristianismo em relação às outras religiões. Nesse sentido, reconhecendo a pertinência dessas críticas, Faustino Teixeira afirmar que diversas propostas de mudança na perspectiva inclusivista, de forma a melhor e responder ao desafio do pluralismo religioso, têm sido feitas nos últimos anos (Teixeira, 2004, p. 16). Os principais autores desse projeto são: E. Schillebeeckx, J. Dupuis, C. Geffré, Andrés Torres Queiruga, Gavin D’Costa, Joseph A. Di Noia, entre outros.

Referências

- AMALADOSS, M. Culturas e religiões estão dialogando constantemente. *Cadernos IHU em formação*, ano 2, n. 8, p. 18-19, 2006.
- GUTIÉRREZ, G. O Concílio Vaticano II na América Latina. In: BEOZZO, J. O. *O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- RAHNER, K. *Vaticano II: um começo de Revelação*. São Paulo: Herder, 1966.
- _____. *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- _____. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- _____. *Revelação e tradição*. São Paulo: Herder, 1968a.
- _____. *A antropologia: problema teológico*. São Paulo: Herder, 1968b.
- TEIXEIRA, F. *Teologia e pluralismo Religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.
- _____. Karl Rahner e as religiões. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XXXVI, n. 98, 2004.

Recebido: 27/08/2013

Avaliado: 02/09/2013