

A plenitude do homem em Cristo. A relação entre antropologia e cristologia em Karl Rahner

A enigmática pergunta de todos os tempos «que é o homem?» (Sl 8,5) ¹ encontra na varanda de Pilatos a sua definitiva resposta, naquela mesma apresentação de Cristo condenado à morte: «Eis o homem – ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος/*ecce homo*» (Jo 19,5). Ou numa linguagem mais paulina, em Cristo, «imagem do Deus invisível» (Cl 1,15), cumpre-se o destino de vida que Deus oferece à humanidade. Cristo é o «último Adão», do qual todos os homens recebem a vida nova da ressurreição: «O primeiro homem, Adão (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ), foi feito alma vivente; o último Adão (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ) tornou-se espírito que dá vida» (1 Cor 15,45). Se Cristo é o «último Adão», significa que «o primeiro» se completa e se realiza n'Ele. Ao criar o homem, Deus já estava a predestiná-lo a finalizar-se em Cristo. A humanidade encontra-se, pois, orientada a Cristo e é n'Ele consumada. A cristologia apresenta-se, assim, como a realização escatológica da antropologia.

1. A relação entre antropologia e cristologia

Como já afirmava Tertuliano, no século II, «quando Deus amassava o barro, pensava em Cristo, o homem futuro (*Christus cogitabatur homo futurus*). E assim, isso que Ele formou, fazia-o à imagem de Cristo» ². «Homem futuro» e «Homem novo» identificam-se: a

¹ Traduzem os LXX: «τί ἐστιν ἄνθρωπος».

² TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* 6: CCL 2,928.

novidade futura de Cristo é a plena realização do homem em Deus, a sua divinização que corresponde à plena humanização. A criação do homem acontece sob o signo da Encarnação. A novidade cristológica assenta no pressuposto irrenunciável da realidade adâmica própria do homem, a qual se impõe como condição necessária ao próprio acontecimento-Cristo. Cristo, «novo Adão», não deixa de ser, todavia, homem. O homem, enquanto criatura, está predestinado a Cristo; possui já, de certo modo, uma identidade crística.

Esta afirmação tão profunda do pensamento patrístico tem o seu fundamento em Paulo. É por Cristo, imagem de Deus, que tudo é criado e a Ele destinado. Cristo é «o primogénito de toda a criatura (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), porque n'Ele foram criadas todas as coisas» (Cl 1,15-16). Mas pela sua ressurreição, Cristo é constituído «primogénito de entre os mortos – πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν» (Cl 1,18), Aquele onde Deus faz habitar a plenitude da vida e do amor. A novidade do hino aos Colossenses é que não coloca Cristo apenas como mediação da nova humanidade reconciliada e pacificada, mas também como mediação da criação, no princípio. Lendo a teologia da criação veterotestamentária à luz da cristologia neotestamentária, não podemos deixar de concluir que nas origens já está inscrita a promessa de uma plenitude escatológica. Criando o homem, Deus já o está destinando a filializá-lo no próprio Filho, pois é pela mediação do Filho que a criação acontece. Esta relação entre antropologia e cristologia, com a sua fundamentação bíblica e o seu fecundo desenvolvimento na patrística, é recuperada na actualidade pelo Vaticano II: «O mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efectivamente a figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação mais sublime» (GS 22)³.

A relação entre cristologia e antropologia tem tido na reflexão teológica contemporânea, tanto católica como protestante e ortodoxa, um amplo e fecundo desenvolvimento. Não faltam modelos de

³ Comentando o texto conciliar, escreve L. F. LADARIA, «L'homme à la lumière du Christ dans Vatican II», in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticam II. Bilan et perspectives*, Paris, 1988, 416: «É em Jesus Cristo que nós encontramos a nossa verdadeira identidade. Não é senão de Cristo que a antropologia cristã recebe o seu esclarecimento definitivo». Cf. ainda ID., «Cristo «perfecto hombre» y «hombre perfecto»», in *Homemage a Padre Kart Josef Becker*, Valencia, 2003, 176-179.

compreensão e de sistematização da mediação antropológica da cristologia, uns num reducionismo teológico (K. Barth)⁴, outros vendo na cristologia a máxima realização da antropologia (K. Rahner, W. Kasper, E. Schillebeeckx, I. Zizioulas)⁵. A esta fecundidade teológica não faltam também observações críticas, pelo facto de se considerar, preferencialmente, a humanização do homem muito mais do que a sua divinização⁶. No contexto desta pluralidade de modelos, escolhemos, para objecto do presente artigo, o contributo de Karl Rahner (1904-1984). Pois a este teólogo alemão deve-se não só a iniciativa de trazer a debate, no seio da teologia católica, a relação entre antropologia e cristologia, como também a proposta de uma visão unitária dos conteúdos antropológicos a partir da cristologia, sistematizados numa única disciplina, a Antropologia Teológica⁷.

«A antropologia e a cristologia condicionam-se mutuamente»⁸. Esta é a tese formulada pelo próprio Rahner, que pretendemos explorar no desenvolvimento da nossa argumentação. O ponto de partida da reflexão do nosso Autor é o conceito de «antropologia transcendental», a abertura do homem ao transcendental da auto-comunicação de Deus. Estamos perante uma antropologia aberta à

⁴ Cf. K. BARTH, *Humanismus*, Bréscia 1950; H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Milão, 1985, 259-260.

⁵ Sobre a pluralidade de modelos de compreensão entre a cristologia e a antropologia cf. M. BORDONI, «Cristologia e antropologia», in C. GRECCO (ed.), *Cristologia e antropologia*, Roma, 1994, 15-62; V. CAPORALE, *Dimensione antropologica della cristologia*, Nápoles, 1973; G. B. SALA, «Cristo verità dell'uomo», *Scuola Cattolica* 101 (1973) 321-426; W. KASPER, «Cristologia e antropologia», in *Teologia e Chiesa*, Bréscia 1989, 202-226. Podemos ainda acrescentar a original perspectiva de I. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genebra, 1981, 23-55; ID., «The Questioning of the substantialis language and the Emergence of the notion of Person», in AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum* I, Cidade do Vaticano, 1983, 32-37, que nos apresenta uma antropologia centrada no conceito relacional de pessoa (*hypostasis*) a partir de uma releitura dos Padres Capadóciós.

⁶ Desta situação tira a COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Teologia-Cristologia-Antropologia», in *Civiltà Cattolica* 3181 (1983) 55, a seguinte conclusão: «Com esta evolução, a crise da antropologia, já em acto na filosofia, atingia o próprio coração da teologia».

⁷ Cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Estella (Navarra) 1996, 25-29.

⁸ K. RAHNER, «Théologie et anthropologie», in *Écrits Théologiques* XI, Paris 1970, 192. Sobre a relação entre cristologia e antropologia afirma J. E. B. DE PINHO, «Karl Rahner: Elementos biográficos de um grande teólogo do século XX», *Theologica* 34 (2004) 385: «Se o centro de toda a sua reflexão teológica é a cristologia, este traço antropológico-existencial, esta preocupação pelas condições que permitem ao homem moderno ouvir a mensagem cristã determinam o ângulo de visão e algumas opções teológicas fundamentais».

crístologia: «A antropologia não alcança o seu sentido próprio senão numa compreensão do homem como *potentia oboedientialis* em referência à “união hipostática”. E a crístologia não se deixa aprofundar senão a partir de uma antropologia transcendental»⁹, no contexto de uma concepção evolutiva do mundo. A antropologia oferece, assim, as premissas de um discurso transcendental sobre o homem, que encontra na crístologia a sua máxima explicitação. Após esta sumária apresentação, seguimos o desenvolvimento do raciocínio de Rahner com alguma atenção¹⁰.

2. A crístologia no contexto de uma concepção evolutiva do mundo¹¹

Rahner insere a sua crístologia dentro de uma concepção evolutiva do mundo. Tal não significa deduzir a doutrina da Encarnação como uma consequência, ou um prolongamento, da história, mas mostrar a possibilidade de uma mútua ordenação entre o cristianismo e a moderna concepção do mundo¹². Como se reconhece, é mérito indiscutível de Rahner ter mostrado como é possível fazer crístologia com os pressupostos da época moderna¹³. Partindo, pois, de uma concepção evolutiva do mundo, Rahner procura indagar se existe uma conexão entre matéria e espírito e uma unidade entre mundo, história da natureza e história do homem. No horizonte da unidade entre espírito e matéria («unidade, não identidade», precisa o Autor), procura-se conceber o homem como o existente no qual a tendência fundamental da matéria a encontrar-se a si própria no espírito alcança a sua meta definitiva mediante a autotranscendência¹⁴.

⁹ K. RAHNER, «Théologie et anthropologie», 192. Cf. M. BORBONI, «Cristologia e antropologia», 30-31.

¹⁰ O nosso desenvolvimento baseia-se, fundamentalmente, em K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Friburgo de Brisgovia 1977; trad. ital: *Corso fondamentale sulla fede*, Milão, 1990, 5.^a ed., 237-297. Os pontos 3., «A relação entre criação e Encarnação», e 4., «A determinação cristológica da antropologia» foram enriquecidos com a consulta de ID., «Reflexiones fundamentales sobre la antropología y protología en el marco de la teología», in J. FEINER - M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis* II/I, Madrid, 1969, 454-468; ID., «Théologie et anthropologie», 191-218. Para nos ajudar na compreensão da reflexão teológica de K. Rahner, cf. os contributos de M. BORDONI, «Cristologia e antropologia», 14-62; L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, 70-79; J. L. M. GARCIA-ALÓS, *El «existencial sobrenatural» – clave interpretativa de la antropología de Karl Rahner*, Barcelona, 1993.

¹¹ O título é do próprio K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 237.

¹² Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 239.

¹³ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1978, 57.

¹⁴ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 241.

No homem há uma unidade de espírito e matéria. Estas duas dimensões são dois momentos do único homem. Partindo do concreto do homem, Rahner afirma que «espírito é o homem unitário, enquanto alcança a si próprio num retorno absoluto a si próprio». Matéria, por seu lado, «é o fundamento da existência anterior do outro qual material da liberdade, e também o fundamento da auto-comunicação real entre espíritos finitos em recíproco conhecimento e em recíproco amor»¹⁵. Partindo daqui, Rahner alcança o conceito de «transcendência activa», em que o dever do homem é concebido como autotranscendência real, auto-superamento, como aquisição activa da própria plenitude¹⁶.

Sendo assim o homem autotranscendência da matéria viva, então a história da natureza e a história do espírito formam uma unidade gradual. A história humana inclui sempre a história da natureza como história da matéria viva. E se a história do cosmos é sempre a história do espírito (o alcançar-se a si próprio e ao próprio fundamento), então a aproximação imediata de Deus na autocomunicação divina à criatura espiritual e ao cosmos representa o fim de tal evolução¹⁷. Fim esse que consiste na experiência directa de Deus em sua autocomunicação mais íntima e sem véu. Só quando o homem se abandona a este momento, ponto de chegada de si próprio e do mundo, o homem alcança, propriamente, a si próprio, a Deus e o próprio fim¹⁸.

Chegado aqui, Rahner procura precisar o lugar da cristologia neste quadro evolutivo do mundo. Os pressupostos da mesma radicam no facto de toda a comunicação de Deus ao mundo e da própria autotranscendência do mundo estarem orientados à aceitação de tal comunicação da parte de Deus¹⁹. E porque a autocomunicação divina é sempre realizada em acontecimentos históricos, apela à livre aceitação ou recusa. Ora uma tal aceitação implica um avanço significativo numa história comum de liberdades. Seguindo este raciocínio teológico, Rahner chega ao conceito de «Salvador absoluto», assim definido:

Aquela subjectividade histórica na qual a) existe irrevogavelmente este acontecimento de autocomunicação divina ao mundo espiritual

¹⁵ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 243-244.

¹⁶ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 245.

¹⁷ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 253.

¹⁸ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 254.

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 254.

no seu complexo; b) existe aquele acontecimento no qual esta auto-comunicação divina pode ser reconhecida como irrevogável; c) existe aquele acontecimento no qual a autocomunicação divina alcança o seu vértice²⁰.

Como todo o movimento da história da autocomunicação divina vive da expectativa de alcançar o seu próprio fim, que coincide com o seu próprio início (Deus), conclui Rahner: «Tal Salvador absoluto, que constitui o ponto culminante da autocomunicação divina ao mundo, deve ser ao mesmo tempo a promessa absoluta de Deus à criatura espiritual e a aceitação da autocomunicação»²¹.

Ora isto coincide com o conteúdo do dogma cristológico (Jesus é verdadeiramente homem)²², ponto culminante da evolução no qual o mundo, de maneira absoluta, alcança a si próprio, chega à proximidade imediata de Deus. Este momento culminante e irreversível não é o resultado de uma mera evolução do homem e do cosmos; é o momento em que ambos, de forma plena, se autotranscendem na aceitação da autocomunicação divina, porque ponto culminante da mesma. Momento único da liberdade humana, nele a autocomunicação de Deus à história chega ao seu vértice, pois aí acontece a aceitação plena da mesma por uma liberdade que se transcende a si própria e a todo o universo. A história alcança, assim, uma direcção irreversível. Nesta história comum de liberdades acontece uma liberdade plenamente alcançada. Ainda que esta reflexão se situe «a partir de baixo», não deixa, porém, de estar inserida na ordem da gratuidade da automanifestação de Deus, que suscita no homem a abertura à sua aceitação e a possibilidade de se autotranscender²³. Jesus é Aquele que, na sua obediência, assumiu plenamente a imediatez de Deus, aceitou plenamente a graça e torna-se graça para todos os homens.

Nesta compreensão conjunta da relação recíproca que na existência humana intercorre entre o transcendentalmente necessário e o concretamente histórico, situa Rahner a sua «cristologia transcendental». Com uma tal cristologia apenas se pretende perguntar sobre as condições *a priori* de consideração da abertura ao trans-

²⁰ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 256.

²¹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 257.

²² A hermenêutica cristológica de Karl Rahner procura traduzir em linguagem actual o dogma de Calcedónia, em que Jesus Cristo é proclamado «perfeito na divindade e perfeito na humanidade; verdadeiro Deus e verdadeiro homem» (DH 301).

²³ Cf. M. BORDONI, «Cristologia e antropologia», 32.

cedente como uma condição intrínseca da história e do homem. Tal cristologia assenta numa antropologia, ela também transcendente, na medida em que se dirige ao homem que, na acção da graça, é já finalizado e orientado à participação divina²⁴.

3. A união hipostática, máxima realização da humanidade

Após termos visto como Rahner chega à ideia de um Salvador absoluto no contexto de uma antropologia transcendental, procuraremos, agora, ver como essa hipótese de uma plena liberdade no acolhimento da autocomunicação de Deus se pode realizar em Jesus Cristo, o Verbo encarnado. Ou, por outras palavras, como Rahner relaciona, a partir do mistério da Encarnação («a união hipostática»), uma cristologia «ascendente», centrada numa antropologia transcendental, com uma «cristologia descendente», centrada na revelação do próprio Deus.

Poderá existir, então, uma íntima unidade entre o acontecimento da Encarnação e a autotranscendência de todo o mundo espiritual em Deus, mediante a sua autocomunicação? A tarefa, precisa Rahner, consiste em

ver se podemos pensar o que chamamos encarnação do Logos como um momento concreto da actuação da divinização da criatura espiritual em geral, de modo que tenhamos já implicitamente entrevisto também a *unio hypostatica* quando víamos a história do cosmos e do espírito alcançar aquele ponto no qual se encontram a autotranscendência absoluta do espírito em Deus e a autocomunicação absoluta da parte de Deus na graça e na glória a todos os sujeitos espirituais²⁵.

A união hipostática é um acontecimento único e irreversível de graça para todos os homens, pois nesse momento o homem transcende-se a si próprio no acolhimento pleno da autocomunicação de Deus, realizado no concreto de uma pessoa. E essa pessoa torna-se ela própria portadora de graça para os outros homens. A graça é a oferta de Deus a todos os homens enquanto autocomunicação de si próprio e participação na vida divina. Na encarnação de Cristo, enquanto autocomunicação de Deus, é assumida uma realidade humana, a humanidade de Cristo. E assim acontece uma unidade irrevogável entre a realidade humana e a realidade divina: «Em

²⁴ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 275.

²⁵ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 264.

Cristo a autocomunicação divina é efectuada na linha de princípio a todos os homens»²⁶. O que acontece em Jesus é prometido na graça a todos os homens. Mas há uma diferença radical: somente Jesus é a promessa e nós recebemos os bens dessa promessa. Não se pode deixar de salientar aqui uma certa lacuna na explicação de como Cristo se torna graça para todos os homens, precisamente pela carência de uma reflexão trinitária e, conseqüentemente, pneumatológica. Seria necessário aprofundar a diferença entre a graça que se realiza em Jesus e aquela que se realiza em nós por seu intermédio.

Poder-se-á identificar a ideia do Salvador absoluto em Jesus Cristo, Palavra de Deus encarnada? A esta pergunta responde Karl Rahner a partir de uma cristologia «descendente», que pretende compreender o que significa o Verbo fazer-se carne (cf. Jo 1,14), Deus tornar-se homem²⁷. Mas para compreender o sujeito da preposição torna-se necessário tomar em consideração o predicado, «tornar-se homem». Que quer dizer, então, tornar-se homem? É impossível definir o que é o homem, pois é a «indefinibilidade em si próprio». Só podemos dizer que coisa é o homem se dissermos algo daquela realidade indefinível para a qual tende, o mistério absoluto a que chamamos Deus. Por isso o homem é, na sua existência, mistério por estar orientado ao Mistério. E a nossa existência consiste na aceitação ou na recusa do mistério que nós somos²⁸. Ora esta mesma natureza orientada ao mistério infinito é assumida por Deus, no esvaziamento de si próprio. Deste ponto de vista, «a encarnação de Deus é o caso supremo de que o homem é aquele que se abandona ao mistério absoluto que chamamos Deus»²⁹. Aqui Rahner identifica a *potentia oboedientialis* com a própria essência do homem e não como uma mera possibilidade do ser humano. A natureza humana é, em si mesma, capacidade de acolher a Deus.

A proposição «o Logos tornou-se homem» quer dizer que a história e o devir da realidade são tornados história e tempo de Deus³⁰. Deus pode tornar-se outro, pode tornar-se homem; tem em si próprio a possibilidade de tornar o outro como a sua própria realidade, enquanto se dá e se exterioriza a si próprio. Essa é a originalidade de Deus, a sua auto-exteriorização, o tornar-se a si próprio

²⁶ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 265.

²⁷ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 280-297.

²⁸ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 283.

²⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 285.

³⁰ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 287.

originado³¹. Rahner salvaguarda, pois, a absoluta gratuidade da Encarnação, que não se pode impor como uma necessidade intrínseca da condição criatural. É certo que o menor pode existir sem o maior; mas o menor existe fundado na possibilidade do maior. Poderiam, pois, existir os homem sem que o Logos se tornasse homem. Mas o Logos encarnado em Jesus Cristo «é, exactamente enquanto homem, a auto-expressão (*Selbsäußerung*) de Deus na auto-exteriorização (*Selbstenäußerung*) desta, pois Deus exprime-se (*äußert*) a si próprio enquanto se exterioriza (*entäußert*)»³². A encarnação de Deus é o movimento máximo da realização da essência humana. Chegado a este ponto, Rahner dá a seguinte definição de homem:

O homem (...) é o que acontece quando a auto-expressão de Deus, a sua Palavra, é pronunciada com amor no vazio do nada não-divino. Por isso, de facto o Logos encarnado foi também chamado palavra abreviada de Deus. A abreviação, a cifra do próprio Deus, é o homem, isto é, o Filho do homem e os homens (...). Quando Deus quer ser não-Deus, surge o homem³³.

Estamos em condições de precisar a relação entre cristologia e antropologia. Como o homem está orientado ao Logos, qual sua plenitude na automanifestação da graça divina, assim a antropologia está orientada à cristologia: o menos apela ao mais. E como o Logos é a cifra de Deus, a abreviação da sua auto-expressão na plenitude do dom e do acolhimento, na unidade de apelo e resposta, então a cristologia constitui a plenitude da antropologia. Como o próprio Rahner afirma: «A cristologia é o princípio e o fim da antropologia, e esta antropologia em sua realização radical é por toda a eternidade teologia»³⁴. Eis-nos perante uma visão antropológica radicalmente dependente da cristologia. Não pode existir uma antropologia completa sem cristologia. Esta, de facto, pode qualificar-se como uma antropologia que se transcende a si própria³⁵.

³¹ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 289-290.

³² Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 292.

³³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 293.

³⁴ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 294.

³⁵ K. RAHNER, «Problèmes actuels de christologie», in *Écrits Théologiques I*, Paris 1959, 135.

4. A relação entre criação e Encarnação

Propomo-nos abordar agora a relação entre criação e Encarnação. Rahner não desenvolveu esta dimensão de forma autónoma mas no contexto da sua explicitação «O que significa a encarnação de Deus?»³⁶. Pela nossa parte estamos conscientes que não é boa metodologia destacar e isolar aspectos do contexto de uma unidade de reflexão; fazemo-lo apenas por necessidade de uma sistematização mais clara.

O ponto de partida da reflexão de Rahner sobre este aspecto da cristologia é, precisamente, a encarnação do Verbo, o assumir do Logos de Deus a humanidade concreta da nossa condição. A realidade humana, ainda que orientada à autotranscendência da qual a Encarnação é o seu vértice pleno e irreversível, é prévia à própria Encarnação. Ainda que a humanidade de Cristo seja concebida no próprio acto da Encarnação, a condição criatural possui uma anterioridade. Mas esta mesma condição criatural não se pode separar do mistério da Encarnação, pois foi aí que Deus se esvaziou na sua automanifestação no não-Deus, o homem. Por isso podemos conceber a criação como um momento parcial, inicial, daquele tornar-se mundo por parte de Deus. Criação e Encarnação são, pois, duas fases de um único evento, ainda que extrinsecamente separado, a auto-exteriorização e a automanifestação de Deus³⁷.

Deus cria a realidade humana na intenção de a assumir: *Deus assumit creando et assumendo creat*; exterioriza-se sempre na sua qualidade de plenitude que se dá. O seu poder de ser criador é só a possibilidade, derivada, limitada e secundária, de poder dar-se a si próprio o não-divino. A criatura, enquanto expressão da automanifestação divina, é intrinsecamente portadora da possibilidade de ser assumida por Deus³⁸. A capacidade de Deus se encarnar funda-se na sua capacidade de criar. É significativa a frase de Rahner que expressa e condensa o seu pensamento a este propósito: «Ao criar a criatura (...) distinta de si, Deus esboça-a como gramática de uma

³⁶ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 278-296.

³⁷ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 260.

³⁸ Num outro texto, K. RAHNER, «Reflexiones fundamentales...», 464, explicita o sentido de tal possibilidade: «É claro que Deus poderia criar o mundo sem a Encarnação, mas com esta afirmação é compatível afirmar que a possibilidade da criação radica na possibilidade mais radical da auto-exteriorização de Deus».

possível automanifestação divina»³⁹. Na Encarnação, Deus pronuncia-se definitiva e plenamente no humano, mas antes já criara o humano como a linguagem da sua própria automanifestação. A novidade e a gratuidade absolutas da Encarnação (e por isso Rahner fala só de possibilidade) acontecem no contexto de uma humanidade criada como gramática de Deus. Esta é uma realidade prévia à sua comunicação. Deus autocomunica-se na gramática que Ele próprio já criara de antemão (a própria criação e nela o homem). A expressividade do Logos é, precisamente, a sua humanidade⁴⁰. Nesse sentido é compreensível afirmar a unidade do desígnio salvífico nos dois elementos diferenciados (criação e Encarnação), mas relacionados entre si.

5. A dimensão cristológica da antropologia

A cristologia constitui a máxima realização da antropologia. Esta encontra naquela o seu critério e o seu padrão de autocompreensão, a partir da própria compreensão do mistério de Cristo: «Só em Cristo o homem chega definitivamente à sua salvação absoluta e só assim alcança absolutamente a si próprio; só em Cristo se revela o homem a si próprio»⁴¹. Este absoluto escatológico-cristológico não significa exclusividade, pois ser homem é uma realidade prévia ao próprio acontecimento de Cristo. E quando nos confrontamos com Cristo já sabemos algo acerca do homem. O encontro com Cristo não elimina a primeira experiência que o homem tem, o encontro consigo próprio. Por isso conclui Rahner: «Não é correcto esboçar a antropologia teológica exclusivamente a partir da cristologia»⁴². A realidade humana possui uma autonomia própria, não isolada mas orientada a Cristo. A afirmação desta autonomia do humano é o que possibilita a livre aceitação, ou recusa, que o homem faz da oferta da salvação, ainda que por graça esteja capacitado para tal encontro enquanto homem.

³⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 290. Comentando criticamente e até corrigindo esta afirmação de K. Rahner, W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 63-63, afirma que a antropologia, enquanto a gramática de que Deus se serve para a sua auto-revelação, «está aberta, enquanto tal, a múltiplas explicações; a sua determinação dá-se somente graças à vida humana concreta de Jesus».

⁴⁰ Cf. K. RAHNER, «Reflexiones fundamentales...», 464-465.

⁴¹ K. RAHNER, «Reflexiones fundamentales...», 465.

⁴² K. RAHNER, «Reflexiones fundamentales...», 465.

Ainda que a antropologia teológica esteja orientada à cristologia e encontre nela o seu critério e o seu padrão, porém a antropologia não se pode reduzir à cristologia nem a cristologia deduzir-se da antropologia. Sendo, embora, a cristologia a reprodução superadora e radical da antropologia, Rahner explicita melhor: «A antropologia há-de interpretar-se sempre como cristologia deficiente e a cristologia como origem e termo da antropologia»⁴³. Detenhamo-nos um pouco na tese «a cristologia como origem e termo da antropologia». O Autor já nos apresentou as razões para compreendermos a cristologia como «termo» da antropologia. Cristo é o *éschaton* no absoluto da oferta da salvação, o absoluto da automanifestação de Deus no homem revelando a este o seu próprio ser. A relação entre a escatologia dá-se como imediata e não carece de fundamento bíblico. Mas Rahner afirma ainda que a cristologia é também a origem da antropologia. Aqui a evidência não se nos dá de imediato.

Torna-se, então, necessário distinguir o lógico do cronológico. Do ponto de vista lógico, Rahner parte do concreto do acontecimento do *éschaton* (Cristo) para chegar às origens, ao começo da determinação do homem: «A crescente presença desse *éschaton* na progressiva auto-realização do homem é, por sua vez, presença crescente do começo». Este começo só é acessível a partir do concreto da salvação. Daí que o *éschaton*, enquanto máxima realização de «uma continuidade da história da salvação seja também a continuidade da protologia»⁴⁴. Sendo Cristo o ponto de chegada daquela continuidade da história da salvação que teve nas origens o seu começo (dimensão cronológica), este mesmo começo original, do ponto de vista lógico, só é compreendido a partir de Cristo. É em Cristo e no seu Espírito que nos é dada a consciência da unidade do projecto salvífico. «Daí que, conclui Rahner, uma protologia defini-

⁴³ K. RAHNER, «Reflexiones fundamentales...», 466. Em polémica com Rahner, W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 62, critica a linearidade da tese «a cristologia é só a antropologia que se transcende»: «A cristologia é uma determinação contida em si mesma da antropologia que, como tal, continua aberta. Conforme a doutrina clássica sobre a analogia há que afirmar: por maior que seja a semelhança entre antropologia e cristologia, é ainda maior a diferença». Posteriormente W. Kasper parece corrigir a radicalidade desta sua posição afirmando que «a cristologia pressupõe o homem como ser aberto de crescimento», mas «a determinação e a realização cristológicas do homem são ao mesmo tempo a crise daquela autodeterminação que o homem dá a si próprio enquanto pecador»: ID., *Cristologia e Chiesa*, 215.

⁴⁴ R. RAHNER, «Reflexiones fundamentales...», 466.

tiva não seja acessível senão em Cristo e que só a partir de Cristo seja concebível em seu ser formal próprio»⁴⁵.

Conclusão

Propusemo-nos estudar como Karl Rahner estabelece, no contexto da sua reflexão teológica, a relação entre antropologia e cristologia. O ponto de partida é a abertura do homem à autocomunicação de Deus que o capacita de uma autotranscendência. Partindo da unidade entre espírito e matéria e da unidade de todos os homens numa história comum de liberdades, Rahner estabelece, «a partir de baixo», a ideia de um Salvador absoluto. Daqui parte para um cristologia descendente, assente na revelação da encarnação de Deus. Sendo o homem a abertura radical a Deus, na união hipostática, que é o assumir do totalmente outro (o homem) como seu por parte de Deus, o mesmo homem alcança a sua plenitude nesse momento único da plenitude da graça de Deus. Deus cria o homem para poder assumi-lo na encarnação do Filho. Por isso a cristologia apresenta-se como a plenitude da antropologia, porque Cristo é a plenitude do homem. A cristologia é, assim, o fim e o princípio da antropologia.

Verificam-se, todavia, alguns aspectos no pensamento de K. Rahner que não aparecem suficientemente clarificados. É o caso da relação entre a graça que acontece em Cristo e as suas implicações no resto da humanidade. Como se realiza a nossa relação com Cristo? Rahner não explicita suficientemente a concretização da afirmação de que aquilo que sucede na união hipostática sucede também em nós. Esta lacuna deve-se à falta de uma reflexão decididamente trinitária e, conseqüentemente, pneumatológica. Como justa parece ser ainda a crítica sobre a excessiva linearidade entre a antropologia e a cristologia, esta última apresenta-se quase como o ponto de chegada da primeira. Alguns teólogos preocupados em salientar a novidade radical de Cristo, introduzem a ideia de «juízo». Cristo é a plena realização da humanidade, mas é também o juízo

⁴⁵ R. RAHNER, «Reflexiones fundamentales...», 468. Afirma, neste contexto, L. F. LADARIA, «Cristo, "perfecto hombre" y "hombre perfecto"», 180: «Na realidade é a própria consciência da consumação de tudo em Cristo a que leva necessariamente a colocar o problema da criação de tudo n'Ele, se não queremos que a salvação chegue ao homem a partir de fora; é o que inevitavelmente ocorreria se a consumação escatológica em Cristo não fosse acompanhada de uma protologia correspondente».

da mesma ⁴⁶. A complementaridade é grande, mas a diferença ainda é maior. A cristologia constitui, pois, uma determinação «crítica» da antropologia. É em Cristo que alcançamos o «estado de Homem Perfeito» (Ef 4,13), «por meio da cruz na qual matou a inimizade» (Ef 2,16) ⁴⁷.

Mas a afirmação da novidade de Cristo não poderá esquecer a continuidade entre Adão e Cristo. Cristo, sendo «verdadeiro Deus», é também «verdadeiro homem», fazendo em tudo a experiência da condição humana, excepto no pecado (cf. Hb 4,15). Cristo é o «novo» e «último Adão» sem deixar de ser Adão. Corrigindo o excesso de uma teologia que vê na Encarnação apenas o remédio para o pecado ⁴⁸, apresentando Cristo como evento escatológico, há que não esquecer que Deus cria o homem pensando já em divinizá-lo na humanidade do Filho ⁴⁹. Mas cremos ainda que a novidade cristológica ficará melhor salvaguardada se tomarmos como base uma cristologia pneumatológica, que nos apresente Cristo como o Filho de Deus definitivamente gerado no mundo pelo Espírito em

⁴⁶ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 62. A mesma ideia de juízo e de radical diferença entre Cristo e o homem encontra-se também em H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* IV, Milão, 1986, 442: «O primeiro Adão em si é não se pode realizar, deve morrer para si próprio para ser assumido e alojado no segundo. Uma semelhante possibilidade deve-a ele ao segundo Adão, que como sua meta era também a sua origem».

⁴⁷ L. F. LADARIA, «Cristo, “perfecto hombre” y “hombre perfecto”», 181: «A unidade do desígnio divino que abraça criação e encarnação, a partir da qual devemos dizer que a segunda é o sentido último da primeira não nos pode fazer esquecer a novidade radical do acontecimento-Cristo (...). Cristo é, absolutamente, indeduzível a partir do homem criado à sua imagem e chamado à semelhança e à conformação com Ele».

⁴⁸ A justificação da Encarnação como cura do pecado, fazendo assim depender a soteriologia de uma hamartiologia, foi aspecto preponderante na teologia latina, após Agostinho: «Para curar e sanar (*ut curarat et sanarat*) [as perversas concupiscências e a infidelidade culpável], o Verbo, por quem foram feitas todas as coisas, fez-se carne e habitou entre nós» (AGOSTINHO, *De Trinitate* IV,2,4, in *Obras* V, Madrid, 1956, 2.^a ed., 325). Em função do pecado do homem, Cristo aparece como «*medicus*» (cf. Id., «Sermo 174,6», in *Ibidem* VII, Madrid, 1950, 124-125).

⁴⁹ A teologia ortodoxa com o tema da divinização, partindo de uma compreensão unitária da história da salvação, nunca separou a criação da Encarnação, a proto-logia da cristologia. No século II, afirmava já IRENEU DE LIÃO, *Demonst.* 22: FP 2,106: «É a imagem de Deus é o Filho a cuja imagem o homem foi feito». Séculos mais tarde, MÁXIMO O CONFESSOR, *Questions a Thalassios* LX,212, Paris-Suresnes, 1992, dá continuidade a esta concepção, que se manteve no oriente até à actualidade: «Era necessário que Aquele [Cristo] que por natureza é o criador da essência dos seres, se tornasse autor-em-si da deificação pela graça dos seres para que o Doador do ser se manifestasse Dispensador do ser-eternamente-bom». Cf. Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bolonha, 2000.

sua Páscoa. Na ressurreição de Cristo, o Espírito Santo diviniza plenamente a humanidade do Filho de Deus. É, pois, nossa convicção que a dialéctica continuidade-ruptura entre antropologia e cristologia não só se esclarece como se supera partindo de uma cristologia pneumatológica, que nos apresente Cristo em sua absoluta novidade de homem novo, plenamente filializado em sua humanidade, pelo Espírito da comunhão trinitária e que, por isso mesmo, se apresenta como o fundamento da nossa própria filiação e pessoalização, pelo dom do seu Espírito. A verdadeira origem do homem está nesse futuro, que é Cristo, à imagem do qual foi criado⁵⁰.

ANTÓNIO MANUEL ALVES MARTINS

⁵⁰ Cf. F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris, 1988, 125-235.