



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**ANTÓNIO JOSÉ SILVA LOPES**

**O contributo de Karl Rahner para a teologia da  
graça**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Professor Doutor João Manuel Duque

**Lisboa**  
**2024**

«Deus salvou-nos e chamou-nos à santidade, não em virtude das nossas obras, mas do seu próprio desígnio e da sua graça, essa graça que nos foi dada em Cristo Jesus, desde toda a eternidade.»

2 Tm 1,9

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, por se dar constantemente, nunca desistindo da humanidade; por amar inteiramente cada vida humana; por nos permitir crescer no conhecimento de Si, verdadeira fonte da vida; por nos chamar à vida verdadeira.

À Virgem Maria e a todos os santos, pela sua intercessão, mas principalmente pelo seu testemunho de fidelidade e de boa disposição para acolher a Deus e por Ele viver.

À minha família, por me ter criado e permitido crescer com o desejo da procura da verdade em Deus.

À minha comunidade de Seminário, por me ajudar a crescer no exercício da vida na graça, em Igreja.

Ao Professor Doutor João Manuel Duque, meu orientador, por me ter permitido e encorajado a arriscar num tema tão central e tão complexo ao mesmo tempo.

Por fim, de modo especial, agradeço a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a redação desta dissertação: Bernardo Garcia; Estêvão Cunha Monteiro; Francisco Costa Alves; Francisco Rocha; João Maia; Joaquim Ramos; José Maria Duarte; Mariana Baptista; Margarida Fonseca; Pe. César Silva; Pe. Tiago Esteves; Pedro Cortegaça.

## ÍNDICE

RESUMO.....	6
PALAVRAS-CHAVE.....	6
ABSTRACT .....	7
KEYWORDS.....	7
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	8
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – NATUREZA E GRAÇA NO CRISTIANISMO .....	14
<b>1.1. Entendimento da graça na Sagrada Escritura.....</b>	<b>15</b>
<i>1.1.1. Antigo Testamento .....</i>	<i>15</i>
<i>1.1.2. Novo Testamento .....</i>	<i>17</i>
<b>1.2. Reflexões sobre a graça na Patrística.....</b>	<b>19</b>
<i>1.2.1. Natureza e graça nos padres gregos .....</i>	<i>19</i>
<i>1.2.2. A graça em Santo Agostinho e em Pelágio .....</i>	<i>22</i>
<i>1.2.3. Pelagianismo .....</i>	<i>23</i>
<i>1.2.4. Santo Agostinho, o “inventor” da graça .....</i>	<i>24</i>
<b>1.3. Desenvolvimentos da doutrina da graça na Escolástica.....</b>	<b>29</b>
<b>1.4. Graça em São Tomás de Aquino.....</b>	<b>32</b>
<b>1.5. A teologia da graça na modernidade.....</b>	<b>38</b>
<i>1.6.1. Martinho Lutero .....</i>	<i>39</i>
<i>1.6.2. Caetano de Vio.....</i>	<i>40</i>
<i>1.6.3. Concílio de Trento .....</i>	<i>41</i>
<i>1.6.4. Miguel Baio .....</i>	<i>43</i>
<i>1.6.5. Cornélio Jansénio .....</i>	<i>44</i>
<i>1.6.6. Retoma da visão beatífica como fim da humanidade .....</i>	<i>45</i>
<b>1.6. A teologia da graça na contemporaneidade.....</b>	<b>46</b>
<b>1.7. Síntese conclusiva.....</b>	<b>48</b>

<b>CAPÍTULO 2 – A TEOLOGIA DA GRAÇA EM KARL RAHNER</b> .....	51
<b>2.1 Dados biográficos de Karl Rahner</b> .....	51
<b>2.2 Karl Rahner e a teologia da graça</b> .....	53
2.2.1. <i>Importância e atualidade do Tratado da Graça de acordo com Karl Rahner</i> .....	54
2.2.2. <i>Interpretação de Karl Rahner sobre a teologia da graça no decorrer da história</i> .....	56
<b>2.3 Natureza humana segundo o método antropológico-transcendental de Karl Rahner</b> .....	58
2.3.1. <i>Ser humano como ser cognoscente</i> .....	60
2.3.2. <i>Ser humano como ser de transcendência: experiência transcendental</i> .....	62
2.3.3. <i>Ser humano como mistério capaz de se autotranscender</i> .....	65
2.3.4. <i>Ser humano e o conhecimento de Deus pela experiência transcendental</i> .....	67
<b>2.4 Liberdade como fruto e garantia da graça</b> .....	70
2.4.1. <i>A liberdade humana como lugar de transcendência</i> .....	70
2.4.2. <i>Liberdade na relação com Deus</i> .....	73
2.4.3. <i>A liberdade em relação com a graça</i> .....	75
<b>2.5 Graça como autocomunicação de Deus ao ser humano</b> .....	76
2.5.1. <i>Ser humano como evento da graça</i> .....	77
2.5.2. <i>Da graça à visão beatífica, dom que possibilita a autotranscendência humana</i> .....	80
2.5.3. <i>Graça como experiência transcendental</i> .....	83
<b>2.6 Resolução de Rahner para a problemática da relação entre a natureza e a graça</b> .....	85
2.6.1. <i>‘Existencial Sobrenatural’ como ponte entre a natureza e a graça</i> .....	86
2.6.2. <i>Ser humano como ser de autotranscendência pela graça divina</i> .....	87
2.6.3. <i>Possibilidade da experiência da graça nos seus diversos graus</i> .....	89
<b>CONCLUSÃO</b> .....	92
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	97

## **RESUMO**

A doutrina da graça é, em si mesma, uma temática permanentemente atual, pois refere-se ao que habita no âmago da humanidade, relacionando-a com o seu fim, bem como à sua relação com a divindade. Trata-se de um tema denso e, sobretudo, de cariz inefável, pois grande parte daquilo que aborda pertence a uma ordem de grandeza tal que transcende a compreensão humana. Consequentemente, devido à sua importância e complexidade, revela-se como uma questão que necessita de aprofundamento constante para uma melhor compreensão do próprio ser humano. A densidade desta temática levou a múltiplas compreensões do que é a natureza humana, a graça de Deus e a relação entre ambas. Até ao século XX, alguns dos teólogos mais importantes para o desenvolvimento do Tratado da Graça foram: Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino e Miguel Baio. Karl Rahner passa a integrar esta lista pela sua contribuição para a reflexão em torno destes temas abordando-os de uma nova forma. O teólogo alemão parte do ser humano identificando-o como um ser aberto à graça. Este método leva-o a afirmar que a natureza humana existente é uma natureza agraciada, colocando numa íntima relação a natureza e a graça. A justificação desta intimidade é a sua proposta de resolução da tensão presente na compreensão da relação entre a natureza e a graça.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Karl Rahner; Natureza; Graça; Sobrenatural; Liberdade; Visão beatífica; Salvação; Divinização; Conhecimento; Autocomunicação de Deus; Experiência transcendental; Existencial sobrenatural.

## **ABSTRACT**

The doctrine of grace is, in itself, a permanently relevant theme, as it pertains to what resides at the core of humanity, linking it to its ultimate purpose, as well as to its connection with the divine. It is a dense and, above all, ineffable topic, as much of what it addresses belongs to an order of magnitude that transcends human understanding. Consequently, due to its importance and complexity, it reveals itself as a matter that requires constant deepening for a better comprehension of the human being itself. The density of this theme has led to multiple understandings of what human nature is, the grace of God, and the relation between the two. Up until the 20th century, some of the most important theologians for the development of the Treatise on Grace were Augustine of Hippo, Thomas Aquinas and Michael Baius. Karl Rahner joins this list due to his contribution to the reflection on these topics, approaching them in a new way. The German theologian begins with the human being, identifying it as a being open to grace. This method leads him to assert that the existing human nature is a graced nature, placing nature and grace in an intimate relationship. The justification for this intimacy is his proposed resolution of the tension present in the understanding of the relationship between nature and grace.

## **KEYWORDS**

Karl Rahner; Nature; Grace; Supernatural; Freedom; Beatific Vision; Salvation; Divinization; Knowledge; God's Self-Communication; Transcendental Experience; Supernatural Existential.

## SIGLAS E ABREVIATURAS

### *Livros Bíblicos:*

Ex	Êxodo
Nm	Números
Dt	Deuteronómio
Ne	Neemias
Sl	Salmos
Sab	Sabedoria
Sir	Ben Sirá
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Ez	Ezequiel
Jn	Jonas
Mt	Evangelho segundo São Mateus
Lc	Evangelho segundo São Lucas
Jo	Evangelho segundo São João
At	Atos dos Apóstolos
Rm	Epístola aos Romanos
1Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
2Cor	Segunda Epístola aos Coríntios
Gal	Epístola aos Gálatas
Ef	Epístola aos Efésios
Fl	Epístola aos Filipenses
Col	Epístola aos Colossenses
2Tim	Segunda Epístola a Timóteo
2Pd	Segunda Epístola de São Pedro
1Jo	Primeira Epístola de São João

### ***Documentos do Magistério:***

AG	Decreto <i>Ad Gentes</i> sobre a atividade missionária da Igreja
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et spes</i> sobre a igreja no mundo atual
HG	Carta Encíclica <i>Humani Generis</i> do Sumo Pontífice Papa Pio XII sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> sobre a Igreja
NA	Declaração <i>Nostra Aetate</i> sobre a igreja e as religiões não-cristãs

### ***Outras siglas e abreviaturas***

a.	Artigo
AAS	Acta Apostolicae Sedis
ad.	Resposta a objeção
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
c.	Capítulo
co.	Responde que
q.	Questão
séc.	Século
ss.	Seguintes
Vol.	Volume
Vols.	Volumes

## INTRODUÇÃO

Ao longo dos séculos, o ser humano foi sendo amplamente discutido teológica e filosoficamente, tanto pelos mais otimistas antropologicamente, afirmando que a natureza humana não precisava de Deus, como pelos mais pessimistas, afirmando que a humanidade não podia fazer coisa alguma, dependendo inteiramente de Deus. Entre estes extremos, muitos teólogos procuraram encontrar um caminho para compreender a relação entre o ser humano em si e Deus em si, entre o natural e o sobrenatural, entre a natureza e a graça. Neste caminho, foi-se formulando e colocando a questão relativa a esta relação entre a humanidade e a divindade, entre o ser criatura próprio da humanidade e a sua plenitude em Cristo (Cf. Jo 1,16-18). Esta relação desembocou na teologia da criação, da divinização, da justificação, do pecado original, da salvação e da graça, tornando-se num dos assuntos centrais do cristianismo, a ponto de se tornar num tema que engloba a síntese das doutrinas e teologias cristãs de vários teólogos.

A presente dissertação, inserida no âmbito da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, pela Universidade Católica Portuguesa, prende-se precisamente com a compreensão da teologia da graça de acordo com Karl Rahner. Expondo o tema desta forma, aparece-nos um universo muito vasto de conteúdos que nos podem parecer pouco objetivos e vagos; porém, conforme se comprova no desenrolar do conteúdo deste trabalho, tal não é o caso.

Debruçarmo-nos sobre a teologia da graça não é apenas ver a graça em estado puro, mas também compreender toda a relação entre natureza e graça, entre natural e sobrenatural, pois só assim se pode compreender o que é a graça, como é que esta atua e como pode ser livremente acolhida. Este será o propósito da nossa dissertação. Mais concretamente, focar-nos-emos no contributo teológico de Karl Rahner para a discussão sobre o Tratado da Graça, procurando compreender o seu contributo para a reflexão em torno desta problemática.

Abordando aquilo que é relativo ao ser, a temática da graça desvela-se não só como base do ser cristão, mas também como base antropológica que serve a teologia rahneriana. Na medida em que reside na relação pessoal com Deus, no modo como o ser humano compreende a Santíssima Trindade, mas mais do que isso, no modo como o sujeito se relaciona com a divindade e como esta se faz presente na vida de cada um, verificamos que o critério do ser cristão reside mesmo na teologia da graça. Sendo um tema de tamanha importância para a teologia e para a alma que procura a Deus, encaramos a sua escolha como um exercício de síntese teológica. Deste modo, procuramos aprofundar o que Rahner entende por graça e de que modo aborda a relação entre esta e a natureza humana, de forma a compreender onde se situa a liberdade nessa relação. A escolha deste teólogo deu-se pelo

desejo já enunciado de procurar sintetizar a teologia aprendida nos últimos anos, bem como de nos desafiar ao aprofundamento de um teólogo incontornável para a compreensão da teologia contemporânea.

Reconhecendo a complexidade do pensamento do teólogo alemão, propomo-nos a elaborar esta dissertação tendo em vista a compreensão da relevância e novidade da teologia rahneriana para a doutrina da graça. Uma vez que o teólogo alemão dialoga com a teologia que o precedeu, fazendo uma leitura desta para chegar às suas conclusões, só compreenderemos a sua teologia se antes estivermos cientes do modo como foi sendo apresentado o Tratado da Graça ao longo da história do cristianismo. Por esta razão, atrever-nos-emos a percorrer dois mil anos de teologia da graça, não apresentando naturalmente todos os autores que a abordam, mas focando aqueles que mais implicações tiveram para o desenvolvimento desta e que mais diretamente influenciaram a doutrina rahneriana. Desta forma, assumindo a exigência do trabalho a que nos propomos, optaremos por nos cingir à exposição do modo como a teologia da graça chega até Karl Rahner, o chamado estado da arte, e da forma como este a relê e apresenta.

Algumas das questões que se nos foram apresentando, enquanto considerávamos dedicar-nos a este tema foram as seguintes: como pode Deus ser livre ao dar-nos a Sua graça? Como pode dá-la gratuitamente? O que é isso da graça? Como pode a humanidade ser livre em recebê-la? O que é em si ser livre? O que é em si a natureza humana? No fundo, a questão subjacente a estas prende-se com a compreensão do que é o ser humano, de quem é Deus e de como se dá a relação entre ambos. Posto isto, procuraremos compreender neste trabalho o que se quer dizer quando se aborda a relação entre a natureza e a graça e que implicações têm tais afirmações na compreensão das realidades que estas tocam.

Focar-nos-emos na teologia de Karl Rahner com o objetivo de a compreender seriamente, de reconhecer o seu modo de pensar e os processos em que se baseia, para assim poder perceber melhor o seu pensamento teológico, especificamente no que à doutrina da graça diz respeito. Por feliz coincidência, celebramos este ano os cento e vinte anos do seu nascimento e os quarenta anos da sua morte, pelo que nos pareceu um ano que merece este estudo. Pretendemos assim abrir caminho para uma possível reflexão futura sobre as influências diretas do seu pensamento na teologia hodierna, bem como no modo como esta

choca e se cruza com a de outros teólogos contemporâneos, como Juan Alfaro e Henri de Lubac.<sup>1</sup>

No primeiro capítulo procuraremos sintetizar o entendimento sobre a graça e a sua relação com a natureza, começando por apresentar o modo como o tema é revelado na Sagrada Escritura e como se desenvolve nos primeiros séculos do cristianismo, tendo o seu primeiro grande desenvolvimento com a teologia de Santo Agostinho. De seguida, o objetivo presente é o de compreender o modo como esta é entendida pela escolástica, principalmente por São Tomás de Aquino. Posteriormente, aprofundaremos as principais divergências em torno da doutrina da graça por meio das teses de Miguel Baio e Jansénio, passando pelas controvérsias da reforma, mais especificamente por Lutero e pelo Concílio de Trento. Por fim, ainda antes de abordar a teologia rahneriana, apresentaremos o novo modelo defendido pela neoescolástica, para passarmos ao modo como a teologia da graça foi acolhida pela teologia contemporânea, na qual se insere o teólogo alemão.

No segundo capítulo, no qual abordaremos diretamente a teologia de Karl Rahner, sintetizaremos a sua doutrina na continuidade e descontinuidade com o percurso da teologia da graça na história. Ao longo deste capítulo, procuraremos organizar o pensamento de Rahner de uma forma perceptível para quem esteja a entrar pela primeira vez na teologia do teólogo alemão. Em primeiro lugar, apresentá-lo-emos; em segundo, manifestaremos a razão que o leva a debruçar-se sobre o tema; em terceiro, entraremos no seu método teológico, que se relaciona com a sua visão antropológica quanto ao que é próprio do ser e da natureza humana; em quarto, veremos a importância e o lugar da liberdade para e na sua teologia da graça; em quinto, veremos como Rahner trata a graça em si; por fim, concluiremos com a sua sugestão de resolução para as tensões presentes na teologia da graça, através do conceito de ‘existencial sobrenatural’.

A razão desta organização prende-se com o reconhecimento de que, por meio das influências que teve, a filosofia e a teologia rahnerianas interligam vários dos seus conceitos. Consequentemente, na apresentação de um tópico outros serão mencionados, ainda que possam só ser aprofundados posteriormente ou que já o tenham sido. Desta feita, não nos faria sentido expor o pensamento de Rahner nem cronologicamente, nem simplesmente por áreas ou conceitos isolados.

---

<sup>1</sup> Para uma primeira abordagem sobre a relação entre a teologia da graça de Karl Rahner com outros autores recomendamos estes artigos: Luis F. Ladaria, «Naturaleza y Gracia: Karl Rahner y Juan Alfaro», *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica* 64, n.º 248–249 (1989): 53–70; e Joel Garver, *Rahner and De Lubac on Nature and Grace* (Ypsilanti, Mich: Sapientia Press, 2003).

Como nota final, reconhecemos e destacamos a limitação de não compreender a língua alemã, pelo que o acesso às obras de Karl Rahner se deu por traduções das mesmas a partir das obras em língua espanhola e inglesa. Ainda quanto às citações, referimos desde já que estas foram traduzidas para português pelo autor da presente dissertação.

## CAPÍTULO 1 – NATUREZA E GRAÇA NO CRISTIANISMO

A temática da graça, para além de ser uma temática que permeia a discussão dos teólogos na História, na medida em que se trata de algo que acontece na vida humana, corresponde a uma realidade histórica, envolvendo-a e implicando-a. Esta implicação é também reflexo de uma certa tensão presente na história do Povo de Deus e na vida de cada um, tensão esta que se encontra presente desde o princípio das Escrituras, resolvendo-se apenas em Cristo, pois a humanidade não se compreende sem Deus, não há ser humano sem Deus (Cf. GS 22).<sup>2</sup>

O ser humano é uno e inteiro em si porque foi criado à imagem de Deus, no qual encontra o fim da sua vocação. Tendo sido feito à imagem e semelhança de Deus, tem no seu desígnio original a conformação a Deus, a Cristo, pelo que, apenas a vida em Deus pode plenificar e realizar verdadeiramente a humanidade, daí a necessidade da vida na graça, da vida em Jesus.<sup>3</sup> «Não há maior “gratificação” da humanidade do que a que se dá em Cristo, em quem o Pai se compraz.»<sup>4</sup> Deste modo, o caminho do ser humano passa por se associar ao Mistério Pascal de Cristo, por meio do Espírito Santo que concede a todos a possibilidade de se associarem e acolherem Jesus.<sup>5</sup>

A Igreja, à qual todos somos chamados e na qual por graça de Deus alcançamos a santidade, só na glória celeste alcançará a sua realização acabada, quando vier o tempo da restauração de todas as coisas (Cf. At. 3,21) e, quando, juntamente com o género humano, também o universo inteiro, que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo (Cf. Ef, 1,10; Col. 1,20; 2Pd. 3,10-13). (LG 48)

Reconhecendo a impossibilidade de percorrer sucinta e aprofundadamente quase 2000 mil anos de História, de Filosofia, de Teologia e, mais concretamente, de teologia da graça antes de chegarmos a Karl Rahner, procuraremos realizar neste capítulo um breve apontamento histórico sobre a origem da doutrina da graça e os seus desenvolvimentos até ao séc. XX. Começaremos por nos focar no desenvolvimento da discussão em torno da graça nos primeiros séculos do cristianismo, principalmente no aclamado Doutor da Graça, Santo Agostinho, passando ainda pela Revelação e pela patrística, demonstrando os necessários

---

<sup>2</sup> Cf. Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1993), 33–34.

<sup>3</sup> Cf. Bernard Sesboüé e Vitorino Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», em *O homem e sua salvação*, 3ª edição, vol. 2, História dos dogmas 2 (São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2003), 306.

<sup>4</sup> Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 136.

<sup>5</sup> Cf. Ladaria, 135–36.

contributos destas para a doutrina da graça. De seguida, passaremos brevemente pelo contributo de outros teólogos que abriram e confirmaram o caminho de São Tomás de Aquino, de modo a compreendermos mais profundamente a sua teologia. Por fim, veremos as teses de alguns teólogos controversos cujas doutrinas foram censuradas pelo Magistério da Igreja, bem como as de alguns autores que se opuseram a estas, até chegarmos à contemporaneidade, na qual Karl Rahner se insere.

### **1.1. Entendimento da graça na Sagrada Escritura**

Na Sagrada Escritura, encontra-se, de forma objetiva, um chamamento divino à comunhão do ser humano com Deus, desde o momento da criação. Este chamamento pressupõe tanto a liberdade de Deus ao chamar para Si quanto a liberdade do ser humano na resposta e adesão à comunhão com e em Deus.<sup>6</sup> Assim, o tema da graça permeia toda a Escritura, sendo essencial compreender o que a Revelação tem a dizer sobre a graça, quer quanto à sua essência, quer quanto ao seu modo de atuar. No entanto, não pretendemos realizar uma abordagem exaustiva desta temática na Sagrada Escritura, pois, considerando os vários livros que a compõem, o tema não seria facilmente redutível a um tratado geral. Em relação com essa complexidade, certamente se poderia desenvolver uma outra dissertação em torno da graça na Revelação. Não sendo esse o nosso objetivo, deter-nos-emos apenas em alguns aspetos e considerações gerais que proporcionem o enquadramento necessário para o presente trabalho.<sup>7</sup>

#### ***1.1.1. Antigo Testamento***

No Antigo Testamento, encontram-se uma série de manifestações da graça de Deus que se estende a todos (Cf. Sir 1,10) e que se concretiza particularmente na eleição de um povo por benevolência divina, e não a partir de méritos humanos (Cf. Dt 4,37; 7,7-9; 8,7.17; 9,4; Sab 9,1-11). A graça não se apresenta apenas como uma moção que Deus coloca na alma humana, mas corresponde também a uma ação concreta da parte de Deus na história (Cf. Dt 7,12; Is 54,8-10). Estas manifestações da ação de Deus, em que Deus atua livremente e concede a Sua graça (Cf. Ez 36,27; Jl 2,13; Jn 4,2; Sl 86,15; Is 8,24; 51,6), são entendidas

---

<sup>6</sup> Cf. Henri Rondet, *La Gracia de Cristo* (Barcelona, Espanha: Editorial Estela, 1966), 10.

<sup>7</sup> Para um estudo mais aprofundado da temática da graça na Sagrada Escritura, recomendamos a consulta deste dicionário: Louis Pirot, ed., *Dictionnaire de la Bible, tome troisième: Expiation-Herméneutique*, vol. 3 (Paris, 1938), 701–1319.

como bênçãos (Cf. Nm 6,25). Consequentemente, entende-se a graça como vida em Deus, como fim da humanidade e meio para esse fim (Cf. Jr 31; Is 42).<sup>8</sup>

O tema da graça encontra-se assim presente nos escritos veterotestamentários no sentido de ‘promessa’ e de ‘esperança’, estando sempre unido à temática da criação e da Aliança de Deus misericordioso que auxilia o seu povo. Contudo, não existem termos equivalentes ao entendimento da graça nos escritos neotestamentários, razão pela qual é necessário analisar termos correlacionados para compreender a intencionalidade e as implicações da graça, seja tanto aquilo que esta é, como aquilo para a qual se dirige.

Há cinco termos hebraicos que abordam a graça de Deus nos textos veterotestamentários: *hen*; *hèsèd*; *èmet*; *rahamin*; e *sèdèq*. Estes revelam um Deus: que se debruça sobre a miséria, *hen* (Cf. Ex 33,12); que é fiel e reto, *hèsèd* (Cf. Dt 5,10); que não falha aos compromissos, antes confere segurança e confiança, *èmet* (Cf. Ne 9,33); que é compassivo e ama, *rahamin* (Cf. Ex 34,6); e que é justo, *sèdèq* (Cf. Sl 48,11). Destes, há dois que são mais vezes traduzidos especificamente como Χαρις (graça): *hen* e *hèsèd*.<sup>9</sup> Estes termos são palavras utilizadas para expor as disposições, ofertas e auxílios divinos perante o Povo, bem como para descrever o acolhimento humano da bondade divina e o acolhimento de Deus que amorosamente olha para a humanidade. Esta terminologia da graça permite conhecer melhor tanto Aquele que a dá como aquele que a recebe. Com estas palavras, evidencia-se tanto a gratuidade e benevolência divina, que se dão em primeiro lugar, como o testemunho da experiência da Graça, que acontece posteriormente como resposta humana a Deus.<sup>10</sup>

Na Septuaginta, as traduções destes termos foram feitas conforme melhor serviam o sentido que abarcam. Deste modo, na grande maioria das vezes, *hen* passou a ser traduzido por Χαρις e *hesed* passou a ser traduzido tanto por Χαρις como por Ελεος (misericórdia).<sup>11</sup> Todas estas traduções sublinham a gratuidade de Deus, no amor que tem pelos Seus, e a predileção divina, cunhada com a marca da Aliança de Deus com o Povo eleito.<sup>12</sup> Traduzido assim, o termo “graça”, para além de ser entendido como um gesto ou uma presença de Deus diante da Sua criação, passou também a ser entendido como um modo de estar, um modo de

---

<sup>8</sup> Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Paris: Éditions du Cerf, 1966), 420–22.

<sup>9</sup> Cf. W. Zimmerli, «Χαρις χτλ Β», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Bréscia: Paideia, 1988), 538–65.

<sup>10</sup> Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 420; Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 139–43; Cf. Bernard Sesboüé e Vitorino Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», em *O homem e sua salvação*, 3ª edição, vol. 2, História dos dogmas 2 (São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2003), 230.

<sup>11</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», 230–31.

<sup>12</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 142–43.

ser da humanidade, um estar “em estado de graça”, um ser justificado (Cf. Sir 32,16; Sab 3,9; 4,14).<sup>13</sup>

### ***1.1.2. Novo Testamento***

No Antigo Testamento estão presentes a intenção e o projeto de Deus em revelar-se totalmente em Jesus, pautando-se pelo amor de Deus que elege e conduz o Povo que assume como Seu. Seguindo esta ideia veterotestamentária, o Novo Testamento aponta que a graça se relaciona diretamente com o projeto salvífico de Deus que ocorre por meio de Cristo, um total dom divino que ocorre sem qualquer mérito humano.<sup>14</sup>

No Novo Testamento, a graça é vista a partir de Cristo e da Sua relação para com a humanidade. Recordemo-nos que os judeus da Diáspora, ao associarem *Χαρις* ao *Λογος*, presente e atuante na criação, entenderam a Lei (Torah) como graça de Deus entregue a Israel. Esta Graça, estando associada ao Logos e à Sabedoria, surge como precedente de toda a criação (Cf. Sir 32,10). A partir destas intuições, por meio da novidade de Cristo, o Novo Testamento fixou o significado próprio da graça no próprio ser de Cristo, pelo qual se chega à salvação (Cf. 1Cor 1,30). Cristo, sem mais, é a própria encarnação da graça, pois a Sua encarnação é sinal do tremendo amor gratuito de Deus que deseja restituir todos à casa do Pai (Cf. Jo 3,16-17).<sup>15</sup> Esta marca identitária da novidade do Evangelho traduz a passagem da vida da Lei para a vida da Graça (Cf. Rm 6,14ss.; Jo 1,17).<sup>16</sup>

A graça é assim entendida no Novo Testamento como:

acontecimento gratuito da salvação escatológica em Jesus Cristo, que é a autocomunicação radical de Deus trino e a inclusão do homem (e, na sua medida, do mundo) concedida também gratuitamente por Deus, neste acontecimento mediante a participação na vida do próprio Jesus.<sup>17</sup>

Todos os textos neotestamentários marcam esta associação da graça a Cristo, que é a própria encarnação da graça de Deus. Dentro destes, os escritos paulinos são aqueles que mais

---

<sup>13</sup> Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 420.

<sup>14</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 139–40.

<sup>15</sup> Cf. Carlo Rocchetta, *Los Sacramentos de la fe 2: Sacramentología bíblica especial* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 157–58.

<sup>16</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 139.

<sup>17</sup> Ladaria, 149–50.

desenvolvem o conceito da graça, utilizando o termo para se referir a algo que é dado gratuitamente, um puro ato de benevolência, sem qualquer mérito da parte de quem recebe.<sup>18</sup>

Nos Evangelhos, embora o termo não apareça abundantemente desenvolvido, ao mesmo tempo que está patente a certeza de que Jesus possui o caráter definitivo da graça de Deus, sendo esta que desvela quem é o próprio Cristo, revela-se o amor do Pai por meio da ação e ser de Cristo como graça (Cf. Mt 21,37-26,28; Jo 1,14-17; 1Jo 4,8). No caso dos Evangelhos Sinóticos, relaciona-se a graça com o Reino de Deus, sublinhando a gratuidade da ação salvífica inaugurada em Jesus. No caso dos escritos joaninos, sublinha-se a graça como Encarnação do *Logos* (Cf. Jo 1,14-16), sendo esta a própria vida nova em Jesus, sem O qual coisa alguma pode ser realizada (Cf. Jo 10,10; 15,5).<sup>19</sup>

Nas cartas paulinas a referência e profundidade do tema da graça é mais explícita. A insistência sobre este termo ocorre como meio para sublinhar e destacar a gratuidade da ação salvífica de Deus. Nesta insistência, destaca-se também que a salvação não depende do mérito humano (Cf. Rm 4,4; 11,6), mas que esta é um dom que apenas pode ser reconhecido e acolhido pela fé, que em si mesma é também dom da graça (Cf. Ef 2,8; Gal 5,5). Deste modo, nos escritos paulinos, o dom da graça aparece tanto como auxílio necessário que eleva a alma para Deus, como auxílio para a própria prática do bem.

São Paulo apresenta assim o dom da graça como sendo a própria benevolência divina que prepara, coloca e capacita o ser humano para estar diante de Deus, uma benevolência que envolve e implica o próprio ser. Neste campo, a fé passa a ser entendida como abertura à graça, sendo a graça o dom que justifica a humanidade (Cf. Rm 3,24.28; 4,16; 6,14). Segundo São Paulo, tudo isto se realiza pela redenção realizada por Cristo, associando a graça à fase escatológica e definitiva inaugurada por Jesus, pois a verdadeira alegria reside no estar diante de Deus (Cf. Rm 5,20). Assim se entende o processo de justificação a partir de Deus que elege, chama, justifica e glorifica o ser humano, culminando na santificação e salvação da humanidade.<sup>20</sup>

É em Cristo que toda a misericórdia, bondade e justiça de Deus têm a sua total revelação (Cf. 2Cor 1,22), sendo notório nos textos neotestamentários o desejo da vida em e com Cristo (Cf. Gal 2,20), que é o mesmo que dizer na e com a graça (Cf. Rm 3,9; 6,14; 2Cor 12,9). A graça não é entendida apenas como um auxílio de salvação (Cf. Gal 1,6; 2Tim 1,9) ou

---

<sup>18</sup> Cf. Ladaria, 144; Cf. José Jacinto Ferreira de Farias, *Antropologia e Graça: ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Estudos teológicos 10 (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011), 15, 24.

<sup>19</sup> Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 422; Cf. Ch Baumgartner, *La grâce du Christ*, Le Mystère Chrétien 10 (Bélgica: Desclée edizione, 1963), 20–22; Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 31–37.

<sup>20</sup> Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 424; Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 24–28.

como uma raiz e fruto da eleição divina (Cf. 2Cor 8,1; Fl 1,7), mas também como a própria fonte de toda a atividade apostólica e cristã (Cf. At 11,21; 14,26; 15,20; 1Cor 15,10).<sup>21</sup>

## **1.2. Reflexões sobre a graça na Patrística**

Os primeiros séculos do cristianismo foram bastante profícuos na produção de tratados e dogmas, tanto cristológicos como trinitários, pneumatológicos e eclesiais, tendo sempre uma relação direta com a Revelação e com a economia da salvação. Em parte, estes tratados e dogmas desenvolveram-se devido à múltipla quantidade de heresias, levando, inclusive, à formação do Símbolo Niceno-Constantinopolitano como baliza teológica. A discussão em torno das temáticas enunciadas permitiu que se desenvolvesse a teologia da graça e da vida sacramental, principalmente em torno do Espírito Santo como Aquele que deifica; sendo que praticamente todos os Padres da Igreja afirmavam a redenção do pecado por meio da vida sacramental. Assim se expôs o sentido da Encarnação e o caminho de santificação cristã como modo de participar na vida divina, defendendo ser pelo Espírito, e pelo batismo, que se chega à salvação.<sup>22</sup>

Na patrística distinguem-se dois modos de entender a graça: um tendencialmente mais joanino, que aborda a graça como divinizadora, defendido e apresentado pelos padres gregos; e outro mais paulino, que aborda a graça como graça redentora e libertadora, mais defendida por Santo Agostinho. Estes modos de interpretar a graça entrelaçam-se, tendo em conta que a Encarnação não se separa da Redenção e a Redenção não se compreende sem a Encarnação, pelo que, estas abordagens, ainda que diferentes, não são contraditórias. A primeira acontece na medida em que a graça liberta a humanidade da morte e do pecado; e a segunda acontece na medida em que Cristo se torna tudo no ser humano.<sup>23</sup>

### ***1.2.1. Natureza e graça nos padres gregos***

Os padres gregos afirmam que o ser humano foi feito à imagem e semelhança de Deus, vendo essa imagem ser degradada pelo pecado e posteriormente restaurada, por meio da Encarnação de Cristo, para a redenção da humanidade. Esta redenção acontece através da vida batismal que conduz à divinização por meio do Espírito Santo, por meio de uma adesão livre a

---

<sup>21</sup> Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 422–23; Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 145–47.

<sup>22</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 63–66; Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 41.

<sup>23</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 40–41.

Cristo. Neste processo, afirmam tanto a dependência da ação de Deus como a necessária colaboração do ser humano para viver a vida batismal, reforçando a necessidade de uma reta moral vivida e conduzida pelo Espírito, pela graça de Deus. Verifica-se assim um processo de divinização, realizado por meio da gratuidade da ação de Deus, desde o momento em que a humanidade foi criada até à perfeição de se tornar imagem de Deus, um processo que se reconhece por meio da unidade da história da salvação, da economia da salvação. Por sua vez, por meio desta participação na vida divina, o ser humano torna-se um ser assimilado por Deus, habitado por Deus, vivendo na Graça. Desta forma, aquele que participa desta divinização pode ser e agir conforme foi criado.<sup>24</sup>

Vejamos alguns casos concretos de padres da Igreja que justificam o que apresentámos.

Santo Ireneu (séc. II), sintetizando a teologia paulina e joanina sobre a graça, defende que com a Encarnação do *Logos* Deus deu toda a Sua graça à humanidade, possibilitando, por bondade divina, que o ser humano seja tornado filho de Deus. O batizado é feito filho de Deus pelo batismo, tornando-se semelhante a Deus pelo Espírito que abre a humanidade à vida divina. A graça do batismo é assim entendida como uma santificação e participação na vida divina por meio do Espírito, sendo por meio desta união à Santíssima Trindade que o ser humano é regenerado e renovado.<sup>25</sup> Pela defesa desta tese, Ireneu associa a ação da graça de Deus à mediação eclesial, afirmando que na Igreja está o Espírito de Deus e que onde este se encontra, encontra-se a própria Igreja e a graça de Deus.<sup>26</sup>

Ireneu expõe a diferença entre o ser criado à imagem de Deus como algo natural na natureza humana, por meio do ser corpo e alma, e o ser criado à semelhança de Deus como dom sobrenatural que se perdeu com o pecado, e que é restituído à humanidade por meio de Cristo e da adesão a Este por meio do Espírito Santo. A humanidade, criada para ser por Ele revestida dos Seus dons, tendo como finalidade a configuração a Cristo e a visão de Deus, só atinge a sua perfeição quando recebe o dom do Espírito Santo. Deste modo, é chamada a participar da vida em Cristo, a estar e habitar em Deus, sendo a graça o meio de divinização e santificação, meio este que se perde sempre pelo pecado, perdendo-se inclusive a graça batismal.<sup>27</sup> Com esta tese, Ireneu associa o ser semelhante a Deus à vida incorrupta de e em Deus, à graça de O poder ver como é. A graça criada, graça que atua no ser produzindo nele

---

<sup>24</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 154–55; Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 47–57; Cf. Sesboué e Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», 307.

<sup>25</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 67.

<sup>26</sup> Cf. Isidro Pereira Lamelas, *Os Padres da Igreja: dos Apóstolos a Constantino*, vol. 13, Estudos Teológicos (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 254–64.

<sup>27</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 68.

virtudes, surge como consequência e fruto da graça incriada, da comunhão entre as três Pessoas da Trindade que habitam no justo.<sup>28</sup> Para além de Ireneu, também Clemente de Alexandria e Orígenes distinguiram imagem de semelhança, mas identificam a primeira como sendo o *νοῦς*.<sup>29</sup>

Clemente de Alexandria (séc. II-III) foi o primeiro a referir-se ao processo de ‘divinização’ por meio da graça e da filiação divina, compreendendo que a graça corresponde à autoadoção do *Logos*. Esta tese levou-o a considerar toda a ação divina como graça. De acordo com este autor, a plenitude do ser humano está em reconhecer e em se abrir a este *Logos*, Jesus, acolhendo a filiação divina de modo a ver restaurada e unificada em si a imagem e semelhança de Cristo. O ser humano participa deste *Logos* desde o momento da criação, uma vez que por Ele foi criado. A filiação, tal como defendem outros padres da Igreja, acontece pelo batismo, sendo importante sublinhar a distinção que Clemente faz quanto ao modo de filiação, pois enquanto Jesus possui a filiação divina como fruto da Sua natureza, a humanidade, por livre vontade de Deus, por graça, tem a possibilidade de se associar a esta filiação.<sup>30</sup>

Orígenes (séc. II-III) apresenta a graça batismal como o fundamento da vida espiritual, sendo esta o desenvolvimento da própria graça batismal. Nesta perspectiva, considera-se o batismo como a porta que purifica para a vida em Deus pela participação da vida do *Logos* segundo o Espírito. A vida no *Logos* transforma santificando a vida humana, tornando-se esta templo e morada de Deus pela caridade. O batismo faz do cristão um homem novo, liberto da escravidão do pecado por meio da morte e ressurreição com Cristo, assumindo d’Ele a filiação divina.<sup>31</sup> No fundo, pelo Espírito e em Cristo, o ser humano participa da vida divina para a qual foi criado, sendo que, tal como apresentou Clemente, enquanto Cristo é filho de Deus por natureza, a humanidade apenas pode sê-lo pelo Espírito, por graça de Deus. Orígenes sublinha assim o papel santificador do Espírito na vida de cada um, unindo o ser humano a Cristo, propondo a existência de uma Providência educadora no ser, um ser habitado pelo Espírito Santo.<sup>32</sup>

Cirilo de Jerusalém (séc. IV-V), contemporâneo de Agostinho, apresenta as graças batismais como um caminho que vai da remissão do pecado ao dom da adoção filial e a consequente vida em Deus. O batismo confere ao batizado o Espírito Santo e os Seus dons,

---

<sup>28</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 43–44.

<sup>29</sup> Cf. Baumgartner, 48.

<sup>30</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 152–54.

<sup>31</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 44–46.

<sup>32</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 69–71.

tornando o cristão em morada de Deus. No fundo, Cirilo sublinha a tese paulina de que «se morremos com Cristo, acreditamos que também com Ele viveremos» (Rm 6,8).<sup>33</sup>

Em suma, os padres gregos afirmam a doutrina da divinização dos cristãos e da unidade com Cristo por meio do batismo e do Espírito Santo, desenvolvendo a sua teologia pela necessidade de contra-argumentar perante as teorias gnósticas e pelagianas. A patrística grega focou-se em apresentar a graça como graça divinizante, concedida pelo batismo, afirmando que pela natureza a humanidade é criatura, mas pela ação de Jesus e do Espírito o ser humano pode passar a ser filho de Deus Pai.<sup>34</sup>

### ***1.2.2. A graça em Santo Agostinho e em Pelágio***

Agostinho de Hipona (séc. IV-V)<sup>35</sup>, acolhendo a tradição grega transformou a discussão em torno da doutrina da graça. Por meio de combate a heresias e doutrinas problemáticas ao cristianismo (como o gnosticismo, o maniqueísmo e o pelagianismo), reconheceu a graça como objeto de doutrina cristã, afirmando que a salvação cristã era tida como justificação pela graça de Cristo, por meio da fé. Esta necessidade da graça prendia-se sobretudo pela consequência do pecado original, termo caro ao bispo de Hipona, ainda que, antes dele, outros Padres da Igreja se tenham debruçado sobre o pecado, sobre a sua origem no mundo por meio de Adão e sobre a redenção da humanidade realizada em Cristo, tal como apresenta São Paulo na sua carta aos romanos (cf. Rm 5,12-17), Agostinho foi o primeiro a desenvolvê-la exaustivamente. No fundo, tal como apresentámos, a patrística no geral afirmava a redenção do pecado por meio da vida sacramental.<sup>36</sup>

Santo Agostinho foi o primeiro teólogo a debruçar-se e a escrever especificamente sobre o tema da graça, principalmente com o tratado *Natureza e Graça*<sup>37</sup>, obra a partir da qual esta temática se tornou claramente presente quer na teologia, quer na doutrina cristã. O seu pensamento sobre a temática não foi sempre o mesmo durante toda a sua vida, sendo pautado pelas suas diferentes experiências, nomeadamente pessoal, intelectual e bíblica. Por meio destas influências e da disputa teológica com algumas correntes contrárias à sua, fundou alguns pilares da sua doutrina: o conceito de pecado original; a noção de participação em

---

<sup>33</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 46–47.

<sup>34</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 72–74.

<sup>35</sup> Para um maior aprofundamento do pensamento agostiniano, aconselhamos a síntese presente no seguinte manual: Jorge Coutinho, *Elementos de história da filosofia medieval* (Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016), 59–118.

<sup>36</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», 234–42.

<sup>37</sup> Agostinho, «Da natureza e da graça», em *Obras de San Agustín Tomo VI: Escritos antipelagianos (1.º): Tratados sobre la gracia, I*, Vol. VI, BAC (Madrid: Graficas Nebrija, 1949), 807–933.

Deus, fonte de todo o ser; e a onnipotência divina, reconhecendo as conversões como fruto da gratuidade de Deus e não de mérito pessoal. Tendo sido no debate com Pelágio e na necessidade de justificar alguns dos seus escritos sobre a Graça que Agostinho desenvolveu a sua doutrina, tornando-se conhecido como “Doutor da Graça”, é relevante conhecer a doutrina pelagiana antes de entrar na teologia agostiniana em si.<sup>38</sup>

### ***1.2.3. Pelagianismo***

Pelágio (séc. IV-V), monge irlandês contemporâneo de Agostinho, introduziu no seu tempo uma corrente que negava a corrupção da natureza humana, negando conseqüentemente o conceito de pecado original, bem como a necessidade da graça de Deus para a salvação. Considerava que a natureza humana, por ser dom de Deus, não podia ser corrompida, pelo que Adão não teria corrompido a humanidade, mas teria sido apenas um mau exemplo. Conseqüentemente, o pecado seria uma escolha de cada pessoa, não necessitando da graça para desejar e praticar o bem, ainda que com esta fosse mais fácil desejá-lo e realizá-lo. Deste modo, Pelágio demarca-se da Escritura e da doutrina proposta pelos Padres gregos, defendendo que por meio de Adão teria entrado a morte no mundo, mas não o pecado original.<sup>39</sup>

O objetivo teológico de Pelágio era sublinhar a criação e a natureza como coisas boas, salvaguardando a liberdade e a capacidade humana de desejar e realizar o bem. Contudo, nesta procura por salvaguardar a independência e autonomia do ser humano, acabou por defender que este seria capaz de cumprir os mandamentos de Deus apenas por si, pelo que não precisaria da graça de Deus para mobilizar a vontade humana. Fruto desta tese, Pelágio negou o pecado original enquanto passagem de geração em geração, justificando o batismo das crianças apenas como meio para serem admitidas ao Reino de Deus e não para a remissão dos pecados. Afirmava que bastava à humanidade que Deus lhe conferisse a lei moral e o livre-arbítrio e esta, por si mesma, decidiria se queria ser fiel ou infiel à Lei, sendo que, caso transgredisse a Lei, poderia pedir perdão a Deus, todavia, não necessitaria da ajuda divina para a conversão pessoal. Com isto, o monge irlandês considerava que o ser em si conservava sempre uma inocência, pelo que se poderia apresentar tranquilamente diante de Deus.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Cf. Sesboué e Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», 246; Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 81; Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 35; Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 54–55.

<sup>39</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 94–96.

<sup>40</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 85–87, 155–57; Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 35–38.

A doutrina pelagiana abriu caminho para a discussão relativa à justificação do homem, isto é, se esta depende da graça divina ou da vontade humana. Numa tentativa de constituir uma nova compreensão do cristianismo, esta doutrina apresentou a graça em quatro pontos: primeiro, como ato da criação da humanidade enquanto dotada de capacidade de discernimento e de liberdade; segundo, como lei, enquanto doutrina recebida das Escrituras; terceiro, como auxílio externo que, não atuando no centro do livre-arbítrio, potencia a liberdade humana a agir com retidão; e quarto, como remissão dos pecados antigos, enquanto graça sacramental, sendo que considerava ser mais importante a santidade do ministro do que o sacramento em si. Deste modo, Pelágio afirmava que o mérito do ser humano estava na sua vontade e ação pessoal. Este agir humano poderia contar com o auxílio da graça enquanto auxílio externo, porém, este teria de ser ganho por mérito próprio. Nesta visão pelagiana, a gratuidade da graça apenas está presente na criação operada de Deus e no dom da liberdade concedido à humanidade.<sup>41</sup>

#### ***1.2.4. Santo Agostinho, o “inventor” da graça***

Em linha com a patrística grega, Santo Agostinho foca-se na graça enquanto graça redentora, desenvolvendo a sua teologia da graça em torno da consequência do pecado original, sem esquecer ou contradizer a graça divinizante. A razão pela qual não se foca tanto na graça divinizante como a patrística grega, prende-se com a sua própria experiência existencial e com a controvérsia pelagianista, que o leva a debruçar-se sobre a graça santificadora enquanto graça redentora.<sup>42</sup>

Na sua origem, a humanidade teria em si uma harmonia perfeita entre corpo e alma: «assim vivia o homem, segundo Deus, no Paraíso, tanto corporal como espiritualmente»<sup>43</sup>; o ser humano viveria plenamente na graça de Deus, sendo inteiramente livre.<sup>44</sup> A perda deste estado original foi consequência de um primeiro pecado, ficando a natureza humana marcada pelas suas consequências. Com este pecado, a humanidade deixou de ser livre para amar, para

---

<sup>41</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 74–76; Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 98–101.

<sup>42</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 82–87; Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 157–58.

<sup>43</sup> Agostinho, «O pecado e as paixões». Em *Obras de San Agustín Tomo XVI-XVII: La Ciudad de Dios*, XVI-XVII: 920–993. Obras de San Agustín. BAC, VI. (Madrid: Graficas Nebrija, 1958), Livro XIV, XI,2.

<sup>44</sup> Para Agostinho, é livre aquele que procura amar a Deus acima de tudo e de todos, preferindo o Sumo Bem não só aos males, mas também aos bens passageiros, pois é livre aquele que ama o bem e procura a justiça, vivendo toda a sua vida em ordem à vida eterna.

viver na justiça, para procurar sempre o bem. Desta feita, ainda que mantenha o livre-arbítrio, perde a liberdade.<sup>45</sup>

Mesmo sem a harmonia que a humanidade possuía quando foi criada, o ser humano tem em si, pela sua natureza criada, uma predisposição para acolher a graça, uma capacidade de se tornar livre pelo acolhimento de Cristo. Não podendo o ser humano auto resgatar-se, Deus encarna para lhe restituir a sua dignidade e elevá-la ainda mais. Por esta razão, Agostinho defende que mais do que uma humanidade caída, esta é, sobretudo, uma humanidade redimida. Ainda assim, mesmo os seres humanos que não possuam a liberdade que se perdeu pelo pecado, as más ações que praticam não deixam de ser consideradas como pecados, por serem fruto do primeiro pecado cometido, fazendo do seu agente pecador. Contudo, esta liberdade pode ser restaurada pela graça em Cristo, que se ofereceu de uma vez para sempre, podendo converter o pecador na medida em que este consinta. A humanidade, tendo o livre-arbítrio, pode usá-lo para o bem, escolhendo o bem, mas, por estar enfraquecida, necessita da graça que apenas age se for acolhida pelo ser humano.<sup>46</sup>

A graça da justificação atua assim na humanidade convertendo-a à caridade, restaurando no ser humano a capacidade de desejar o verdadeiro bem e de o realizar, pois só as obras da caridade são tidas como verdadeiramente boas para Santo Agostinho. Só a ação da graça e a livre cooperação do ser humano podem fazer com que se dê o triunfo sobre o pecado, restaurando a dignidade própria da humanidade.<sup>47</sup>

A referência e o entendimento agostiniano sobre o pecado original, bem como o conceito da natureza humana como “natureza ferida”, encontram-se no já referido tratado sobre a natureza e a graça.<sup>48</sup> Nesta obra, Agostinho olha para a realidade, considerando o Deus que criou e salva a humanidade, entendendo a natureza humana como aquela que descende de Adão.<sup>49</sup> Esta perspetiva distingue Agostinho de Pelágio, pois o primeiro, afirma que sem Deus não é possível não sucumbir ao pecado, ao contrário do segundo que recusa a ideia de um pecado original transversal. Para justificar a sua tese, tal como fizera Paulo (Cf. Gal 2, 21), o Doutor da Graça declara que de nada serviu a cruz de Cristo se ela não é

---

<sup>45</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 59–60; Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 322–25.

<sup>46</sup> Cf. Agostinho, «O livre-arbítrio», em *Obras de San Agustín Tomo III: Obras filosóficas (2º)*, vol. III, BAC (Madrid: La Editorial Católica, 1947), Livro III, XVIII,50–XIX,54.

<sup>47</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 165, 325, 328–32; Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 322–25.

<sup>48</sup> A tese de Santo Agostinho sobre o pecado original não se realizou para simplesmente afirmá-lo, mas para demonstrar a necessidade da graça divina, da redenção em Jesus. Consequentemente, defender a necessidade da graça para a redenção é defender a necessidade de Jesus para a redenção, sabendo que só Deus pode conceder a salvação. Cf. Agostinho, «Sobre o mérito e o perdão dos pecados e sobre o batismo das crianças», em *Obras de San Agustín Tomo IX: Escritos antipelagianos (2.º): Tratados sobre la gracia 2*, vol. IX, BAC, (Madrid: Graficas Nebrija, 1952), Livro I, XI,14, XXIII,33, XXIX,57.

<sup>49</sup> Cf. Agostinho, «Da natureza e da graça», III.

necessária para a justificação e salvação da humanidade.<sup>50</sup> Deste modo, afirma que: «o Seu nascimento também foi uma obra voluntária de misericórdia, não uma condição da natureza; de igual forma morreu porque quis, fazendo-se nosso preço para nos redimir da morte».<sup>51</sup>

O bispo de Hipona promoveu assim uma teologia que aborda o ser humano, fragilizado pelo pecado, como necessitado da graça, do auxílio gratuito e eficaz da parte de Deus, sem a qual o ser humano nada pode.<sup>52</sup> A graça é necessária para a salvação e libertação da humanidade, visto que, mesmo que alguém realize coisas boas, sem a graça, não terá reta intenção, já que não estará verdadeiramente orientado para Deus.<sup>53</sup> A graça concede a fé e o desejo de bem, de conversão, de misericórdia e caridade, sendo necessário que Deus infunda a Sua graça no ser humano e que este a acolha para poder ter fé.<sup>54</sup> Deste modo, a necessidade da graça é a necessidade de Cristo, dado que só com Ele é que a humanidade se pode livrar e não sucumbir ao pecado.<sup>55</sup>

Esta tensão entre pecado original e graça divina é aprofundada numa obra posterior, *De gratia christi et de peccato originali*, em que se coloca em confronto Adão e Cristo. Nesta obra, Agostinho aprofunda a doutrina da graça explorando mais profundamente a noção de *graça interior* e não só de graça como auxílio divino exterior ao ser humano.<sup>56</sup> Com este entender, conclui que a graça não se limita à lei (Escrituras), nem à remissão dos pecados ou às necessidades da natureza, mas eleva também o ser humano à filiação divina.<sup>57</sup>

Agostinho afirma que Deus está presente na alma dos justos, fazendo dela templo do Seu Espírito. A participação divina na natureza humana concede a participação humana na natureza divina, sendo a filiação divina concedida pela Encarnação do Filho de Deus. Consequentemente, o bispo de Hipona declara que a santidade de alguém está dependente da presença divina nesse alguém.<sup>58</sup> A própria adesão a esta graça ocorre por uma livre escolha do ser humano, pelo reto uso do livre-arbítrio e não por um ato de opressão divino que anule o sentir humano. Não é por força que Deus leva o ser humano a abrir-se à graça, mas por atração, pelo amor que tem pela humanidade, que exige deste uma resposta, levando-o a

---

<sup>50</sup> Cf. Agostinho, II,2; Cf. Agostinho, «Do espírito e da letra», em *Obras de San Agustín Tomo VI: Tratados sobre la gracia*, vol. VI, BAC (Madrid: Graficas Nebrija, 1949), XXIX,50.

<sup>51</sup> Cf. Agostinho, «Da natureza e da graça», XXIV,26.

<sup>52</sup> Cf. Agostinho, II–III.

<sup>53</sup> Cf. Agostinho, XXIX–XXX.

<sup>54</sup> Cf. Agostinho, L.58.

<sup>55</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 61–62.

<sup>56</sup> Cf. Agostinho, «Da graça de Jesus Cristo e do pecado original», em *Obras de San Agustín Tomo VI: Tratados sobre la gracia*, vol. VI, BAC (Madrid: Graficas Nebrija, 1949), Livro I, XLV,49.

<sup>57</sup> Cf. Agostinho, Livro I, X,14.

<sup>58</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 82–87.

conhecer o bem e a verdade, desejando neles perseverar e viver.<sup>59</sup> Por esta razão, conclui que o «Deus que nos criou sem nós, não nos salvará sem nós»<sup>60</sup>.

Tendo alguns monges de Adrumeto e de Marselha levantado questões à doutrina de Agostinho por parecer que esta anulava o livre-arbítrio ao defender a graça divina, principalmente numa carta que Agostinho escrevera a Simpliciano, o santo produziu outra obra intitulada *De gratia et libero arbitrio*, reexplicando a sua doutrina. A partir desta obra, inicia-se uma discussão teológica em torno da relação entre o natural e o sobrenatural, entre a graça de Deus e a vontade humana, ambos elementos existentes e necessários à e na humanidade.<sup>61</sup>

Santo Agostinho distingue liberdade de livre-arbítrio (vontade). A primeira é algo que não foi reconciliado com Deus por Cristo no Espírito, correspondendo a liberdade àquilo que permite ao ser humano ser e agir remetendo tudo para Deus, como seu princípio e fim. Se tal não acontece, se não parte de Deus, dá-se o pecado, pois tudo passa a ser feito egoisticamente e não a partir e em ordem a Deus. Sem a liberdade, a humanidade vive a partir de si, presa no seu próprio *ego*, mesmo que não o entenda. Já o livre arbítrio é algo próprio da natureza humana, trata-se da possibilidade de escolher, pelo que se mantém após a queda de Adão, manifestando-se até como uma das características que distingue a humanidade dos demais seres criados.<sup>62</sup> Agostinho fala de natureza humana como potencialidade, em que o homem ou faz o bem para si e a partir de si ou fá-lo a partir de Deus e para Deus. Só Deus pode atuar para que o ser humano realize uma «autotranscendência de amor: um pensar e atuar que transcendam o eu»<sup>63</sup>. A liberdade é assim tida como puro dom de Deus.<sup>64</sup>

A liberdade não surge como algo natural, mas como uma consequência da libertação, pois só Deus, que é incapaz de pecar, é verdadeiramente livre, por ser permanentemente uno. É a graça que restaura na humanidade a capacidade de dominar as suas pulsões, atuando na alma quando o ser humano, voltando-se para Deus, se depara com a sua interioridade. A liberdade do sujeito principia nesta participação da impecabilidade divina, do estado de graça, da vida em Deus. Este voltar-se para Deus, este ato de fé, é também obra da graça. Desta feita,

---

<sup>59</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 157–61.

<sup>60</sup> Agostinho, «Sermão 169», em *Obras de San Agustín Tomo XXIII: Sermones (3.º) 117-183*, vol. XXIII, BAC (Madrid: La Editorial Católica, 1984) XI,13.

<sup>61</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», 249–51.

<sup>62</sup> Cf. Agostinho, «Da graça e do livre-arbítrio», em *Obras de San Agustín Tomo VI: Tratados sobre la gracia*, vol. VI, BAC (Madrid: Graficas Nebrija, 1949), II,2-4.

<sup>63</sup> Karl-Heinz Menke, *Teología de la gracia: el criterio del ser cristiano*, trad. Constantino Ruiz-Garrido Cortés (Salamanca: Ediciones Sígueme, S.A., 2006), 49.

<sup>64</sup> Cf. Menke, 40-41, 46-50, 59-61; Cf. Luis F. Ladaria, «Natural e sobrenatural», em *O homem e sua salvação*, 3ª edição, vol. 2, História dos dogmas 2 (São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2003), 314–16.

uma vez que a humanidade é incapaz de se salvar por si, Agostinho defende que é a Deus que pertence e compete o primado na obra da salvação. A graça não só restaura a capacidade de fazer o bem, mas também de o realizar em si, não se limitando a agir na predisposição para, mas também na realização do bem em si. Trata-se de uma benevolência divina, um auxílio que leva o livre-arbítrio à liberdade, suscitando essa atração pelo Bem. Assim sendo, o ser livre é aquele que é «escravo de Cristo», que deixa que seja Cristo o fundamento, sustento e guia, optando por viver em caridade, tornando-se escravo da verdade e da justiça. A graça surge aqui como um auxílio ao livre-arbítrio para que este, escolhendo o bem, conduza à liberdade.<sup>65</sup>

Sintetizando a relação entre graça divina e vontade humana, o Doutor da Graça escreve ainda o tratado *De correptione et gratia*, abordando a cooperação da graça de Deus com o livre-arbítrio, expondo que a primeira não anula o segundo.<sup>66</sup> Nesta obra, Agostinho sintetiza a doutrina da graça, isto é: afirma que é pela graça que a humanidade possui livre-arbítrio e outros dons; apresenta o pecado original e as suas consequências; e conclui que é pela graça de Cristo que a humanidade é salva e liberta das consequências do pecado, razão pela qual a graça de Cristo supera a graça recebida de Adão.<sup>67</sup> Neste tratado, realiza ainda uma distinção muito importante entre o *auxilium sine quo non* e o *auxilium quo*.<sup>68</sup> O auxílio sem o qual não é possível perseverar no bem corresponde à graça de Adão, sendo entendido como graça suficiente; enquanto o auxílio que tanto faz perseverar no bem como é a própria perseverança em si corresponde à graça de Cristo, sendo entendido como graça eficaz.<sup>69</sup>

Nos tratados *Sobre a predestinação dos santos* e *Sobre o dom da perseverança*, é reforçada a tese de que todo o bem, como toda a fé, parte da graça interior, sendo por Cristo que se chega à plenitude, à eternidade com e em Deus.<sup>70</sup> A escolha de Deus não se prende com o que alguém seja ou faça, mas é uma total eleição livre.<sup>71</sup> Agostinho aproveita nestas obras para distinguir os bens da graça dos bens naturais, declarando que a humanidade possui bens naturais que dizem respeito à sua estruturação e sentir, bens que se mantêm mesmo com

---

<sup>65</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 85, 87, 477-78, 486-490; Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», 257-60.

<sup>66</sup> Cf. Agostinho, «Da correção e da graça», em *Obras de San Agustín Tomo VI: Tratados sobre la gracia*, vol. VI, BAC (Madrid: Graficas Nebrija, 1949), II,3-4.

<sup>67</sup> Cf. Agostinho, VI,10, VIII,17.

<sup>68</sup> Cf. Agostinho, XII,34.

<sup>69</sup> Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 40-42; Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», 251-53.

<sup>70</sup> Cf. Agostinho, «Da predestinação dos santos», em *Obras de San Agustín Tomo VI: Tratados sobre la gracia*, vol. VI, BAC (Madrid: Graficas Nebrija, 1949), VII,12-VIII,13.

<sup>71</sup> Cf. Agostinho, III,7, VI,11, XVI,33, XVII,36, XIX,38; Cf. Agostinho, «Do dom da perseverança», em *Obras de San Agustín Tomo VI: Tratados sobre la gracia*, vol. VI, BAC (Madrid: Graficas Nebrija, 1949), XVIII,47.

o pecado original.<sup>72</sup> Esta distinção leva-o à afirmação de que poder ter fé e caridade é algo que pertence à natureza humana, porém, tê-las e exercê-las é algo que pertence à graça, é um dom gratuito de Deus, um dom da liberdade divina que não é alcançável pelos méritos individuais.<sup>73</sup>

Com a doutrina agostiniana, fica claro que se reconhece a necessidade que o ser humano tem da graça de Deus, quer para poder viver em liberdade, quer para poder alcançar a sua finalidade e a finalidade daquilo que deseja, a paz em Deus.<sup>74</sup> Sem a graça divina, a humanidade não seria capaz de acolher nenhum dom de Deus, pelo que não praticaria o bem e não viveria com e pela fé, daí que seja apenas pela graça de Cristo, o Redentor, que a salvação acontece.<sup>75</sup> N'Ele, o ser humano encontra o cumprimento do seu ser e dos seus desejos, pois o ser finito atinge a sua plenitude no infinito: «Fizeste-nos para ti e o nosso coração anda inquieto enquanto não descansar em ti»<sup>76</sup>. Para melhor manifestar e justificar esta ideia, o bispo de Hipona apresenta uma série de referências bíblicas, como Jo 8,32.36 e Mt 6,13.<sup>77</sup>

No fundo, Santo Agostinho baseou a sua doutrina da graça na harmonia de quatro princípios: em primeiro, o da necessidade da graça de Cristo; em segundo, o da necessidade de se abrir a Deus; em terceiro, o da distinção entre natureza pré e pós pecado, bem como natureza divina e natureza humana; por fim, o da fragilidade da humanidade, mesmo a do justo.<sup>78</sup>

### **1.3. Desenvolvimentos da doutrina da graça na Escolástica**

Como Doutor da Graça, Agostinho influenciou as reflexões dos teólogos que o sucederam ao longo do tempo, principalmente na Escolástica. Por um lado, vários foram os autores que se concentraram na relação entre Deus e o ser humano, enfatizando mais um conhecimento empírico do que um conhecimento conceptual, destacando o desejo de Deus por parte da humanidade. Por outro lado, alguns autores focaram-se na dimensão conceptual, procurando distinguir o que pertence à natureza daquilo que é próprio da graça.<sup>79</sup> Deste modo,

---

<sup>72</sup> Cf. Agostinho, «Da predestinação dos santos», V,10, X,20, XV,31; Cf. Agostinho, «Do dom da perseverança», XIV,35, XXIV,67.

<sup>73</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», 253–56.

<sup>74</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 337–38.

<sup>75</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 69–71.

<sup>76</sup> Agostinho, *Obras de San Agustín Tomo II: Las Confesiones*, Vol. II. BAC (Madrid: Graficas Nebrija, 1946), Livro I, I,1.

<sup>77</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 160–61.

<sup>78</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», 308.

<sup>79</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, 276–77.

ainda antes de entrarmos na proposta teológica de São Tomás de Aquino, vejamos o contributo e o pensamento de outros teólogos do seu tempo.

Santo Anselmo de Cantuária (séc. XI-XII), em linha com Santo Agostinho, procura explicitar a relação entre a graça e a liberdade. Entende o mundo como uma ordem, no sentido de estar ordenado para algo concreto, estando cada ser humano ordenado para Deus. A desordem surge pelo pecado de Adão que não foi apenas um pecado pessoal, mas o pecado de toda a humanidade. Por esta razão, Anselmo afirma que cada homem e cada mulher recebe a natureza como Adão a teria após ter pecado, já com as marcas da consequência de ter ofendido a Deus, sublinhando a necessidade da graça até para que o ser humano tenha livre-arbítrio. Esta posição serve para marcar o evoluir da problemática, pois coloca com objetividade a perda da graça como fruto do pecado original e a necessidade desta para a vida terrena e a vida celeste. Para o monge beneditino, o ser, o pensar e o agir estão assim relacionados, fazendo tudo parte do ser em ordem a Deus, fim de toda a criação. Para Anselmo, a humanidade cumpre-se na medida em que cumprir o fim a que é chamada, para o qual está ordenada, ou seja, cumpre-se na relação com Deus.<sup>80</sup>

Pedro Lombardo (séc. XII) faz uma distinção dentro da própria a graça de Deus, declarando que, mesmo antes do pecado original, o ser humano necessitava e recebia a graça no momento em que era criado. O filósofo apresentou os seguintes níveis de gratuidade: o da criação em si, criada gratuitamente por Deus; e o da ajuda espiritual para obter a vida eterna, a graça mesmo enquanto capacidade de fazer o bem que leva diretamente ao fim da existência humana, associando graça a virtude.<sup>81</sup>

Tal como Lombardo, Hugo de São Víctor (séc. XII) defende que, ao criar, Deus quis que a natureza humana chegasse ao seu fim, que é o próprio Deus. Uma vez que, pela natureza, o ser humano não se consegue transcender, Hugo apropria-se da noção aristotélica de *habitus*, distinguindo as virtudes naturais das virtudes sobrenaturais, afirmando-as como movimentos da alma e não como princípios de ação. As virtudes naturais correspondem aos atos de bem realizados pelo ser humano, já as virtudes sobrenaturais correspondem aos atos produzidos pela graça para resgatar a humanidade. Deste modo defende que o homem só é capaz de ir além da natureza por meio das virtudes divinas.<sup>82</sup>

São Boaventura (séc. XIII), contemporâneo de São Tomás de Aquino, apresenta tudo como dom de Deus, defendendo a gratuidade de Deus desde o princípio da criação. Afirma

---

<sup>80</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 152–53; Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 93–94.

<sup>81</sup> Cf. Ladaria, «Natural e sobrenatural», 317–18.

<sup>82</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 161–64.

que a humanidade é criada por Deus e para Deus, associando a distinção dos dois níveis da graça a dois tipos de benevolência divina: uma no princípio da criação, respetiva aos bens naturais; e outra no princípio restaurador, respetiva à graça em si. Esta distinção sublinha a ideia da dádiva dos dons divinos como um restituir à humanidade o que esta perdera com o pecado original.<sup>83</sup> Deste modo, o teólogo franciscano resume as teses dos teólogos que o precederam, afirmando que não há outro fim para a humanidade que não a vida em Deus, a beatitude perfeita, algo para o qual Deus chama constantemente e para o qual só Ele pode levar, pois transcende as capacidades humanas. Para este caminho até à beatitude perfeita, Boaventura distingue ainda o que é próprio da natureza e o que é próprio da graça.<sup>84</sup>

João Duns Escoto (séc. XIII), seguindo a tese tomista do desejo natural da humanidade, que apresentaremos de seguida, defende que o ser humano, estando ordenado para Deus, tem n'Ele o seu fim natural. Não obstante, declara que apenas se pode chegar a esse fim de modo sobrenatural. Desta feita, considera que mesmo as perfeições próprias da natureza humana são confiadas por Deus ao ser humano, sendo confiadas gratuitamente, por doação e liberdade divina que por amor criou e conferiu liberdade à humanidade. Porém, a humanidade negou o acolhimento destes dons, passando esta a apenas poder ser feito por Cristo. Sublinhando a liberdade de Deus ao dar-se à humanidade, concedendo-lhe os Seus dons, o filósofo escocês afirma que o pecado original retirou a justiça original dada ao ser humano.<sup>85</sup>

Para Duns Escoto, a natureza humana, mesmo após o pecado original, continuou a tender para Deus como se de um campo de forças se tratasse, isto é, como se a natureza estivesse a ser puxada para a perfeição em Deus, sendo este Aquele que a orienta. Escoto entende assim a visão beatífica como um desejo universal inserido na natureza como algo necessário, razão pela qual não se perde com o pecado. Ainda que a visão beatífica seja sempre o fim e o polo atrativo da vida humana, o ser humano só a conhece por meio da Revelação, só assim se sabe que é possível ver a Deus. A graça surge como um novo modo do ser humano se relacionar com Deus, possibilitado e mediado por Jesus Cristo, tratando-se de um dom sobrenatural. Tal como se verificará em São Tomás, levanta-se a tensão entre uma natureza que deseja Deus e para Ele tende, mas que, por si só, não pode chegar ao ponto para o qual tende, sendo Deus o único que pode conduzir o ser a alcançar o bem desejado.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Cf. Ladaria, «Natural e sobrenatural», 318–19.

<sup>84</sup> Ladaria, 318–19.

<sup>85</sup> Cf. Ladaria, 324–26; Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 95, 170.

<sup>86</sup> Cf. Juan Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural: Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)* (Madrid: Matriti, 1952), 39-50, 71-75.

Analisando todos esses autores, compreendemos que a teologia escolástica não foi apenas influenciada pela teologia agostiniana, mas também pela filosofia aristotélica, abrindo espaço para novas correntes de pensamento. Essa influência filosófica ocorreu, sobretudo, porque, em relação ao tema da graça, o que mais importava aos teólogos medievais não era tanto o que esta é em si, mas o impacto e o significado que tem sobre a humanidade.<sup>87</sup>

#### 1.4. Graça em São Tomás de Aquino

São Tomás de Aquino (séc. XIII) segue a doutrina católica sobre a graça, mantendo-se na linha agostiniana. Como já fomos demonstrando, o tema da graça perpassa toda uma série de temáticas, pois tudo o que diz respeito a Deus envolve o tema da graça. Na obra tomista o mesmo se passa, pelo que, optámos por nos focar numa parte em que o Doutor angélico expõe de forma mais formal a relação entre a graça de Deus e a natureza humana. Desta feita, ainda que a graça na doutrina tomista se encontre presente em várias obras, focar-nos-emos no *Tratado da Graça*, presente na *Suma de Teologia*, nas questões 109 a 114 da *Prima Secundae*.<sup>88</sup>

O ponto de partida de Tomás de Aquino está no ponto de chegada do ser humano. De acordo com o Doutor angélico, todas as criaturas tendem para um fim conforme à sua natureza<sup>89</sup>, com exceção do ser humano, porque este é uma criatura racional e «a perfeição última da criatura racional deve ser encontrada naquilo que é o princípio do seu ser; já que uma coisa é perfeita na medida em que atinge o seu princípio»<sup>90</sup>. Daqui sucede que a finalidade do ser humano seja entendida como finalidade sobrenatural, uma vez que o fim da humanidade reside no próprio Deus, que criou o ser humano à Sua imagem (Cf. Gn 1,27).<sup>91</sup> Ainda assim, conquanto afirme que «a felicidade do homem consiste em ver Deus»<sup>92</sup>, o mestre de Aquino não deixa de afirmar que «essa visão ultrapassa a faculdade de toda criatura, e é impossível alcançá-la exceto pela graça de Deus»<sup>93</sup>, até porque o sujeito da ação da graça é a própria criatura racional por si mesma.<sup>94</sup> Deste modo, ainda antes de aprofundarmos a doutrina tomasiana quanto à graça, compreendemos que esta aborda a graça

---

<sup>87</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 92, 162-163, 166; Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 72-82.

<sup>88</sup> Recorreremos também a outras questões e pontos da obra tomista relativas à questão da graça.

<sup>89</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 20, a. 2, co.

<sup>90</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 12, a. 1, co.

<sup>91</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I,II, q. 3, a. 8, ad. 2.

<sup>92</sup> Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios*, III, c.52, 7.

<sup>93</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, III, c.52, 7.

<sup>94</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, III, q. 27, a. 2, co.

como necessária para a humanidade,<sup>95</sup> não como uma força antagónica à natureza, mas como um auxílio que tanto opera como coopera com esta.<sup>96</sup>

No *Tratado da Graça*, Tomás explica que num estado prévio ao pecado original, a natureza humana, pela «luz inteligível», poderia conhecer algumas verdades sobre as coisas do mundo por meio dos sentidos nos quais podia confiar sem necessidade da graça divina,<sup>97</sup> bem como não necessitaria desta para amar a Deus, uma vez que para isso fora criada.<sup>98</sup> Contudo, para que a luz da razão alcançasse um conhecimento mais profundo sobre as realidades inteligíveis, e principalmente ininteligíveis, era necessário o dom da graça, pois só Deus pode garantir «luz intelectual», dando a conhecer as coisas não inteligíveis pela «luz da graça».<sup>99</sup> Com estes dados, compreende-se que, ainda que a humanidade pudesse alcançar algumas coisas pela razão natural, que está naturalmente inclinada para Deus, a abertura a Deus só se pode dar por graça divina, visto que a natureza humana não é capaz de alcançar um fim que transcenda a sua natureza sem a mediação divina.<sup>100</sup> Esta mediação trata-se de uma ajuda gratuita e imerecida que supera o que é próprio da natureza humana,<sup>101</sup> uma vez que esta, mesmo tendo como fim a visão beatífica, precisa do auxílio divino para atingir a integridade a que é chamada e para a qual foi criada.<sup>102</sup>

A necessidade deste auxílio, denominado de graça, intensificou-se com a perda do estado de graça e a conseqüente corrupção da natureza, frutos do pecado original. Por meio deste, a humanidade perdeu a capacidade de desejar, discernir e decidir-se pelo bem de forma segura.<sup>103</sup> Ainda que num estado original o ser humano pudesse permanecer em estado de graça de forma natural, porque era fiel à natureza e pecar seria antinatural, não podia permanecer nesse estado sem o auxílio divino que sustenta e conserva no bem.<sup>104</sup> Com maioria de razão, a natureza corrompida, que só pode ter acesso ao estado de graça pela

---

<sup>95</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 114, a. 2, co.

<sup>96</sup> A abordagem relativa à graça é entendida numa das duas vertentes já apresentadas, seja para a finalidade da humanidade seja para a restauração da mesma. Por esta razão, São Tomás ao tratar do tema da graça, coloca-o na sua relação com a natureza humana, concretamente, no fim para o qual esta tende. De outra forma esta não se compreenderia, uma vez que a «graça pressupõe a natureza» (Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 2, a. 2, ad. 1.).

<sup>97</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, I, q. 1, a. 9, co.

<sup>98</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 113, a. 1, ad. 2.

<sup>99</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 1, co.

<sup>100</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 3, co.; ad.1.

<sup>101</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 1, ad. 2.

<sup>102</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 5, a. 5, co.

<sup>103</sup> O Doutor angélico entende o pecado como privação da justiça original, privação que se materializa na concupiscência, afirmando que o que se perdeu pelo pecado, apenas pode ser redimido pela graça. (Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 82, a. 3, co.) Esta privação da justiça original entende-se como a vida sem a graça de Deus, passando a natureza a ser entregue ao que é e tem em si. (Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 87, a. 7, co) Este ser entregue a si própria não é passar estar inclinada ou a tender para o pecado, pois não foi criada para este.

<sup>104</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 7, co.

própria graça,<sup>105</sup> só por meio desta é que consegue não cair no pecado e, uma vez caindo, dele ressurgir, mesmo que naturalmente consiga resistir a algumas tentações, não o faz sem a graça.<sup>106</sup>

Após o pecado, o ser humano carece da graça para poder prosperar no caminho do bem, para poder ser redimido do pecado e para poder ter a sua natureza restaurada.<sup>107</sup> Ademais, o Doutor angélico afirma que o ser humano só pode agir e desejar o bem com o auxílio de Deus, perseverando n'Ele,<sup>108</sup> até porque o movimento primeiro que leva a humanidade a dirigir-se e a tender para o bem é o próprio amor de Deus.<sup>109</sup> Por esta razão, mesmo sendo filho de Deus, renascido pela graça, o ser humano necessita desta para percorrer o caminho do Bem, para não cair em tentação e ser fiel à vontade divina,<sup>110</sup> pois «a muitos é dada a graça, aos quais não é dado nela perseverar»<sup>111</sup>. Por conseguinte, a graça de Deus é entendida como uma realidade necessária à humanidade para que esta exista, para que realize as suas potencialidades e para que possa ser elevada à amizade com Deus, à participação na vida divina, dom que ultrapassa completamente as capacidades da natureza humana, daí que o fim da humanidade seja um fim sobrenatural, fruto do amor gratuito de Deus.<sup>112</sup>

São Tomás defende com esta tese que a graça em si mesma é sempre gratuita,<sup>113</sup> isto porque esta não provém do mérito humano, mas do amor de Deus.<sup>114</sup> Sem o amor primeiro de Deus a humanidade não O poderia amar,<sup>115</sup> pelo que, sem o auxílio divino, a humanidade não se poderia preparar para acolher a graça.<sup>116</sup> Para além disto, o mestre de Aquino reconhece ainda que é devido à graça e apenas a esta que o sujeito crente se torna cristão, reconhecendo a própria graça como participação na natureza divina, sendo Deus o único que pode conferir a graça à natureza humana,<sup>117</sup> podendo conferi-la sem que esta se prepare para tal.<sup>118</sup> Em todo o caso, São Tomás contrapõe-se aos que defendem que a graça anula a liberdade humana,

---

<sup>105</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 113, a. 2, co.

<sup>106</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 5, co.; a. 6, co.

<sup>107</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 2, co.; a. 4, co.

<sup>108</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 8, co.; a. 9, co.

<sup>109</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 20, a. 2, co.

<sup>110</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 6, co.; a. 10, co.

<sup>111</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 10, co.

<sup>112</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 1, co.; a. 3, co.

<sup>113</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 114, a. 5, co.

<sup>114</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 112, a. 2, ad. 3.

<sup>115</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 20, a. 1, co.

<sup>116</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 4, co.

<sup>117</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, III, q. 62, a. 1, co.

<sup>118</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 112, a. 2, co.

afirmando que, ainda que Deus prepare o livre-arbítrio para o dispor à graça divina,<sup>119</sup> fá-lo precisamente com a liberdade humana, pois Deus nunca age sem o livre-arbítrio humano.<sup>120</sup>

Assim, quando se diz que um homem tem a graça de Deus, significa algo concedido ao homem por Deus. No entanto, a graça de Deus às vezes significa o eterno amor, como dizemos a graça da predestinação, na medida em que Deus gratuitamente e não por méritos predestina ou elege alguns<sup>121</sup>

Como apresentámos, o mestre de Aquino, refletindo sobre a graça sempre na relação com a natureza humana, não deixa de ter presente que, mesmo que o pecado original tenha isolado a natureza humana, perturbando a liberdade e a integridade desta, esta, mesmo estando ferida, possui uma vocação sobrenatural.<sup>122</sup> É claro para o Doutor angélico que essa vocação se cumpre na visão beatífica de Deus;<sup>123</sup> para tal, a graça apresenta-se como necessária para curar a natureza ferida pelo pecado e para permitir à natureza humana transcender-se para entrar na comunhão divina.<sup>124</sup> No fundo, para São Tomás a humanidade está cem por cento dependente da graça de Deus, necessitando, porém, de permitir que Deus aja e seja em cada um, isto porque entende que o ser humano foi criado com livre-arbítrio<sup>125</sup> e que a graça não se opõe nem anula a natureza humana, antes a pressupõe<sup>126</sup> e a aperfeiçoa<sup>127</sup>, ou seja, a graça e a natureza compreendem-se na relação uma com a outra.

Exposta a necessidade da graça, compreendemos o modo como São Tomás a entende: «primeiro, como um auxílio divino, através do qual Deus nos move a querer e agir bem; segundo, como um dom habitual que nos foi divinamente concedido»<sup>128</sup>. Deste modo, o Doutor angélico defende que a graça torna o ser humano agradável a Deus.<sup>129</sup> Este auxílio divino pode operar na natureza humana porque esta possui a capacidade de se abrir aos dons de Deus, à Sua graça,<sup>130</sup> podendo Deus fazer da humanidade a Sua morada, habitando no sujeito gratificado de modo a introduzi-lo na própria vida divina.<sup>131</sup>

---

<sup>119</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 112, a. 2, co.

<sup>120</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 113, a. 3, co.

<sup>121</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 110, a. 1, co.

<sup>122</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 85, a. 1, co.

<sup>123</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 3, a. 8, ad. 2.

<sup>124</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 2, co.

<sup>125</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 23, a. 5, co; a. 6, co.

<sup>126</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 2, a. 2, ad. 1.

<sup>127</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 1, a. 8.

<sup>128</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 2, co.

<sup>129</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, III, q. 3, a. 1, ad. 1.

<sup>130</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 12, a. 1, co.

<sup>131</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, III, q. 62, a. 1, co.

Servindo a graça para a relação da natureza divina com a natureza humana e vice-versa, pode compreender-se a graça de diferentes formas, sendo esta conceptualização da graça divina, um dos principais contributos da obra tomista para a discussão relativa à doutrina da graça. Esta distinção ocorre com a devida compreensão de que a graça é fruto do amor da Santíssima Trindade. A vida de Deus Trindade no ser humano é que o diviniza e lhe restitui o dom da graça por meio do Espírito Santo.<sup>132</sup> Reconhecendo assim que a graça que cura é a mesma que justifica e que permite ao homem tornar-se agradável a Deus, agindo retamente,<sup>133</sup> compreendemos que a especificidade da distinção tomasiana dos tipos de graça é feita com base na consciência da existência de uma única graça,<sup>134</sup> Deus em si, que se dá por amor como dom à humanidade.<sup>135</sup>

Reforçada a não concorrência das faces da graça, verificamos a distinção que o Doutor angélico faz desta, distinção que ocorre num conjunto de pares: graça santificante e gratuita<sup>136</sup>; graça operante e cooperante<sup>137</sup>; e graça preveniente e subsequente<sup>138</sup>. Esta distinção diz ainda respeito à graça criada, fruto do amor de Deus para com a humanidade,<sup>139</sup> aquela que parte da graça incriada que é a própria relação da Trindade.<sup>140</sup> Desta forma, a graça não é entendida pelo Doutor angélico nem como uma coisa, nem como uma substância, mas como uma qualidade<sup>141</sup> que informa e transforma aquele que a recebe.<sup>142</sup>

---

<sup>132</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 112, a. 1, co; ad. 2.

<sup>133</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 2, co.

<sup>134</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 43, a. 3, co.

<sup>135</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 110, a. 2, co.

<sup>136</sup> Esta distinção relaciona-se com a distinção entre: a graça que encaminha o ser humano para Deus, a graça santificante, mencionada por *gratia gratum faciens*; e a graça que permite ao ser humano auxiliar outro no caminho deste para Deus por meio dos dons que possui, a graça gratuita, mencionada por *gratia gratis data*. (Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 1, co.).

<sup>137</sup> Esta distinção relaciona-se com os efeitos produzidos pela graça na vontade humana: na graça operante Deus atua sobre a vontade, movendo a natureza humana a cooperar, desejando a ação de Deus na sua alma para se dirigir para o bem, sendo a operação de algo atribuída exclusivamente a Deus (tratando-se de um ato mais próprio à vida interior); enquanto na graça cooperante Deus simplesmente atua sustentando e capacitando a vontade humana para agir, sendo a operação de algo atribuída não só a Deus, mas também à alma humana (tratando-se de um ato mais próprio à vida exterior). (Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 2, co.) Importa salientar ainda que este auxílio divino sobre a humanidade nunca tira a liberdade desta, antes a pressupõe. (Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 2, ad. 2).

<sup>138</sup> A terceira distinção relaciona-se com o efeito produzido na alma humana, tendo São Tomás discriminado a ordem dos efeitos que a graça provoca na alma humana: «o primeiro é curar a alma; o segundo, desejar o bem; o terceiro, para concretizar o bem proposto; o quarto, perseverar no bem; o quinto, para alcançar a glória.» (Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 3, co.). A distinção da graça prende-se nesta diferença da ordem dos efeitos, em que o primeiro efeito preveniente ao segundo e o segundo é subsequente ao primeiro e por aí adiante. (Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 3, co.) Desta feita, à exceção da graça do amor de Deus que é sempre prévia a qualquer outra, a graça pode tanto ser preveniente como subsequente. (Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 3, ad. 1).

<sup>139</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 110, a. 2, ad. 3.

<sup>140</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 3, a. 1, ad. 1.

<sup>141</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 110, a. 3, ad. 3.

<sup>142</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 110, a. 2, co.

De acordo com São Tomás, a graça, o amor de Deus, como princípio criador, opera na alma humana uma transformação que a justifica e santifica, sendo por meio da graça que se dá a relação entre Deus e o homem, sem ser necessário outro intermediário.<sup>143</sup> Deste modo, a graça permite ao ser humano acolher a Deus e ser por Ele elevado e santificado. Deus cria assim na humanidade a possibilidade de conversão que, uma vez assumida, permite a justificação.<sup>144</sup> Esta ação exige uma transformação do ser, algo que apenas é possível pela graça santificante.<sup>145</sup> Ou seja, a graça gratuita, pela qual a humanidade se pode ajudar no caminho para Deus, acontece ao nível exterior, enquanto que a graça santificante, operada por Deus, pode atuar a nível interior.<sup>146</sup> Esta transformação dá-se desta forma porque mais do que se tratar de fortalecer faculdades naturais ou potenciar outras, trata-se de participar da vida divina, de construir uma intimidade com Deus, de ser morada de Deus, daí que apenas Deus o possa fazer.<sup>147</sup>

São Tomás apresenta assim a graça santificante como a participação na graça de Cristo, concedida pela vida sacramental, afirmando que toda a graça vem de Cristo que é a própria fonte da graça<sup>148</sup> e que a pode conceder aos seres humanos<sup>149</sup> concedendo-a de modo especial à sua Igreja e por meio desta aos seus membros.<sup>150</sup> O mestre de Aquino reconhece assim uma mediação eclesial na vida da graça, desvelando a compreensão de que a graça, especialmente a gratuita, está ordenada «para o bem comum da Igreja»<sup>151</sup>. No fundo, a graça gratuita atua como uma predisposição para a possibilidade de acolher a graça santificadora, que coloca o ser humano em relação direta com Deus,<sup>152</sup> tal como os sacramentos da Igreja atuam como graça, predispondo os que os recebem para a graça divina.<sup>153</sup>

Com tudo isto, conclui-se que, para São Tomás, a graça vem de Deus por meio de Cristo,<sup>154</sup> conduzindo a humanidade à amizade com Deus na vida terrena, abrindo-a à vida eterna.<sup>155</sup> O ser humano, criado por e para Deus, tem n'Ele o seu fundamento e o seu fim,<sup>156</sup> por esta razão, necessita do Seu auxílio para poder ser o que é chamado e o que foi criado

---

<sup>143</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 110, a. 1, co.

<sup>144</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 113, a. 10, co.

<sup>145</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 110, a. 2, co.

<sup>146</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 4, co.

<sup>147</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 3, a. 1, ad. 1.

<sup>148</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, III, q. 7, a. 12, co.

<sup>149</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 114, a. 6, co.

<sup>150</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, III, q. 8, a. 1, co.

<sup>151</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 5, ad. 1.

<sup>152</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 111, a. 5, co.

<sup>153</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, III, q. 62, a. 1, co.

<sup>154</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, III, q. 7, a. 12, co.

<sup>155</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 3, a. 8, ad. 2.

<sup>156</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 3, a. 8, ad. 2.

para ser.<sup>157</sup> Os méritos pessoais são sempre participações nos méritos de Cristo.<sup>158</sup> Esta necessidade intensificou-se com as consequências do pecado que, afetando a humanidade, não afetou totalmente as suas potências.<sup>159</sup> Estas são úteis ao ser humano para fazer o bem e se predispor à receção da graça, que em si é já um auxílio divino,<sup>160</sup> mas só com a graça é que a natureza humana pode objetivamente realizar esse bem.<sup>161</sup> Em tudo isto se joga uma cooperação entre a ação de Deus e a liberdade humana, pois a graça não surge como algo externo à natureza que vai completá-la ou anulá-la para recriar uma coisa nova e sem falhas,<sup>162</sup> vem antes como presença do próprio Deus na vida de cada agraciado que a acolha,<sup>163</sup> transformando em ordem ao bem comum e à vida com Ele, à vida da graça.<sup>164</sup>

### 1.5. A teologia da graça na modernidade

Comparando os teólogos da escolástica, sintetiza-se o entendimento de que a graça é algo que se acrescenta ao ser humano para que este se cumpra, desenvolva e aperfeiçoe. Ainda assim, tendo a doutrina da graça deixado pontas soltas quanto à garantia da gratuidade da ação de Deus e à liberdade da adesão da humanidade, a teologia continuou a desenvolver-se na procura de dar respostas e de resolver esta a tensão entre a ação da graça e a resposta da natureza. Neste processo, surgiram novos tipos de leituras quer da doutrina tomística, quer da doutrina agostiniana, nomeadamente por reformistas protestantes.<sup>165</sup> Estas novas compreensões divergem das que são tomadas e defendidas pelo Magistério católico, tendo sido condenadas.<sup>166</sup>

Mesmo sendo condenadas, estas teses acabaram por conseguir renovar o pensamento sobre a graça pela separação dos conceitos de natureza e graça, de natural e sobrenatural, dando origem a hipótese de uma natureza em estado puro, sem influência da graça. A tese de uma *natura pura* abre portas para o entendimento da graça como dom dado para superar os limites da natureza. Este caminho de especulação sobre a natureza em si mesma leva a que

---

<sup>157</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 114, a. 2, co.

<sup>158</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 114, a. 2, ad. 3.

<sup>159</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 85, a. 1, co.

<sup>160</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 1, a. 9, co.

<sup>161</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 109, a. 9, co.

<sup>162</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I, q. 2, a. 2, ad. 1.

<sup>163</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 113, a. 3, co.

<sup>164</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, I.II, q. 112, a. 2, co.

<sup>165</sup> Estes autores que apresentam novas leituras focam-se num método conceptual, abandonando o método bíblico e patrístico adotado anteriormente por Trento. Alguns dos mais relevantes serão Caetano de Vio, Miguel Baio e Cornélio Jansénio.

<sup>166</sup> Cf. Sesböüé e Grossi, «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média», 263–65.

deixe de ser unânime a doutrina do desejo natural de ver a Deus, deixando de fazer parte da definição do ser humano a ordenação à visão de Deus.<sup>167</sup>

### ***1.6.1. Martinho Lutero***

Lutero (séc. XV-XVI) foi um dos reformadores que retomou a patrística e outros métodos filosófico-teológicos de pensar a noção da graça, nomeadamente de abordar a doutrina da justificação.<sup>168</sup> A sua reflexão teológica fundamenta-se num certo agostinianismo e numa interpretação pessoal dos escritos paulinos, contudo, é a sua experiência de vida que o leva a assumir algumas das posições que divergem das que são assumidas pela doutrina da Igreja Católica. A sua experiência da concupiscência e da incapacidade de a superar levou-o, por exemplo, a ter como princípio que esta é humanamente insuperável e, conseqüentemente, só Deus a pode vencer. Esta tese levá-lo-á a desprezar o contributo humano para a redenção e santificação, desprezando a própria mediação eclesial e sacramental.<sup>169</sup>

Inicialmente, o teólogo alemão começou por apenas se manifestar contra uma série de práticas eclesiais que tinham como finalidade o alcance da graça, parecendo esta fruto do trabalho humano, como se se tratasse de uma recompensa. Esta manifestação chegou a um ponto de rotura, levando-o a afirmar que a salvação e justificação são exclusivamente obra divina, que não se alcançam por meio das obras, mas apenas pela fé em Cristo. Deste modo, defende que a ação humana não contribui para a salvação, ainda assim, não a reconhece como inútil.<sup>170</sup>

Para Lutero, a natureza humana foi totalmente corrompida com o pecado original e nada do que faça pode ajudá-la a sair desse estado, pelo que só a graça de Deus por si mesma pode redimir e divinizar a humanidade. No fundo, o ser humano possui uma natureza passiva na qual a graça de Deus opera e apenas esta realiza o bem, razão pela qual os discípulos de Lutero não só não reconhecerão a mediação da Igreja, como serão contra a associação de qualquer eficácia sacramental presente nos sacramentos, acusando os católicos de os verem como magia.<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> Cf. Bernard Sesboüé e Vitorino Grossi, «Pecado original e pecado das origens: do concílio de Trento à época contemporânea», em *O homem e sua salvação*, 3ª edição, vol. 2, História dos dogmas 2 (São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2003), 211–14.

<sup>168</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 216.

<sup>169</sup> Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 60.

<sup>170</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», 279.

<sup>171</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 218-220, 222-224.

Uma vez que Lutero considera que o pecado original imprimiu a marca da concupiscência na humanidade, defende que esta marca impede a justificação do ser. Desta forma, não só declara que a salvação depende apenas de Deus, recusando qualquer ideia de cooperação humana na salvação e justificação, como também afirma que a justificação é uma justificação aparente enquanto o ser humano ainda habitar sob o jugo da concupiscência. Para Martinho, esta justificação, que apenas se dá pela fé, é mais uma esperança da justificação do que um ser inteiramente justificado.<sup>172</sup>

O teólogo reformista aborda a graça de uma nova perspectiva, tratando-a como sendo a própria relação direta de Deus com a humanidade, da qual se produz a fé que conduz à esperança. A graça é vista como um reflexo/manifestação da misericórdia divina que não olha aos pecados da humanidade, mas à fé dos que confiam em Deus, sendo estes últimos aqueles que recebem os próprios méritos de Cristo. No fundo, Lutero apresenta uma salvação para todos independentemente do que tenham feito ou como tenham vivido, uma salvação predestinada em Deus.<sup>173</sup>

### ***1.6.2. Caetano de Vio***

Caetano de Vio (séc. XV-XVI), que se opõe às teses de Lutero, retoma o tema que estamos a abordar contribuindo para a discussão da relação entre a natureza e a graça ao definir a composição de cada uma, atribuindo ao natural aquilo que é devido à natureza humana e ao sobrenatural aquilo que é distinto da natureza e lhe é conferido gratuitamente.<sup>174</sup> Com esta tese, defende uma rutura entre natureza e graça, afirmando que Deus se quis comunicar de duas maneiras aos seres criados e contingentes: primeiramente ao criar; depois, ao dar à criatura racional a possibilidade de chegar à visão divina. Para alcançar esta visão, a visão beatífica, Deus concederia ao ser humano a possibilidade da fruição perfeita, dando por Graça o que não se obtém por natureza. Deste modo, considera a natureza humana em dois modos: um natural, segundo o que esta é em si mesma; e outro sobrenatural, em ordem à beatitude divina.<sup>175</sup> Nesta separação entre o natural e o sobrenatural, Caetano distancia-se da doutrina tomista declarando que, embora, pela sua ordenação à beatitude, o ser humano deseje

---

<sup>172</sup> Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 60–61.

<sup>173</sup> Cf. Farias, 61–63.

<sup>174</sup> Cf. Farias, 72.

<sup>175</sup> Cf. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 77–80.

a graça e a glória de Deus, a partir do momento em que tal lhe for revelado, pela sua natureza, o ser humano não deseja ver a Deus.<sup>176</sup>

Dissociando graça e natureza e sendo a primeira um dom gratuito de Deus, Caetano assume que a graça pode elevar o natural ao sobrenatural, fazendo com que os seres humanos, não só criados à imagem e semelhança de Deus, mas também filhos de Deus por meio de Jesus, o Filho por natureza, possam alcançar a visão beatífica. Esta distinção da ordem da natureza e da ordem da graça leva a que Caetano afirme que o fim último do ser humano é totalmente sobrenatural. Consequentemente, o desejo beatífico que plenifica o ser não pode ser conhecido naturalmente, porque a ordem natural é incapaz de alcançar o sobrenatural, daí que este desejo seja apenas entendido na ordem sobrenatural. Deste modo, ainda que admita a visão beatífica como fim último da humanidade, faz deste fim um fim inteiramente sobrenatural, ao contrário do Doutor angélico que, como apresentámos, defende que este desejo beatífico está inscrito na natureza humana.<sup>177</sup>

Com esta tese, Caetano defende a existência de um estado de *natura pura*, isto é, sem Deus, admitindo a possibilidade de Deus não elevar a natureza humana à ordem sobrenatural. Ainda que considere que a natureza humana tem a capacidade de receber passivamente as perfeições sobrenaturais, uma *potentia oboedientialis* para acolher o dom de Deus, refuta a existência de uma inclinação natural que não possa ser realizada pelas forças naturais. Por consequência, defende que o ser humano deseja somente o conhecimento de Deus que possa ser alcançado pelas suas próprias forças, sendo essa posse e conhecimento suficientes para satisfazer o desejo de beatitude, sem necessitar de chegar à visão perfeita.<sup>178</sup>

### **1.6.3. Concílio de Trento**

O Concílio de Trento (séc. XVI) afirma a oposição da Igreja Católica às teses luterana e às leituras que estas fazem das obras agostinianas, tal como fizera oficialmente o Papa Leão X em 1520 e outros teólogos católicos, tal como Caetano. Entre vários decretos produzidos neste concílio, é nos relevante abordar o decreto sobre a doutrina da justificação, pois este envolve a doutrina da graça. Neste decreto, os padres conciliares basearam-se na teologia

---

<sup>176</sup> Cf. Ladaria, «Natural e sobrenatural», 328–29.

<sup>177</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 9–10; Cf. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural*, 131–35.

<sup>178</sup> Cf. Ladaria, «Natural e sobrenatural», 330–31; Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 72–73.

agostiniana e tomista para afirmar a necessidade da graça tanto para a remissão dos pecados e perseverança no bem, como para a justificação, santificação e filiação divina.<sup>179</sup>

Este Concílio coloca-se em contraponto com a reforma de Lutero. Em primeiro lugar, refuta-a pela afirmação da necessidade da graça sacramental; de seguida, defende a cooperação do ser humano com Deus na sua salvação e justificação; por fim, reinterpreta uma certa noção de méritos empregue por outros teólogos, como, por exemplo, Santo Agostinho ao afirmar que «aquele que te fez sem ti, não te salva sem ti»<sup>180</sup>. A contribuição dos padres conciliares não se resume à resposta à reforma protestante, como por exemplo na defesa da cooperação humana na sua salvação, antes se oferece na proposta de novas posições teológicas, como a de considerar a doutrina da justificação como uma transformação do próprio ser e não como algo externo a este, colocando a relação com Deus num plano superior a outros planos.<sup>181</sup>

Com este decreto o Concílio procura fazer uma síntese das posições relativas à doutrina da graça e da justificação, aprovando, após uma longa discussão, o decreto sobre a justificação. Este reforçou a doutrina do pecado original e as suas consequências, reconhecendo que a natureza humana por si só não se corrige e permanece escrava do pecado. Esta escravidão não foi tida como uma fatalidade, antes se afirmou que ainda que a humanidade tenha perdido a liberdade em estado puro não perdeu o livre-arbítrio, este apenas ficou enfraquecido.<sup>182</sup>

No decreto, também se declarou que, ainda que a conversão humana principie com o auxílio de Deus, este pede adesão e consentimento para conduzir o ser humano à salvação. O Espírito Santo vem à alma humana e infunde nela a justiça própria de Deus, mas fá-lo de acordo com a livre vontade e cooperação de cada um. Pode então afirmar-se que a recepção da graça depende da vontade humana, isto é, do exercício do livre-arbítrio.<sup>183</sup> Por meio da persistência no reto uso do livre-arbítrio, a graça de Deus pode entrar e pode ser acolhida, fazendo do ser humano um cooperador de Deus, da salvação, pelo acolhimento da Sua graça. Assume-se assim o primado da graça e a necessária liberdade humana para que a humanidade seja salva. Esta salvação é tida como fruto da benevolência de Deus que por amor redime, justifica e diviniza o ser humano por meio do Seu Filho e do Espírito Santo, sendo pelo

---

<sup>179</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 231–32.

<sup>180</sup> Agostinho, «Sermão 169» em «Sermão 169». Em *Obras de San Agustín Tomo XXIII: Sermones (3.o)* 117-183, Vol. XXIII. Obras de San Agustín. BAC (Madrid: La Editorial Católica, 1984), XIII, 11.

<sup>181</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 235–39.

<sup>182</sup> Cf. Sesboué e Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», 281–87.

<sup>183</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 233–35.

batismo que o cristão recebe o dom da filiação divina, tal como defendiam os padres gregos.<sup>184</sup>

#### ***1.6.4. Miguel Baio***

Miguel Baio (séc. XVI) pertenceu a uma corrente que pretendeu dar resposta a problemas da teologia escolástica retomando a doutrina agostiniana, sendo que a maioria destas correntes acabaram por ser condenadas.<sup>185</sup> Baio divide o ser humano entre um ser prévio ao pecado e um ser póstumo ao pecado. Antes do pecado, considera que seria devido à natureza humana a justiça original, estado em que era possível ao ser humano ser fiel a Deus; neste caso, a eternidade seria entendida como se fosse uma recompensa pelo bem realizado. Depois do pecado, considera que a humanidade se encontra totalmente corrompida, vendo todas as obras realizadas por pecadores como pecados, por não terem o motor da sua ação bem orientado.<sup>186</sup>

O teólogo belga considera que a condição humana estava num estado livre da concupiscência e habitado pelo Espírito Santo, um estado em que não haveria distinção entre natural e sobrenatural, estado este que se perdeu, ficando a marca da concupiscência na humanidade. Por consequência, defende que o primeiro pecado, o pecado de Adão, provocou a origem da divisão da ordem natural em ordem natural e ordem sobrenatural, sendo natural tudo o que Adão possuía e sobrenatural a vinda de Cristo e o que Ele trouxe e recuperou.<sup>187</sup> Com esta distinção, afirma que o estado original do ser humano era um estado de integridade, pelo que esta integridade, pertencente à ordem natural, é necessária e devida à humanidade para que esta viva bem. Deste modo, Cristo surge como reparador da ordem natural, reconduzindo a natureza humana ao seu estado de inocência e integridade original.<sup>188</sup>

Baio considera assim que sem o pecado de Adão (e sem qualquer pecado cometido) existiria e tratar-se-ia apenas do natural, sem se necessitar de considerar e abordar o sobrenatural. Deste ponto de vista, o sobrenatural, a graça, resulta como necessária apenas pela ocorrência do pecado.<sup>189</sup>

---

<sup>184</sup> Cf. Sesbotié e Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», 287–99.

<sup>185</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 174–75.

<sup>186</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 241–243, 246; Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 124–29.

<sup>187</sup> Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 64–65.

<sup>188</sup> Cf. Ladaria, «Natural e sobrenatural», 332–33; Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 122–24.

<sup>189</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 243–46.

### 1.6.5. Cornélio Jansénio

Jansénio (séc. XVI-XVII), recorrendo ao agostinianismo, tem por objetivo defender a gratuidade divina, o primado da graça, indo contra o baionismo.<sup>190</sup> Contudo, ao fazê-lo, distorceu a doutrina agostiniana, apresentando algumas faces da graça como atuando no ser humano independentemente da vontade e ação deste, encarando a graça como *graça eficaz* à qual nenhum homem ou mulher pode resistir.<sup>191</sup> Considerando que a humanidade realiza aquilo para o qual se sente mais atraída, aquilo que mais a agrada, assume que a graça pode condicionar a decisão humana, atraindo-a.<sup>192</sup> Deste modo, ao contrário de Baio, Jansénio exalta o sobrenatural em detrimento do natural, declarando a impotência da natureza humana sem a graça divina.<sup>193</sup>

Tal como outros teólogos, Jansénio distingue o estado original de criatura racional, correspondente a Adão antes do pecado, do estado pós pecado. No primeiro estado, a natureza não necessitaria da graça, no segundo, o estado atual, a natureza depende da graça.<sup>194</sup> Com esta tese, defende que, antes do pecado, a natureza seria perfeita e completa em si, não necessitando do desejo natural de ver Deus para alcançar a sua plenitude. Depois do pecado, a natureza humana ficou debilitada, nada podendo fazer de bom sem a graça de Deus.<sup>195</sup> Desta feita, apresenta a graça como sendo cem por cento necessária para a humanidade, sendo esta que liberta o ser humano, de modo que este possa ser e agir para o que foi criado. Nesta lógica pessimista, Jansénio considera que a natureza ferida não tem livre-arbítrio para não acolher a graça interior, pelo que, se esta atuar, transformará aquele em quem atuar independentemente da vontade deste. Por sua vez, uma vez que nem todos vivem agraciados, esta doutrina leva a que a graça de Deus seja tida como algo apenas para alguns e não para todos, abordando uma predestinação seletiva da parte de Deus.<sup>196</sup>

Tal como a doutrina de Miguel Baio fora condenada pela discrepância entre o natural e o sobrenatural, dando mais peso à autonomia humana do que à graça divina, também o pensamento de Jansénio, embora tenha apresentado a tese contrária, foi condenado pelo Papa Inocêncio X.<sup>197</sup>

---

<sup>190</sup> Cf. Ladaria, «Natural e sobrenatural», 334–35.

<sup>191</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», 303–4.

<sup>192</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 176–77.

<sup>193</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 261–65.

<sup>194</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 129–33.

<sup>195</sup> Cf. Farias, *Antropologia e Graça*, 66–67.

<sup>196</sup> Cf. Baumgartner, *La grâce du Christ*, 133–39.

<sup>197</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», 308–9.

### ***1.6.6. Retoma da visão beatífica como fim da humanidade***

A teologia moderna, combatendo as doutrinas condenadas, fixou o seu pensamento na distinção entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, conforme fora apresentado por Caetano, procurando desta forma assegurar a gratuidade do sobrenatural. Feita a distinção entre as ordens, propagou-se a hipótese da existência de um estado de *natura pura* como modo de defender a gratuidade da graça divina, recusando também a compreensão da visão beatífica como desejo natural. Embora alguns autores tenham defendido esta hipótese, outros houve que se insurgiram contra ela, reafirmando a graça de Deus como necessária para o cumprimento da finalidade do ser humano, que se encontra na visão de Deus. Estes últimos teólogos, ao discutirem sobre a possibilidade de uma natureza *per se*, afirmaram que, caso existisse uma natureza pura, esta teria de ser perfeita em si, pelo que não teria um desejo natural de ver a Deus ou de procurar uma qualquer perfeição fora de si. Todavia, uma vez conhecida a visão beatífica por meio da Revelação, o ser humano não se satisfaria sem ela, necessitando sempre da ajuda da graça para desejar e satisfazer a beatitude sobrenatural.<sup>198</sup>

Esta tese da *natura pura* levanta o perigo de colocar Deus e a vocação sobrenatural como algo externo ao ser, logo, como algo não necessário. Reconhecendo este perigo, reconsiderou-se a proposta tomista do desejo natural de ver a Deus, retomando-se a discussão em torno da gratuidade da ordem sobrenatural e da visão beatífica. Domingos de Soto (séc. XV-XVI) é um dos teólogos que retomam a defesa desse desejo, esclarecendo que este é natural não por ser alcançável por forças próprias, mas por ter sido introduzido no ser humano pela sua própria natureza.<sup>199</sup>

Roberto Belarmino (séc. XVI-XVII) afirma igualmente que a finalidade do ser humano está em Deus, afirmando que esta é a grandeza da dignidade humana, ter a Deus como seu fim, um fim que ultrapassa as próprias forças da humanidade. Desenvolve a sua teologia distinguindo o que é próprio da natureza e do que é próprio do sobrenatural. Ao natural corresponde o corpo, a alma, as faculdades humanas (sensitivas e intelectivas), pois isto é o que constitui o ser humano. Ao sobrenatural correspondem duas vertentes: o sobrenatural em si, como as virtudes infusas e a graça santificante, que não podem ser realizadas pela natureza; e o sobrenatural “acidental”, que supera as faculdades humanas no modo como estas operam, mas não em si mesmas, tal como acontece nas curas de Jesus. No fundo, o natural tem a sua origem e sentido nas coisas e o sobrenatural em Deus.

---

<sup>198</sup> Cf. Ladaria, «Natural e sobrenatural», 335–38.

<sup>199</sup> Cf. Ladaria, 336–37.

Feita a devida distinção, Belarmino apresenta a visão beatífica como fim natural, não por ser possível de realizar pela natureza, mas por ser possível existir na natureza e por ser desejada pela própria natureza humana. De qualquer modo, defende que seria possível que Deus não destinasse o homem à visão divina, mas a outro fim, o da procura pela verdade, por meio da razão. Ainda assim, Belarmino defende que a natureza humana só se realiza quando o ser humano vê a divindade, afirmando que o ser criado à imagem de Deus só está pleno diante da realidade que o modela.<sup>200</sup>

### 1.6. A teologia da graça na contemporaneidade

Na época contemporânea o debate em torno da teologia da graça renasceu, principalmente com o surgimento da *Nouvelle Theologie*<sup>201</sup>. Esta tende a apresentar a relação entre a graça e a natureza na teologia escolástica como uma relação de imposição da primeira à segunda.

A crítica realizada pelos teólogos contemporâneos prende-se com a dissociação da natureza e da graça, acusando os teólogos modernos de as terem tratado como realidades isoladas e separadas, autossuficientes por si. Deste modo, opuseram-se à compreensão de uma natureza humana que se compreenda a si mesma isoladamente e que por si só se abra ao conhecimento da graça. Esta recusa ocorre pela afirmação do contrário, que a natureza em si já se encontra ordenada para o sobrenatural, a sua vocação já é sobrenatural, pelo que não se justifica refletir em torno da natureza fora desta realidade. Consequentemente, recusa-se a tese em torno da *natura pura*. No fundo, opõem-se à distinção do que é devido à natureza por si e do que é devido ao sobrenatural pela revelação, recusando a hipótese da possibilidade da existência de uma natureza pura, sem a graça.<sup>202</sup>

A *Nouvelle Theologie*, mais do que discorrer sobre a natureza, sobre a liberdade e sobre a graça como elementos paralelos, tratou-os em relação, acolhendo o entendimento da graça como auxílio e hábito. Estas perspectivas foram sendo acolhidas, fecundadas e transformadas por vários teólogos contemporâneos.

Um dos teólogos da *Nouvelle Theologie* mais importante para a discussão do tratado da graça foi Henri de Lubac (séc. XX), teólogo paradigmático da teologia contemporânea. Foi

---

<sup>200</sup> Cf. Ladaria, 337–38.

<sup>201</sup> A *Nouvelle Theologie* foi um movimento do século XX, composto por teólogos alemães e franceses, que procurou renovar a Teologia, procurando uma reflexão teológica na qual se insira a experiência e vivência concreta do ser humano.

<sup>202</sup> Cf. Karl Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», em *Escritos de Teología*, trad. Justo Molina et al., vol. I (Madrid: Taurus Ediciones, 1961), 325–27.

por meio deste teólogo francês que o tema da natureza e da graça foi retomado e discutido pelos teólogos da *Nouvelle Théologie*. Em 1946 publicou uma obra com o título *Surnaturel* no qual aborda a relação entre a natureza e graça a partir do entendimento do sobrenatural. Várias das questões tratadas nessa obra prendem-se precisamente com questões debatidas no decorrer dos séculos, tais como: a naturalidade do desejo de Deus; o modo como este pode pertencer à natureza humana; e a gratuidade da graça.<sup>203</sup>

De Lubac propõe uma resolução da tensão entre natureza e graça que deixe de procurar a ordem sobrenatural a partir da ordem natural para passar a considerar o natural a partir do sobrenatural, focando-se mais na natureza espiritual do ser humano.<sup>204</sup> Esta resolução é apresentada partindo da consideração sobre o ser humano concreto, histórico e real. Por um lado, o teólogo francês afirma que o ser humano foi criado por Deus, assumindo a gratuidade da criação. Por outro, afirma que o desejo natural, como São Tomás o definia, é parte essencial do ser humano. Estas duas afirmações correspondem à afirmação de dois dons gratuitos de Deus que se encontram unidos em cada homem e em cada mulher. Assim julgava ter resolvido o problema da gratuidade da graça e da sua relação com a natureza, afirmando que esta é em si uma natureza com a inscrição do sobrenatural.<sup>205</sup>

Para Lubac, bem como para grande parte dos autores contemporâneos, não fazia sentido indagar sobre uma realidade alternativa que não existiu nem existiria, pelo que o exercício de teologia sobre uma hipótese abstrata, como é o caso da *natura pura*, seria sempre algo que não poderia ser tido como referência.<sup>206</sup>

Karl Rahner seguirá a crítica de Lubac e manifestar-se-á como um dos teólogos que mais se opôs à teologia neoescolástica, recusando a ideia de uma ação da graça de Deus apenas do ponto de vista externo ao ser humano, considerada como um molde ou como uma imposição. Passaremos a expor esta crítica do teólogo alemão em torno da compreensão da graça como algo puramente extrínseco ao ser no próximo capítulo.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> Cf. William Dych, *Karl Rahner*, Outstanding Christian Thinkers (New York: Continuum, 2000), 32–33.

<sup>204</sup> Cf. Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, trad. O. Porcel e A. Tomás (Madrid: Ediciones Encuentro, 1991), 111.

<sup>205</sup> Cf. Bernard Sesboüé, *Karl Rahner* (Paris: Les éditions du CERF, 2001), 91–92.

<sup>206</sup> Cf. Ladaria, «Natural e sobrenatural», 340.

<sup>207</sup> Cf. Daniel T. Pekarske, *Abstracts of Karl Rahner's Theological Investigations 1-23*, Marquette Studies in Theology 31 (Marquette University Press, 2002), 27–28.

## 1.7. Síntese conclusiva

Na relação entre Deus e o ser humano, entende-se a graça como uma realidade fundamental que gera esta relação numa atitude salvífica de puro dom da parte de Deus para com a humanidade. Esta salvação é a restituição e aumento da dignidade humana decaída, elevando-a à filiação divina, conduzindo a humanidade para a verdadeira liberdade.<sup>208</sup> A graça surge assim associada a Deus que se dá antes de qualquer ação humana, permitindo-a e potenciando-a, razão pela qual se trata de uma realidade de natureza inefável. Porém, mesmo não sendo visível a ação da graça, é visível a adesão e resposta a esta (Cf. 2Pe 3,18).

Durante o desenrolar dos séculos, com o pelagianismo e outras heresias, esta consciência da necessidade da graça nem sempre foi clara, verificando-se uma constante tensão entre a gratuidade de Deus e a liberdade humana. A falta de concordância quanto à graça de Deus presente nos primeiros séculos do cristianismo pode ser resumida com a passagem do fariseu e do cobrador de impostos: enquanto Pelágio apresentava a oração do fariseu, Agostinho apresentava a oração do publicano, afirmando a graça como necessária e imerecida (Cf. Lc 18,9-14).

O Doutor da Graça defendia que diante da ação divina e da natureza humana, tratando-se de dois mistérios tão grandes para o ser humano, apenas se poderia colocar a questão da relação entre graça e liberdade, sobrenatural e natural, ficando a resposta exclusivamente do lado de Deus. Contudo, como verificámos, Agostinho debruçou-se bastante sobre o tema, defendendo que a graça que concedia bens e dons sobrenaturais, ter-se-ia perdido com pecado original, levando a humanidade a preservar em si apenas os bens naturais.<sup>209</sup> Deste modo, defendia que a humanidade necessitava do auxílio da graça, principalmente após o pecado original, para que a sua dignidade fosse redimida e restaurada por Cristo, tendo a possibilidade de voltar a usufruir dos bens sobrenaturais, mas já não dos dons sobrenaturais.<sup>210</sup>

Mesmo tendo sido base para muitos teólogos, Agostinho foi criticado e acusado de coisificar a graça, como se a reduzisse à graça sacramental, especificamente à recebida no batismo. Estes teólogos criticaram a doutrina agostiniana e a de outros Padres da Igreja por

---

<sup>208</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 33–34.

<sup>209</sup> Deus concede ao ser humano três tipos de bens: os naturais, próprios da natureza humana enquanto tal; os sobrenaturais, em sentido estrito, isto é, a graça enquanto tal (o desejo de Deus, da vida em Deus, da amizade com Ele); e os dons sobrenaturais enquanto dons que podem ser alcançados pela humanidade ainda que não lhe sejam naturais, aperfeiçoando assim a natureza humana, por exemplo: a imortalidade ou a integridade. Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 34.

<sup>210</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 34–35.

considerarem que a graça varia conforme os estados e a idade daqueles a quem é dada.<sup>211</sup> Ainda assim, na teologia medieval fortaleceu-se a tese agostiniana discorrendo-se sobre o conceito do sobrenatural, sendo São Tomás um dos teólogos que mais contribuiu para tal, passando também a ser tido como autor de referência. O grande contributo da medievalidade passou pela distinção entre natureza e graça, havendo algumas correntes que, afirmando a distinção entre o natural e o sobrenatural, acabaram por entender o sobrenatural como algo externo e necessário à existência humana.

Após a Idade Média, retomou-se a compreensão da relação entre Deus e a humanidade à luz da Revelação presente nas Escrituras, associando o tema da graça ao tema da salvação para que estes não ficassem encerrados em conceitos. Nesta época surgiram várias críticas à teologia escolástica: criticou-se que se abordasse esta temática como uma questão conceptual e não como uma história concreta entre Deus e o ser humano; acusou-se a redução do tema da santificação a respostas às teses protestantes e aos temas da gratuidade e do sobrenatural; etc. Alguns teólogos, considerando que este período da escolástica reduziu o tema à apresentação da graça como dom gratuito de Deus que santifica o sujeito, afirmaram simplesmente que, quer a graça de Deus, quer a liberdade humana, existem e se relacionam na própria natureza humana, conduzindo o ser humano para Deus. Consequentemente, procuravam defender o carácter transcendente e sobrenatural da graça, afirmando-a como necessária. Esta carência humana da graça é justificada pela necessidade de Deus, que, de acordo com a Revelação, é o próprio fim do ser humano, sendo que só Ele tem a possibilidade de facultar o necessário para se alcançar esse fim.<sup>212</sup>

Como vimos, os teólogos contemporâneos foram mudando o paradigma teológico, tecendo críticas ao modo de operar daqueles que apoiavam a sua reflexão em pontos abstratos e não em realidades concretas. Desta feita, passaram a encarar o tema da graça abarcando quase dois mil anos de teologia, refletindo em torno da sua evolução e mostrando como o tema é permanentemente atual. Para além dos teólogos que apresentámos, verificámos também que o próprio Magistério reconheceu a doutrina agostiniana e tomística sobre a graça e a necessidade da mesma para a vida reta e santa, recusando o gnosticismo, o pelagianismo, o baionismo e o jansenismo.

Assumindo que, pela sua permanente atualidade, a discussão teológica em torno da natureza e da graça esteja sempre em aberto, reconhecemos que alguns pontos vão ficando assentes. Em primeiro lugar, entende-se o homem como criado por Deus e chamado à vida

---

<sup>211</sup> Cf. Vitorino Grossi, «Battesimo dei bambini e teologia», *Augustinianum*, 7 (1967): 323–27.

<sup>212</sup> Cf. Sesboüé e Grossi, «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea», 310–11.

divina, à participação na comunhão com as pessoas divinas. Logo, reconhece-se a distinção do ser humano em relação a Deus e às demais criaturas. Em segundo, reconhece-se que Deus age gratuitamente, tendo o sobrenatural o seu fundamento na gratuidade da Encarnação e no dom do Espírito, fundamentos que melhor manifestam o amor gratuito de Deus pela humanidade. Em terceiro, assume-se a vocação à visão beatífica como fruto da eleição da humanidade por parte de Deus, vocação esta que determina o próprio ser, pelo que se admite que a natureza se abra à graça.

No meio de tudo isto, temos como clara a compreensão de que a humanidade almeja mais; mesmo que não o reconheça, anseia por uma união íntima com Deus, união que só pode acontecer por dom divino e não por mérito humano, tratando-se de um processo de transcendência.<sup>213</sup> Desta feita, encontramos-nos capacitados para nos iniciarmos no contributo específico de Karl Rahner para a reflexão em torno da natureza e da graça.

---

<sup>213</sup> Cf. Rondet, *La Gracia de Cristo*, 7–8.

## CAPÍTULO 2 – A TEOLOGIA DA GRAÇA EM KARL RAHNER

No capítulo anterior analisámos como o tema da graça permeou toda a história da humanidade, mesmo que esta nem sempre tenha estado consciente disso. Após abordarmos o surgimento da doutrina da graça com Santo Agostinho e o seu desenvolvimento com São Tomás de Aquino, entre outros teólogos mencionados, voltamo-nos agora para o contributo de Karl Rahner à teologia da graça.

O tema da graça em Rahner, como todos os temas neste teólogo, é abordado com uma terminologia densa e específica, pelo que, ainda antes de o abordarmos diretamente, procuraremos expor a sua estrutura conceptual que, por consequência, acaba por fundar a doutrina proposta pelo próprio teólogo alemão, bem como a razão que o leva a dissertar sobre a temática da graça.<sup>214</sup>

### 2.1 Dados biográficos de Karl Rahner

Karl Josef Erich Rahner foi um considerado teólogo alemão do século XX (1904-1984). Aos 18 anos decidiu entrar na Companhia de Jesus, tal como fizera o seu irmão Hugo, na qual foi ordenado presbítero em 1932. Os seus estudos filosóficos e teológicos revelaram-se profundamente marcantes para o seu pensamento, sendo tanto inspirado por filósofos como Immanuel Kant e Martin Heidegger, como por teólogos como Joseph Maréchal e Pierre Rousselot. Estes autores influenciaram a interpretação rahneriana sobre a teologia de São Tomás de Aquino, levando-o a abordar a tradição tomista à luz da filosofia moderna e da sua própria teologia transcendental. Como jesuíta, Rahner viu ainda o seu pensamento ser fortemente influenciado por Santo Inácio de Loyola e pela espiritualidade inaciana,<sup>215</sup> sendo esta o motor de muitas das suas obras, como desejo de abordar o cristianismo e a fé cristã de um modo que fizesse sentido para os seus contemporâneos, para que estes se voltassem para Cristo.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Cf. Patrick J. Burke, «Conceptual Thought in Karl Rahner», *Gregorianum* 75, n.º 1 (1994): 65–93.

<sup>215</sup> Santo Inácio compreendeu a sua conversão como um ser conquistado por Cristo. Tudo começou quando Inácio leu um livro no hospital que o despertou para a fé, onde estava por ter sido ferido numa batalha. Depois deste primeiro episódio, tentando alcançar a Deus por si próprio e tendo falhado, experimenta-se a ser novamente tomado por Jesus, algo que identificou como a experiência da própria Trindade. Esta experiência de liberdade define a teologia e a vida de Santo Inácio que, resumindo ao essencial, se baseia num deixar-se possuir por Deus, deixar-se experimentar ser tomado pelo Amor. No fundo, viver por Cristo, com Cristo e em Cristo. Esta é a experiência que espelha para os seus Exercícios Espirituais, nos quais afirma a naturalidade da visão beatífica e a essência do homem enquanto ser criado para louvar, reverenciar e servir a Deus. Todo este pensamento vai-se refletindo no próprio pensamento de Karl Rahner. Cf. Menke, *Teología de la gracia*, 16-17, 239.

<sup>216</sup> Cf. Dych, *Karl Rahner*, 4–15.

O teólogo alemão não se limitou a dialogar com os seus contemporâneos, mas estende o seu pensamento ao diálogo com outros filósofos e teólogos das diversas épocas históricas. Deste modo, não só foi influenciado por outros filósofos e teólogos, como marcou e influenciou a teologia contemporânea, tendo o seu nome associado ao de outros teólogos católicos da *Nouvelle Théologie*, teólogos de grande relevo para o Concílio Vaticano II. A credibilidade e importância do seu pensamento verifica-se, entre outros dados, no facto das suas obras serem abundantemente estudadas desde que as produziu, mesmo tendo morrido há 40 anos. Alguns teólogos consideram até que o pensamento do teólogo alemão se mantém «fértil mesmo em contexto cultural de “pós-modernidade”»<sup>217</sup>. De facto, a sua produção teológica deixou um vasto contributo para os teólogos hodiernos, seja isto por portas que foram abertas, seja pela concordância ou discordância com o seu pensamento, seja, inclusive, pela tentativa de compreensão dos seus escritos.<sup>218</sup>

Nas suas obras, Rahner utiliza um método teológico diferente do que é empregue pela escolástica, ao qual se opunha por ir contra a sua visão sobre a missão da teologia, considerando que esse método «não preparava os estudantes para o trabalho pastoral»<sup>219</sup>. Esta opção teológica reside na procura de tornar o cristianismo e a fé cristã mais próximas da compreensão humana. Procurava ir a questões centrais que tivessem relação com a realidade da vida humana e com outras temáticas relevantes a esta, acabando por dialogar com vários ramos do saber, principalmente numa profunda relação entre teologia e filosofia.<sup>220</sup> Com o desejo de abordar a teologia de modo a ser compreensível aos seus contemporâneos, o teólogo alemão parte da experiência humana operada pelo próprio ser. Desta feita, o cerne da sua teologia torna-se a experiência pessoal de Deus, da salvação experimentada pela humanidade, partindo da existência concreta do ser humano.<sup>221</sup>

Os escritos que nos ficaram de Karl Rahner são vastíssimos, mas de todos os que se destacam há um que se destaca como compêndio do seu pensamento teológico, o *Curso Fundamental da Fé*. Este curso, embora não seja um compêndio do pensamento de Rahner, algo que se pode ir encontrando nos seus *Escritos de Teologia*, sistematiza e introduz os temas

---

<sup>217</sup> João Manuel Duque, «Desafio de Karl Rahner à antropologia cristã tradicional: O “existencial sobrenatural”», *Formação e Cultura*, Congresso Santo Agostinho, o Homem, Deus e a cidade. Actas do Congresso - 11 a 13 de Novembro de 2004, 2005, 69.

<sup>218</sup> Cf. Mark F. Fischer, *The Foundations of Karl Rahner: A Paraphrase of the Foundations of Christian Faith, with Introduction and Indices* (New York: Herder & Herder Book, 2005), viii.

<sup>219</sup> Dych, *Karl Rahner*, 8.

<sup>220</sup> Cf. Dych, 5–8.

<sup>221</sup> Cf. Mário de França Miranda, «Karl Rahner: da experiência de Deus à teologia», em *Karl Rahner 100 anos Teologia filosofia e experiência espiritual* (São Paulo: Edições Loyola, 2005), 29–31.

centrais da fé cristã.<sup>222</sup> Nesta obra, Rahner trata a fé cristã e a teologia tendo todas as suas dimensões ligadas entre si, isto é, trata da realidade como um todo.<sup>223</sup> Não se foca tanto nos termos pelo que são em si, mas pela realidade que evocam, a experiência que deles se tem.<sup>224</sup>

## 2.2 Karl Rahner e a teologia da graça

Rahner, bem como outros teólogos da *Nouvelle Théologie*, por meio de um questionamento histórico, sentiu a importância de retomar o tema da relação entre natureza e graça, vendo-o como um tema central da teologia. Por meio desta abordagem, o teólogo alemão retomou diversas afirmações doutrinárias de correntes de pensamento das várias épocas, procurando o seu sentido e motivo. Neste projeto e com o seu próprio estudo sobre o Tratado da Graça, Rahner foi dialogando com as diversas épocas históricas, chegando assim ao seu próprio pensamento sobre a doutrina da graça.

O teólogo alemão entendia o Tratado da Graça como «aquilo que constitui o mistério central do cristianismo»<sup>225</sup>, tendo as conclusões deste tratado uma importância fundamental para as diferentes matérias relativas à filosofia, à teologia e à antropologia e até a outras ciências entendidas do ponto de vista cristão. A sua compreensão sobre a centralidade desta temática deu-se quando lecionou sobre a graça na Escolástica, ainda antes da obra de De Lubac, curso este que o levou a produzir um tratado sobre a graça<sup>226</sup> para uso dos seus alunos.<sup>227</sup>

Apesar de ter escrito um primeiro tratado sobre o modo como a escolástica interpretou a teologia da graça, a posição pública assumida por Rahner sobre a natureza e a graça só se deu depois da tensa recepção da obra de De Lubac, seja por parte de tomistas clássicos, seja por teólogos de Roma, por considerarem que se punha em causa a possibilidade da criação de uma natureza sem a graça de Deus (Cf. Pio XII, HG 26). O teólogo alemão foi propondo uma

---

<sup>222</sup> Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*, trad. Alberto Costa, 2.<sup>a</sup> ed, Teologia Sistemática (São Paulo: Paulus, 1989), 9–10.

<sup>223</sup> Cf. Sesboué, *Karl Rahner*, 61–63.

<sup>224</sup> Cf. Menke, *Teología de la gracia*, 13.

<sup>225</sup> Sesboué, *Karl Rahner*, 91.

<sup>226</sup> Cf. Karl Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», em *Escritos de Teología*, trad. Justo Molina et al., vol. I (Madrid: Taurus Ediciones, 1961), 349–77.

<sup>227</sup> Cf. Roman A. Siebenrock, «Gratia Christi. The Heart of the Theology of Karl Rahner: Ignatian Influences in the Codex De Gratia Christi (1937/38) and Its Significance for the Development of His Work», *Revista Portuguesa de Filosofia* 63, n.º 4 (2007): 1267–72.

reflexão própria sobre a doutrina da graça, procurando realizar uma ponte entre o ponto de vista do teólogo francês e dos seus ‘opositores’.<sup>228</sup>

### ***2.2.1. Importância e atualidade do Tratado da Graça de acordo com Karl Rahner***

Revisitando a história da teologia da graça, Karl Rahner interpreta o modo como esta foi sendo exposta e encontra-a principalmente abordada de dois modos distintos. Primeiro, pelos autores do Novo Testamento e da Patrística, que abordam a graça através da graça increada, enquanto manifestação e presença da divindade à humanidade. Segundo, pelos autores da escolástica, que abordam a graça do ponto de vista da graça criada, através das manifestações da graça no ser e na ação humana.<sup>229</sup>

A problemática da doutrina da graça no decorrer dos séculos centra-se na tensão da gratuidade desta. Se, por um lado, a graça e a visão beatífica forem devidas à natureza, deixariam de ser entendidas como dons gratuitos, pelo que passariam a ser vistas como realidades separadas. Se, por outro lado, a natureza precisasse de ser ordenada pela graça para o seu fim sobrenatural, entendia-se que a graça não podia ser indevida à natureza, pois seria ilógico que Deus criasse algo para um certo fim e o impedisse de lá chegar. Aqui reside a problemática em torno da natureza e da graça. Uma vez que é inteiramente aceite que a graça e a visão beatífica são dons gratuitos do amor de Deus, a solução encontrada pela teologia da Idade Moderna, foi a de conceber a graça como algo externo que informa a natureza, a qual acolhe a graça pela *potentia oboedientialis*, entendida negativamente. De acordo com Rahner, estas leituras erram na compreensão da própria natureza humana e das consequências da essência da graça e da natureza. Esta é a tensão presente no decorrer dos séculos do cristianismo e realçada na escolástica e na neoescolástica.<sup>230</sup>

Verificando este modo de abordar a relação entre natural-sobrenatural, Rahner não duvida do reto caminho feito e da base na Revelação que este tenha; todavia, denuncia a possibilidade de se terem dado alguns saltos e algumas escolhas na história, permitindo que se perdessem algumas correntes de pensamento úteis e relevantes para o tema em questão. Nesta reflexão sobre a natureza e graça, reconhece que se foi progressivamente alimentando uma

---

<sup>228</sup> Cf. Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», 327–28.

<sup>229</sup> Cf. Rahner, 350–54.

<sup>230</sup> Cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 332–36.

polaridade contrastante entre o natural e o sobrenatural. Desta forma, o teólogo alemão redescobre como necessário e atual o tema da relação entre natureza e graça.<sup>231</sup>

Fazer com que a natureza, em vista da graça, permaneça natureza e que o cristão a compreenda, porém, como elemento interno da única coisa querida por Deus, uma vez que quis o homem por Ele amado em seu Filho, essa é uma tarefa de a vida cristã e, por isso, um grave problema de teologia.<sup>232</sup>

Outro dado que manifestou a necessidade e atualidade do tema em questão foi o diálogo com as teses que surgiram na teologia da Reforma, nas diversas correntes protestantes relativamente à graça e à natureza. A afirmação da *sola gratia* leva a que a teologia protestante afirme que o homem sem a graça nada é (com o que, em certo sentido, também o catolicismo concordará). Para além desta afirmação, outra se levanta, a de que a natureza humana *per se* nada tem de bom, sem coisa alguma que lhe sirva para a sua salvação. Esta tese protestante parte das questões da ontologia humana relativas ao «que é o homem quando é pecador?» e «em que medida permanece como pecador depois de ter sido justificado?»<sup>233</sup>. Tais provocações do ramo protestante, levaram alguns teólogos católicos a debruçarem-se novamente sobre a questão da natureza e graça, procurando refletir e reafirmar o ser humano como simultaneamente justo e pecador.<sup>234</sup>

Tendo em vista a compreensão e explicitação do modo como se chegou a todas estas questões sobre a natureza e a graça, sobre o natural e o sobrenatural, e sobre o ser humano em si, Karl Rahner percorre, tal como referimos, a evolução teológica em torno do tratado da graça. Deste modo, antes de abordarmos diretamente as suas considerações sobre a doutrina da graça e as suas considerações sobre o ser humano como porta para a compreensão de tudo isto, passaremos a apresentar as suas reflexões sobre o desenvolvimento da teologia da graça ao longo da história, principalmente na distinção que faz entre o pensamento dos cristãos dos primeiros séculos do cristianismo e os do segundo milénio.

---

<sup>231</sup> Cf. Karl Rahner, «Naturaleza y Gracia», em *Escritos de Teología*, trad. Justo Molina, vol. IV (Madrid: Taurus Ediciones, 1965), 221–24.

<sup>232</sup> Karl Rahner, «Sobre la experiencia de la gracia», em *Escritos de Teología*, trad. Justo Molina et al., vol. III (Madrid: Taurus Ediciones, 1961), 347.

<sup>233</sup> Rahner, «Naturaleza y Gracia», 224.

<sup>234</sup> Cf. Rahner, 224–25.

### 2.2.2. *Interpretação de Karl Rahner sobre a teologia da graça no decorrer da história*

Começando pela abordagem bíblica à graça de Deus, Rahner demonstra como a teologia da graça do Novo Testamento e a dos Padres da Igreja contém o mesmo entendimento de que a graça incriada precede a graça criada, sendo os dons de Deus precedidos pela união do Seu Espírito com a natureza humana. Seguindo os escritos paulinos, expõe a ação do Espírito<sup>235</sup> na humanidade como dom que justifica, renova, santifica e habita o ser humano. Desta alusão à teologia paulina, o teólogo alemão conclui que «para São Paulo, a santificação interior do homem é, antes de tudo e em primeiro lugar, uma comunicação do Espírito pessoal de Deus»<sup>236</sup>, ou seja, corresponde ao que a teologia escolástica trata como “dom incriado”. Para os Padres da Igreja, a graça corresponde à comunicação de Deus à humanidade, ao dom do Espírito Santo dado à humanidade. A patrística foca-se assim na graça incriada, debruçando-se sobre o dom de Deus conferido no batismo.<sup>237</sup>

A teologia escolástica, ao contrário da dos primeiros séculos do cristianismo, interpreta em primeiro lugar a graça como qualidade interior, ou seja, como graça criada, sendo esta aquela que permite o acolhimento da graça incriada.<sup>238</sup> De acordo com a interpretação do teólogo alemão, grande parte dos teólogos da Escolástica viu a graça criada como a transformação necessária à humanidade, refletindo em torno dos modos e meios pelos quais a humanidade se podia ir configurando a Cristo. A graça criada era vista como a possibilidade da relação do ser humano com Deus, sendo a graça incriada a relação de Deus que se dá e que só pode ser acolhido por meio da graça criada. Ou seja, consideram a graça criada como o fundamento para a comunicação de Deus ao ser humano.<sup>239</sup>

Olhando concretamente para o contributo de São Tomás, o teólogo alemão afirma que este considera que cada ato sobrenatural possui um objeto formal ao qual não se chega por meio de um ato simplesmente natural.<sup>240</sup> Consequentemente, no que diz respeito à consciência humana (vida moral e espiritual), a graça surge como algo externo, porém, não cessa de aparecer como objeto natural da fé (tal como outros conceitos transcendentais), sendo o único objeto que confere ao ser humano a virtude da salvação. No fundo, nada se sabe sobre o estado de graça em si a não ser pelos seus efeitos, sendo as considerações sobre a graça feitas

---

<sup>235</sup> Importa ter presente que neste caso, a referência a Espírito serve como referência a Deus. Rahner não dissocia a Trindade nem no Seu todo, nem nos Seus membros.

<sup>236</sup> Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», 352.

<sup>237</sup> Cf. Rahner, 350–54.

<sup>238</sup> Cf. Rahner, 351.

<sup>239</sup> Cf. Rahner, 354–56.

<sup>240</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, II, q. 114, a. 2.

por dedução, uma vez que esta é entendida como externa à consciência.<sup>241</sup> Esta leitura de São Tomás, adverte o teólogo alemão sobre a importância do processo e da capacidade de conhecer, reconhecendo que em primeiro lugar se revela como necessário compreender o “como” da possibilidade de conhecer para depois se entender o modo de atuação da graça.

O teólogo alemão observa ainda que, na teologia escolástica, os pressupostos ontológicos para refletir sobre a graça são os mesmos que são utilizados para refletir em torno da visão beatífica, isto porque a graça encaminha para a finalidade desta visão. Deste modo, a sobrenaturalidade da graça acaba por derivar da sobrenaturalidade da visão de Deus, pelo que se considera a graça como sobrenatural por ser o princípio da vida bem-aventurada. A graça é assim entendida como fundamento da vida sobrenatural e da visão de Deus.<sup>242</sup>

Por meio do pensamento expresso nos escritos paulinos, tal como nos Padres da Igreja, o teólogo alemão contraria a tese escolástica de que a graça incriada atua na natureza humana por esta estar revestida da graça criada, invertendo a lógica, passando a conceber a graça criada como fruto e consequência da graça incriada, da inabituação do Espírito de Deus no ser humano. Este contrariar não anula a possibilidade do pensamento escolástico, apenas apresenta outra teoria revestida pela teologia paulina, pois seguindo a teologia joanina, verifica-se uma maior reflexão em torno da criação, da Encarnação e do ser criado, qualidade própria do ser humano. Ainda assim, os escritos joaninos não passam ao lado da inabituação de Deus, permitindo que as posições não se contradigam.<sup>243</sup>

A perspectiva neoescolástica, no seguimento da escolástica, não contemplando a noção patrística e medieval do *desejo natural da visão beatífica*, concebe a graça como uma coisa cem por cento externa à consciência, totalmente inacessível, ainda que seja por esta que humanidade é justificada. Deste ponto de vista, considerando que a natureza em si não poderia não estar marcada ou voltada para o sobrenatural, o que seria a consequência da graça ser completamente externa à natureza, os teólogos desta época abordaram a *potentia oboedientialis* como uma obrigação imposta à natureza humana para aceitar a graça divina.<sup>244</sup>

Não obstante, esta corrente afirma que algo se pode saber sobre a graça por meio da doutrina da fé e dos efeitos da graça no ser humano. A graça tratar-se-ia de um dom sobrenatural, concedido à natureza humana completa em si mesma, como algo de nível

---

<sup>241</sup> Cf. Rahner, «Naturaleza y Gracia», 216–17.

<sup>242</sup> Cf. Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», 356–57.

<sup>243</sup> Cf. Rahner, 354.

<sup>244</sup> Cf. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd edition (Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2006), 222.

superior que se acrescenta ao nível inferior.<sup>245</sup> Mesmo pressupondo a natureza para se manifestar, esta tese assume a gratuidade da graça. Contudo, este pensamento levar-nos ia a considerar que «a natureza é necessária à graça, mas a graça não o é à natureza»<sup>246</sup> o que se revela como estranho por ser uma troca do sentido dos conceitos.

Rahner conclui assim que, no decorrer da história, a reflexão em torno do natural e da graça isolou-as como se se tratasse de duas coisas distintas. Foi-se abordando a graça como sobreposta à natureza, numa aparente visão negativa desta última que apenas cumpriria a sua função enquanto estivesse disposta a obedecer à Graça.<sup>247</sup> Os teólogos contemporâneos, ao contrário dos teólogos modernos, opuseram-se à tese da *natura pura*, afirmando que só fazia sentido fazer teologia sobre o real e não sobre especulações, sendo que o que existe é a natureza após o pecado e, portanto, necessitada da graça. Valendo-se dos seus contemporâneos, o teólogo alemão opõe-se à ideia de que a graça de Deus atua no ser humano apenas do ponto de vista exterior e de que tudo o que a humanidade pode experimentar e conhecer por si diz respeito à sua natureza própria. Deste modo, como apresentámos, entende que o ponto de partida da Teologia deve ser o ser humano existente e não aquele que seria possível; di-lo defendendo que a natureza humana não existe em estado puro, isto é, aquilo que o ser humano experimenta não equivale à sua *natura pura*.<sup>248</sup>

Exposta a relação entre a natureza e a graça como Karl Rahner a recebeu e interpretou, tendo sido igualmente apresentada a razão pela qual este entra na discussão sobre esta problemática, passaremos a apresentar os pontos que o teólogo alemão toca para a abordar. Considerando que o teólogo alemão vê a humanidade como um todo e que, apesar de tudo, considera que «o verdadeiro ponto de partida da teologia da graça ainda continua a ser a “graça criada”»<sup>249</sup>, abordaremos primeiramente a sua filosofia e teologia, para compreender as considerações que faz sobre a realidade do ser humano e a sua capacidade de conhecer.

### **2.3 Natureza humana segundo o método antropológico-transcendental de Karl Rahner**

A mudança de época proporcionada pelo progresso científico e evolutivo trouxe, com a Modernidade, um novo modo de ver e pensar o mundo, um modo que, segundo alguns filósofos, não tem espaço para a ideia de Deus. Havia «uma tendência a viver a realidade da

---

<sup>245</sup> Cf. Rahner, «Naturaleza y Gracia», 216.

<sup>246</sup> Apud. Duque, «Desafio de Karl Rahner à antropologia cristã tradicional: O “existencial sobrenatural”», 78–79.

<sup>247</sup> Cf. Rahner, «Naturaleza y Gracia», 218.

<sup>248</sup> Cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 327.

<sup>249</sup> Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», 349.

graça lá onde nós mesmos estamos, na própria existência experimental; há uma tendência a ver a graça sobrenatural (não apenas a medicinal!) como entelêquia e energia da existência vivida concretamente»<sup>250</sup>. Esta visão da graça originou uma visão individual da atuação da mesma, uma visão extrínseca, já usada na neoescolástica, que não se coaduna com a compreensão teológica do teólogo alemão.

Com a filosofia moderna a compreensão da realidade passou a ser antropocêntrica, isto é, a interpretação da vida humana e da totalidade do ser passou a ter origem no sujeito e na sua subjetividade. Com esta mudança, também o conhecimento adquirido passou a ser tido não só como uma compreensão da realidade exterior, mas do próprio ser em si, pois aquilo que o sujeito apreende da realidade externa é moldado pela forma como é capaz de captar essas experiências. Esses elementos que permitem ao sujeito alcançar a verdade por meio da experiência, são típicos da filosofia transcendental, filosofia na qual se afirma a existência de categorias, conceitos e princípios *a priori* do conhecimento.<sup>251</sup>

Acolhendo os desafios da modernidade, Karl Rahner acolheu a filosofia como crítica sobre o pensamento em si. Esta tese de que a filosofia é um refletir sobre o próprio pensamento levou-o a procurar as estruturas subjacentes ao conhecimento. Julga que a filosofia e a teologia se cruzam num objetivo comum e numa mesma afirmação antropológica, tendo um método comum.<sup>252</sup> O uso da filosofia moderna na sua teologia dá-se assim numa tentativa de aproximar Deus da humanidade, tentando tornar a teologia mais compreensível. Por esta razão, ainda que reconhecendo que a teologia e a fé precedem a filosofia, compreende que esta última é essencial para torná-las compreensíveis intelectual e existencialmente a crentes e não crentes.<sup>253</sup>

Um dos teólogos que mais influenciaram Rahner na sua teologia-filosófica foi J. Maréchal, considerando a sua tese como essencial para a ponte entre filosofia escolástica e filosofia moderna. Maréchal, retomando a tese tomista, afirma que o ser humano, no cerne da sua natureza, no seu ser espírito, está vocacionado para a visão beatífica de Deus, horizonte transcendental de sentido da existência humana, desejando um encontro com o Ser absoluto. Fruto da discussão em torno da interpretação deste *desiderium naturale* na relação com a gratuidade e sobrenaturalidade da visão beatífica de Deus, conclui que este desejo que volta o ser humano para este Ser absoluto é parte da essência humana. Desta feita, esta existência

---

<sup>250</sup> Rahner, «Naturaleza y Gracia», 225.

<sup>251</sup> Cf. Manfredo Araújo de Oliveira, «Teologia e modernidade em Karl Rahner», em *Karl Rahner 100 anos Teologia filosofia e experiência espiritual* (São Paulo: Edições Loyola, 2005), 17–21.

<sup>252</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 37–39.

<sup>253</sup> Cf. Dych, *Karl Rahner*, 32.

espiritual, ainda que seja um ato transcendental, é tida pelo teólogo belga como própria da natureza humana, não como um apêndice, mas como parte integral no todo que é o ser humano.<sup>254</sup>

São Tomás é também de uma relevância extrema para Rahner, pois é neste, e nas leituras de outros sobre este, que o teólogo alemão se apoia para demonstrar a possibilidade de conhecer do ser humano. Recuperando a noção tomista da possibilidade de conhecimento humano das verdades de fé, parte do ser humano para chegar a Deus, defendendo que tudo o que se diz sobre Deus diz algo sobre a humanidade e tudo o que se diz sobre a humanidade diz algo sobre Deus. O foco da teologia do teólogo alemão centra-se assim na relação entre a humanidade e divindade, relação na qual a própria humanidade se descobre. Considerando que a experiência é fonte de conhecimento, Rahner, ao dar mais peso à experiência pessoal e comunitária da Revelação, reformula o método da antropologia teológica.<sup>255</sup> Deste modo, ao compreender que a abertura transcendental, como uma característica do ser, justifica o seu método antropológico-transcendental como método teológico válido, para refletir sobre o ser humano e o Ser absoluto, justificando também o uso da filosofia existencialista.<sup>256</sup>

### ***2.3.1. Ser humano como ser cognoscente***

Rahner não compreende o conhecimento humano como algo apenas externo ao ser que lhe seja impresso ou dado na sua consciência do ser.

O homem existe como a “pergunta pelo ser”. Para poder ser ele mesmo, o homem pergunta pelo ser na sua totalidade. Esta pergunta é o “dever ...”, que o próprio homem “é”, e no qual o próprio ser pelo qual é questionado se anuncia, se apresenta e ao mesmo tempo, como aquele que necessariamente está em questão, se escapa.<sup>257</sup>

Ao conhecer, o sujeito não só toma contacto com a realidade que passa a conhecer, como também toma consciência de si mesmo. O ser humano não é tido apenas como um recetor, mas também como um operador do próprio conhecimento. Desta forma, a captação de qualquer realidade e da respetiva produção de conhecimento não são tidas de forma passiva, como se o sujeito fosse uma tela em branco onde informações externas se imprimem.

---

<sup>254</sup> Cf. Rahner, «Naturaleza y Gracia», 220–21.

<sup>255</sup> Cf. Karl Rahner e Herbert Vorgrimler, *Theological Dictionary*, ed. Cornelius Ernst, trad. Richard Strachan (West Germany: Herder & Herder, 1965), 162.

<sup>256</sup> Cf. Menke, *Teología de la gracia*, 22–23.

<sup>257</sup> Karl Rahner, *Espíritu en el mundo: Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, trad. Alfonso Álvarez Bolado (Herder Editorial, 1963), 74.

Contrariando assim o pensamento neoescolástico, que considera não existir no ser humano condições *a priori* para conhecer essas verdades, o teólogo alemão defende que o ser humano, pela possibilidade de captar e refletir sobre objetos externos, possui uma inteligência metafísica, possuindo condições *a priori* que moldam e informam o conhecimento.<sup>258</sup>

O pensamento metafísico não se coloca nos modos dos restantes conhecimentos. Desenvolvendo-se como explicitação conceitual, tanto do que o homem já sabe em si mesmo como do que sabe sobre o seu estar e ser no mundo, o pensamento metafísico surge como sendo a própria questão sobre o ser.<sup>259</sup> Trata-se de uma reflexão transcendental sobre as coisas e o pensamento em si.<sup>260</sup> Nesta análise, o ser humano descobre-se como pessoa e como sujeito, dotado de uma capacidade *a priori* que o abre para a possibilidade do ser em geral, algo que precede todo e qualquer conhecimento sobre o próprio ser; descobre-se como mistério, aberto ao horizonte infinito, ao mistério absoluto; «descobre-se como o ser dum horizonte infinito, como o ser de transcendência»<sup>261</sup>. Esta descoberta fá-lo experimentar-se tanto finitamente como aberto ao infinito, «experimenta-se como a possibilidade que não tem fim»<sup>262</sup>. Rahner aborda tudo isto com o conceito de «experiência transcendental».<sup>263</sup>

Reconhecendo que «a experiência transcendental é a condição que possibilita todo conhecimento categorial de objetos singulares»<sup>264</sup>, Rahner aponta a essência da transcendência como sendo «mistério absoluto».<sup>265</sup> Este não corresponde a uma invenção do pensamento humano, mas uma realidade que se revela na experiência transcendental; é condição que permite o conhecimento categorial. Por esta razão, o teólogo alemão define a transcendência como «ultrapassagem do horizonte ilimitado de todo o movimento de nosso espírito»<sup>266</sup>, mistério profundo e absoluto que potencia a experiência humana e possibilita a perceção do mundo. Não a entende como uma realidade meramente conceptual, mas como «a condição, o horizonte, a base e fundamento que nos possibilitam comparar e classificar entre

---

<sup>258</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 49.

<sup>259</sup> Cf. de Oliveira, «Karl Rahner 100 anos», 21–23.

<sup>260</sup> Com tudo isto, Rahner conclui que o ser humano é um ente metafísico que se distingue dos restantes entes presentes no mundo pela capacidade de se questionar sobre si mesmo e sobre a totalidade do ser que interiormente procura.

<sup>261</sup> Domingos Terra, «Karl Rahner enquanto filósofo», Europa e cristianismo | No 1.º centenário do nascimento de Karl Rahner, 39, n.º 2 (2004): 402.

<sup>262</sup> Terra, 403.

<sup>263</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 52–55.

<sup>264</sup> Rahner, 93.

<sup>265</sup> O horizonte da transcendência, que é o "Aonde" para o qual a experiência transcende, não pode ser nomeado ou definido, pois qualquer tentativa de nomear e definir a transcendência é limitada pela própria natureza do «mistério santo» que não pode ser completamente apreendido. Com este conceito, Rahner reforça a consciência da natureza inefável e sagrada da transcendência divina.

<sup>266</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 93.

si os objetos singulares da experiência»<sup>267</sup>, isto é, como aquilo que fundamenta a capacidade de conhecer e que possibilita o próprio processo de transcendência.<sup>268</sup>

O teólogo alemão denomina estas condições presentes no ser de «estruturas apriorísticas». Estas estruturas não deturpam nem limitam a realidade, antes manifestam a abertura do ser àquilo que transcende a sua própria existência. Por outras palavras, essas estruturas não são entraves ao conhecimento, mas a garantia do próprio conhecimento no ser. Do mesmo modo se considera o conhecimento espiritual, não como algo adquirido por fontes externas ao ser, mas como algo que reside neste e que se manifesta no ato de conhecer.<sup>269</sup>

### ***2.3.2. Ser humano como ser de transcendência: experiência transcendental***

A capacidade humana de conhecer e de refletir sobre si mesmo leva Karl Rahner a defender que «quer como indivíduo quer como inserido na humanidade como um todo, com certeza o homem se percebe como sendo, de múltiplas maneiras, produto do que ele próprio não é»<sup>270</sup>. Nesta tomada de consciência de si, a humanidade torna-se consciente de que é produto de outras realidades que não lhe pertencem, experimentando-se quer como sujeito quer como pessoa. Para além disto, colocando-se em questão, o ser humano reconhece-se como ser capaz de refletir e de pensar sobre o que está fora de si, para além dos seus limites e condicionamentos.<sup>271</sup> Deste modo, o teólogo alemão vê a humanidade como «espírito que se percebe como tal à medida que não se experimenta como espírito *puro*»<sup>272</sup>.

Rahner entende o ser humano como ser na história, sendo que, com tudo o que isso implica, considera-o como participante da graça de Deus. Como ser histórico, o ser humano é um ser no mundo, pelo que este influencia o seu pensamento.<sup>273</sup> Esta tese implica que a natureza humana não possa ser entendida isoladamente da experiência histórica e, por consequência, da graça divina, pois esta já permeia a existência humana. Esta é a razão que o leva a rejeitar a abordagem da natureza humana a partir de uma "natureza pura" isolada, porque embora essa natureza seja uma garantia da gratuidade da ação divina, não reflete diretamente a natureza humana tal como esta existe.<sup>274</sup>

---

<sup>267</sup> Rahner, 93.

<sup>268</sup> Cf. Rahner, 76–93.

<sup>269</sup> Cf. Rahner, 29–32.

<sup>270</sup> Rahner, 40.

<sup>271</sup> Cf. Rahner, 26–27.

<sup>272</sup> Rahner, 46.

<sup>273</sup> Cf. Rahner, *Espírito en el mundo*, 78.

<sup>274</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 26-27, 40-42.

Mesmo tendo um horizonte sobrenatural, a natureza humana também não se resume a este; se assim fosse, contrariamente ao que defende, Rahner teria de assumir que a graça de Deus é devida à humanidade, logo, não seria gratuita. Esta abertura humana ao infinito não tem em si um carácter obrigatório, pois pode ser negada. O sujeito pode sempre encerrar-se em si mesmo e no “seu mundo”, seja isso por não querer dar tanto espaço às questões, seja por fugir às questões afirmando simplesmente que não têm resposta, ou seja por se cair num desespero que o leve a negar a existência de um sentido. Estes são os três casos que Rahner elenca para se referir a recusa da abertura ao transcendente, característica que considera ser própria da humanidade, como começámos por expor.<sup>275</sup>

Aderindo ou recusando a abertura ao transcendente, o ser humano mantém em si a capacidade de se relacionar com o que está fora de si, pois percebendo-se como ser finito, descobre que tem a infinitude diante de si. Este dado, permite ao teólogo alemão afirmar que aquilo que é externo ao ser também o constitui, alterando o modo como este percebe aquilo que o rodeia. O ser humano é assim tido como ser aberto ao transcendente, sendo este um dado que corresponde à natureza do ser. A experiência da própria existência humana manifesta-se assim como ‘experiência transcendental’, conceito que Rahner trata como sendo a estrutura mais simples presente no ser.<sup>276</sup> Com esta tese, reafirma a impossibilidade de se considerar uma *natura pura*, pois tal tipo de natureza não pode ser abordado com precisão.<sup>277</sup>

O teólogo alemão aborda a ‘experiência transcendental’ como estrutura que permite todas as outras; é a consciência do sujeito que se manifesta em todo o ato de conhecimento e que possui uma abertura ilimitada à realidade. Desta feita, afirma-se que o ser humano possui em si uma subjetividade própria que o caracteriza como sujeito e que se encontra na marca da consciência própria de cada ser humano. Esta subjetividade está na marca da experiência existencial de cada um.<sup>278</sup>

Do ponto de vista de Rahner, o ser humano, na sua subjetividade, descobre-se dependente e influenciado por realidades que não controla e que de alguma forma o condicionam. Esta percepção faz com que o sujeito se situe fora desse condicionamento. «Situar-se dessa forma entre a finitude e a infinitude é o que constitui o homem e se manifesta uma vez mais no fato (sic) de que precisamente em sua transcendência infinita e em sua

---

<sup>275</sup> Cf. Rahner, 46–47.

<sup>276</sup> Cf. Rahner, 31–33.

<sup>277</sup> Cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 342–43.

<sup>278</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 43–45.

liberdade o homem se experimenta como imposto a si e historicamente condicionado.»<sup>279</sup> O ser humano é assim tido por Rahner como o ser da transcendência.<sup>280</sup>

O teólogo alemão defende que a essência do ser humano caracteriza-se pela transcendência, pela capacidade de saída de si na procura de sentido e de compreensão.<sup>281</sup> Não sendo uma realidade palpável, esta experiência transcendental, que permite e possibilita a percepção da experiência de uma qualquer realidade, tem de ser uma realidade prévia ao ser. Consequentemente, esta transcendência é apresentada como sustentada e caracterizada pela «pré-apreensão do ser», um conhecimento atemático relativo à infinitude.<sup>282</sup>

Aprofundando as consequências da «pré-apreensão do ser», o teólogo alemão concebe a humanidade como o ser que recebe o Ser Absoluto.<sup>283</sup> Esta receção forma e informa o sujeito, tratando-se de uma experiência de graça na medida em que o Absoluto se comunica gratuitamente ao ser humano, permitindo que este exista e possa transcender a sua finitude.<sup>284</sup> Deste modo, a experiência da consciência do mistério que é o próprio Deus, presente e atuante na vida, é uma experiência da graça. A Santíssima Trindade é assim entendida como mistério do qual tudo parte, sendo a Sua autocomunicação o verdadeiro mistério central da fé cristã.<sup>285</sup>

A transcendência propriamente dita está de certa forma como que no fundo do quadro em que o homem vive, na origem indispensável do seu viver e conhecer. E essa transcendência propriamente dita nunca é captada pela reflexão metafísica totalmente e em sua pureza, ou seja, de maneira não objetivada. [...] Ela se faz presente de certa forma apenas como ingrediente, por assim dizer, oculto. Mas o homem é e continua sendo ser de transcendência, ou seja, aquele ente ao qual a infinitude indisponível e silenciosa da realidade se apresenta continuamente como mistério. Assim o homem

---

<sup>279</sup> Rahner, 58.

<sup>280</sup> Cf. Rahner, 57–58.

<sup>281</sup> A consciência de que o ser humano se encontra como ser em busca de sentido e de compreensão e que só o faz porque encontra diante de si um horizonte infinito, é outro modo de dizer que o ser se encontra chamado a esse horizonte infinito, que se sente atraído por ele e que foi feito para ele, sendo este “ele” o próprio Deus. Encontramos assim em Rahner outro modo de justificar a visão beatífica e a necessária união entre natureza e graça para que a tal visão se chegue, para que a experiência transcendental se cumpra plenamente.

<sup>282</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 47–48.

<sup>283</sup> Esta pré-apreensão, tendo de ter sustento em algo, é sustentada no Ser absoluto, algo que em si já é sinal de um Outro. Se assim não fosse, ter-se-ia de considerar que este movimento de transcendência, de abertura, teria a sua origem do nada, algo que seria ilógico. Karl Rahner afirma que do nada nada vem, isto é, que o nada, por si, não pode ser a base de outra coisa qualquer como um conhecimento ou uma experiência, porque o nada em si não possui substância ou realidade alguma. Por esta razão, a pré-apreensão do ser precisa de ser sustentada no Ser e mistério absoluto.

<sup>284</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 47–48.

<sup>285</sup> Cf. Karl Rahner, *Porque sou cristão - Da coragem de ser cristão na Igreja*, trad. José António Correia Pereira (Braga: Editorial Franciscana, 2016), 24–25.

torna-se pura abertura para este mistério e precisamente assim põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo.<sup>286</sup>

Compreendendo o ser humano como ser aberto ao transcendente, com capacidade de conhecer e de acolher Aquele para o qual está ordenado, que fundamenta todo o seu ser, Rahner concebe a humanidade como um ser agraciado, identificando a graça como base da transcendência humana. Este pressuposto rahneriano parte da Revelação que indica o desejo de Deus de conduzir todos à salvação, tal como afirma o Magistério (Cf. LG 16; NA 1; AG 7). Desta feita, o teólogo alemão compreende a graça como um impulso interior que a une profundamente à natureza.<sup>287</sup>

A graça não é vista como algo externo à natureza humana, mas como algo intrinsecamente a esta ligado; é o modo como Deus comunica livremente com a humanidade. «“Graça”, na presente referência, significa a liberdade do fundamento do ser que dá o ser ao homem, liberdade de que o homem faz experiência em sua finitude e contingência»<sup>288</sup>. A união entre a natureza e graça deixa de ser tida como uma realidade teórica para ser vista como uma realidade fundamental na existência humana, pois é nesta unidade que se dá objetivamente a abertura e o acolhimento próprios da experiência transcendental.<sup>289</sup>

### ***2.3.3. Ser humano como mistério capaz de se autotranscender***

Karl Rahner critica uma certa concepção teológica de ‘mistério’, que o entenda simplesmente como algo que supera a razão humana, definido pela incapacidade de ser totalmente compreendido por esta, ainda que seja a própria razão a defini-lo. O teólogo alemão trata o mistério não como algo temporário ou provisório, mas como uma realidade permanente que se refere à própria natureza de Deus.<sup>290</sup>

O ser humano com a capacidade de conhecer própria da sua existência é na sua origem um mistério; como tal, encontra-se intimamente conectado aos demais mistérios da vida cristã. Destes mistérios, aqueles que são absolutos prendem-se com a revelação do próprio Deus: «são a autocomunicação de Deus na profundidade da existência, que se chama graça, e na história, que se chama Jesus Cristo, realidades com as quais já está dado também o

---

<sup>286</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 49–50.

<sup>287</sup> Cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 330–32.

<sup>288</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 49.

<sup>289</sup> Cf. Rahner, 49–50.

<sup>290</sup> Cf. José Jacinto Ferreira de Farias, «A visão beatífica e a noção de mistério em K. Rahner», *Didaskalia* 38, n.º 2 (2008): 345–46.

mistério da Trindade histórico-salvífica e imanente»<sup>291</sup>. Nesta compreensão de mistério e na reflexão sobre este, Rahner conclui que no cristianismo existe um único mistério, que mais concretamente apresenta como três mistérios absolutos: Deus Pai; Deus Filho; e Deus Espírito Santo.<sup>292</sup>

A experiência de Deus está ligada à totalidade do mistério que constitui o incompreensível e que, por sua experiência categorial, apesar de «ser de transcendência», o homem permanecerá sempre à margem do mar infinito do mistério, sendo «apenas uma ilhazinha perdida no oceano ilimitado do mistério sem nome»<sup>293</sup>

Na linha da teologia escolástica, o teólogo alemão afirma que Deus será sempre mistério, permanecendo sempre incompreensível para a razão humana. Deus não é visto como uma realidade como outra qualquer que se possa apreender, é antes um mistério que transcende toda e qualquer compreensão. Ainda assim, declara que a maior prova de Deus se dá na experiência da contemplação de Deus, mistério infinito.<sup>294</sup> Consequentemente, a razão humana, mesmo no ápice de sua capacidade, continua limitada diante do mistério divino, que nem na visão beatífica pode ser plenamente compreendido ou superado. Isto é, ainda que se revelando, Deus permanece sempre mistério.<sup>295</sup>

De acordo com a teologia rahneriana, o ser humano entende-se assim como ser do mistério, também capaz de se questionar sobre o ser e sobre aquilo que o ultrapassa, questionando-se pela sua própria salvação, o que, de certo modo, é em si uma questão ontológica. A possibilidade do conhecimento abre assim para a compreensão de que a história da salvação é a história da revelação, sendo também a história da humanidade. Trata-se de uma única história, na qual o ser humano existe e na qual Deus se manifesta, dando-se inteiramente em Jesus e permanecendo no Seu Espírito. Desta feita, quando o ser humano se compreende na ótica do mistério, compreendendo-se como ser orientado para Deus, consegue compreender-se a si mesmo.<sup>296</sup> Dito de outra forma, «o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente» (GS 22), ou seja, só por meio da experiência transcendental é que o ser se conhece.

---

<sup>291</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 23.

<sup>292</sup> Cf. Karl Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», em *Escritos de Teología*, trad. Justo Molina, vol. IV (Madrid: Taurus Ediciones, 1965), 100–101.

<sup>293</sup> Karl Rahner, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi. Dio e rivelazione* (San Paolo Edizioni, 1978), 32; em Valdete Guimarães, «A categoria da experiência na teologia de Edward Schillebeeckx: um diálogo entre teologia fundamental e cristologia» (Doutoramento, Belo Horizonte, FAJE – Faculdade Jesuíta de filosofia e Teologia, 2018), 30.

<sup>294</sup> Cf. Rahner, *Porque sou cristão*, 21–24.

<sup>295</sup> Cf. Rahner, 26–27.

<sup>296</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 23–24, 146.

Na ordem una e unicamente real da existência humana, o que é mais íntimo e intrínseco ao homem é a autocomunicação de Deus, pelo menos enquanto ofertada e dada anteriormente à liberdade do homem, como a condição de sua mais alta e obrigatória realização. E esta mesma realidade, que é a mais íntima e a mais evidente por si, é Deus, o mistério, o livre amor de sua divina autocomunicação, e, em consequência, o sobrenatural.<sup>297</sup>

#### ***2.3.4. Ser humano e o conhecimento de Deus pela experiência transcendental***

O conhecimento originário que o ser humano pode ter de Deus dá-se na experiência transcendental, numa abertura ao mistério.<sup>298</sup> Mesmo sem a consciência da profundidade do ser que é, a humanidade já é habitada por este mistério absoluto ao qual os cristãos chamam “Deus”. Este conhecimento de Deus é conceptualizado por Rahner por «conhecimento atemático», um saber implícito, prévio à reflexão consciente e respetiva categorização do conhecimento. O conhecimento de Deus é assim tido como experiencial e vivido e não meramente intelectual, não é entendido como um saber que se obtenha por meios externos ao ser humano. Nesse conhecimento, o próprio Deus conduz a humanidade, aberta ao mistério, até ao sentido da sua existência. Daqui se retira que o mistério é uma realidade clara para o ser humano, como algo que o transcende, sendo a transcendência a condição necessária para o conhecimento. Desta feita, o teólogo alemão conclui que o conhecimento se funda no próprio Deus, entendido como mistério absoluto.<sup>299</sup>

Refletindo sobre a palavra “Deus”, Rahner distingue-a de um mero vocábulo, afirmando-a como uma realidade que se impõe e molda o sujeito na sua existência, confrontando-o com o mistério absoluto. Não a entende como uma palavra humanamente criada, mas como uma realidade que define a própria humanidade. Deus em si e a Sua transcendência são maiores do que qualquer conceito, pelo que nenhum conceito poderá captar plenamente a sua essência. Por esta razão, considera que os termos utilizados para se referir a Deus e à experiência deste são conceitos que apontam para o inefável. Ainda assim, defende que o conhecimento de Deus se pode dar na medida em que é direcionado para o conhecimento atemático, para a realidade própria do mistério absoluto.<sup>300</sup>

---

<sup>297</sup> Rahner, 154.

<sup>298</sup> Importa ter a consciência de que o acolhimento de tal mistério não se dá em primeiro lugar pela experiência e capacidade do ser humano, mas pela gratuidade da doação do mistério absoluto que se faz presente ao ser.

<sup>299</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 33–35.

<sup>300</sup> Cf. Rahner, 63, 67-69.

A auto-revelação de Deus na profundidade da pessoa espiritual é determinação apriorística procedente da graça, mas irreflexa por si mesma, não é enunciado já em si objetivado, não é algo conhecido objetivamente, mas algo no campo da consciência. [...] Essa presença anterior de Deus, a determinação gratuitamente elevada do homem, a revelação transcendental é antes ela própria sempre mediada categorialmente no mundo - porque toda transcendentalidade do homem tem uma história -, ocorre no material histórico da vida do homem, sem que por isso se identifique simplesmente com ele.<sup>301</sup>

Sendo o ser humano entendido como ser no mundo, o conhecimento que este tem daquilo que o transcende passa pela experiência que ocorre no mundo. Desta feita, o conhecimento de Deus é compreendido como conhecimento *a posteriori*. Tal acontece porque quer o conhecimento de Deus quer a experiência transcendental acontecem num encontro do sujeito com o mundo e com outras pessoas. Não é um conhecimento natural fruto de uma intuição pura, mas sim um conhecimento que se vai desenvolvendo no desenrolar da vida. No fundo, Rahner pretende sublinhar que o conhecimento de Deus não se separa da experiência que o ser humano tem do mundo.<sup>302</sup>

De acordo como o teólogo alemão, o conhecimento de Deus deve enraizar-se na experiência da relação pessoal da humanidade com o divino. Esta experiência encontra-se conectada à experiência transcendental e ao acolhimento, reconhecimento e reflexão de tal mistério, algo que em si não é um dado necessário, pois a natureza humana pode fechar-se à experiência transcendental. Ainda assim, há uma experiência transcendental de Deus sempre presente e fundante na humanidade, como experiência atemática, sendo também necessária a reflexão sobre essa experiência para se explicitar esse conhecimento implícito, reflexão esta que se dá sempre *a posteriori*. Este conhecimento de Deus, ainda que seja *a posteriori*, não deixa de ser tido como «conhecimento transcendental», pois toda a humanidade, independentemente das experiências que tenha, tem em si uma abertura ao mistério absoluto, que, teologicamente, é tido como Deus. Esta tese determina que esta abertura seja parte intrínseca do ser humano, fazendo deste um ser espiritual.<sup>303</sup>

Este conhecimento *a posteriori* de Deus não é apenas entendido como um receber a experiência de Deus pelas realidades percebidas externamente, pois aquilo que é externo ao ser fá-lo consciente de si mesmo, tornando-o capaz de se consciencializar das suas estruturas transcendentais. O conhecimento de Deus é assim moldado pela subjetividade do

---

<sup>301</sup> Rahner, 210.

<sup>302</sup> Cf. Rahner, 69.

<sup>303</sup> Cf. Rahner, 70–73.

ser e pela experiência que este faz do mundo, sendo um conhecimento superior à conceptualização de Deus. Deste modo, o conhecimento de Deus é tanto transcendental, na medida em que se dá pela estrutura existencial do ser humano, como é ‘explícito’, na medida em que ocorre na experiência humana.<sup>304</sup>

Karl Rahner considera tanto a experiência pessoal como a história como essenciais para a plena compreensão da relação entre Deus e o ser humano, distinguindo a revelação natural, onde Deus é percebido de maneira indireta e misteriosa, da revelação propriamente dita, que envolve uma comunicação direta e pessoal de Deus com a humanidade. Enquanto o primeiro tipo de revelação aponta para a existência de Deus como uma realidade a ser questionada, procurada e aprofundada, o segundo tipo, a revelação propriamente dita, dá a resposta, desvelando a essência íntima de Deus na sua relação com a criação de maneira direta, através de um evento que combina aspetos históricos e transcendentais.<sup>305</sup>

No conhecimento de Deus, dá-se ainda o conhecimento do ser humano, principalmente pela relação de Deus com a humanidade. Esta relação, como apresentámos pela experiência transcendental, está sempre disponível e presente na existência humana, independentemente dos modos de conhecimento e das experiências que se tenha em relação a Deus. Rahner define assim “graça” por «imediatez para com Deus»<sup>306</sup>, reconhecendo que o ser humano é um ser orientado para Deus, que se dá gratuita e constantemente, sendo esta orientação uma parte intrínseca da humanidade.<sup>307</sup>

A razão para só se compreender o ser humano em relação com o Ser Absoluto, prende-se com a condição de criatura respetiva à humanidade, condição esta que só se reconhece pela experiência transcendental que une o ser humano a Deus, mistério absoluto. Esta dependência radical de Deus experimentada pelo ser criatura não compromete a autonomia do ser humano, antes, paradoxalmente, a sustenta e fortalece. Nessa união, descobre-se uma relação singular e contínua no tempo entre Criador e criatura. Por isto, Rahner defende que a relação entre Deus e o ser humano só se pode compreender à luz de toda a mensagem cristã, afirmando também a dependência de Deus como garantia da própria liberdade humana.<sup>308</sup>

---

<sup>304</sup> Cf. Rahner, 69–70.

<sup>305</sup> Cf. Rahner, 207–10.

<sup>306</sup> Rahner, 75.

<sup>307</sup> Cf. Rahner, 74–75.

<sup>308</sup> Cf. Rahner, 96–102.

## 2.4 Liberdade como fruto e garantia da graça

Na compreensão da relação entre graça e natureza, entre natural e sobrenatural, entre Deus e o ser humano, para além do ponto da gratuidade da ação, surge outro tema que vai surgindo como consequência destas relações: a liberdade. Rahner não é alheio a este conceito, antes pelo contrário, considera-o essencial para compreender toda a doutrina da graça, bem como a própria humanidade em si.

### 2.4.1. A liberdade humana como lugar de transcendência

Começando por abordar os mal-entendidos em relação à liberdade, o teólogo alemão reconhece que esta não é uma realidade óbvia, do ponto de vista conceptual, na medida em que não corresponde ao que na sua altura, e nos dias de hoje, muitos pensavam saber sobre esta. Apresenta-a como uma realidade complexa, que não se pode reduzir a uma categorização e avaliação empírica, pelo que não pode ser estudada por si mesma, nem abordada pelos métodos de conhecimento tradicionais.<sup>309</sup>

A liberdade não é vista como uma faculdade humana de entre várias, «é uma realidade mais primária do que o mundo das coisas e objetos, que pode ser determinado univocamente mediante um sistema prévio e coordenado de conceitos gerais.»<sup>310</sup> A liberdade não se resume à capacidade de escolher entre uma série de alternativas, nem reside na operação de escolhas isoladas, ainda que cada escolha humana contribua para a construção do ser. Aliás, é quando não há liberdade que os atos apenas se sucedem e se alternam como produtos de uma sequência automática, resumindo-se a uma constante mutação de algo e não à construção do ser. A liberdade corresponde à dádiva de um “sim” ao horizonte transcendental, ao mistério absoluto, a Deus. Deste modo, Rahner afirma a liberdade como «capacidade de fazer algo de final e definitivo»<sup>311</sup>, isto é, como a capacidade que permite e potencia a completude do ser.<sup>312</sup>

A liberdade nunca ocorre como um mero exercício objetivo, como uma simples escolha 'entre' objetos individuais, mas sim como a autorrealização da pessoa que escolhe objetivamente; é apenas dentro desta liberdade, na qual o homem é capaz de

---

<sup>309</sup> Cf. Rahner, 50. 118.

<sup>310</sup> Karl Rahner, *La Gracia como libertad*, trad. Javier Medina-Dávila, 2ª (Espanha: Herder Editorial, 2008), 61.

<sup>311</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 121.

<sup>312</sup> Cf. Rahner, 118, 120-121.

se realizar, que o homem também é livre em relação ao material da sua autorrealização.<sup>313</sup>

De acordo com o teólogo alemão, a liberdade não serve para que um ser se torne numa coisa qualquer ou numa projeção da sua existência, mas para que o ser se torne definitivamente naquilo que é, descobrindo-se e definindo-se como tal. Mais do que uma realidade que se foca no ato de escolher, a liberdade tem que ver com o ser, confluindo para a autorrealização deste enquanto ser uno na totalidade da sua história. «Na realidade, a liberdade é antes de tudo o estar entregue do sujeito a si próprio, de tal sorte que a liberdade em seu ser fundamental tem que ver com o sujeito como tal e como todo.»<sup>314</sup> Não se trata da capacidade de fazer uma qualquer coisa, mas de um fazer-se a si mesmo, de «atingir sua identidade final e irrevogável»<sup>315</sup>. Consequentemente, Rahner defende que a humanidade só se compreende verdadeiramente quando se coloca diante de si em liberdade.<sup>316</sup>

Enquanto definição do ser humano, Rahner entende a liberdade como liberdade transcendental, correspondendo a uma realidade que não se pode objetivar nem abordar como dado empírico. Como vimos, não trata a liberdade apenas enquanto faculdade de escolher, mas como percepção do ser humano enquanto ser livre e responsável pelas suas ações, como ser entregue a si mesmo, capaz de se decidir e de se contruir como pessoa. Não se trata de uma realidade empírica, sobre a qual se possa refletir *a posteriori*, mas de uma realidade *a priori* do ser. Neste sentido, o teólogo define a liberdade como expressão fundamental da transcendência humana, ou seja, como experiência transcendental. Como o próprio indica, «caso não ocorresse essa experiência transcendental da subjetividade e liberdade do homem, também não poderia haver essa liberdade no âmbito da experiência categorial humana»<sup>317</sup>. A liberdade transcendental é assim a responsabilidade que o ser tem sobre si mesmo, não só no confronto consigo, no estar diante de si, mas na sua realização pessoal.<sup>318</sup>

Evocando São Tomás, Rahner defende que a liberdade humana existe porque o ser humano possui uma capacidade de transcendência, existindo assim na medida em que se encontra dirigida para o Ser absoluto. Desta feita, não se pode compreender a essência da liberdade como a mera capacidade de escolher entre objetos distintos, em que a decisão por Deus fosse uma escolha como outra qualquer. O teólogo alemão chega mesmo a afirmar que

---

<sup>313</sup> Karl Rahner, «Theology of freedom», vol. VI, Theological Investigations, 1969, 185; em Dych, *Karl Rahner*, 133.

<sup>314</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 118.

<sup>315</sup> Rahner, 121.

<sup>316</sup> Cf. Rahner, 118–21.

<sup>317</sup> Rahner, 51.

<sup>318</sup> Cf. Rahner, 50-54, 121-123.

«a radical possibilidade que o ser humano tem de viver a sua história de liberdade, só acontece na revelação do mistério divino»<sup>319</sup>. Por isto, Rahner entende que a liberdade se encontra intrinsecamente ligada à capacidade de transcendência espiritual, na medida em que o ser humano se orienta para Deus, tido como horizonte da existência.<sup>320</sup>

A liberdade tem, por conseguinte, um carácter teológico, não apenas quando Deus é pensado explicitamente dentro de categorias objetivas, ao lado de outros objetos, mas sempre e em toda parte, a partir da própria essência da liberdade, porque em cada ato livre Deus está dado de forma implícita como seu fundamento sustentador e seu último «para onde absoluto».<sup>321</sup>

O ser humano descobre-se assim como ser aberto à transcendência, como ser livre e como ser histórico, pois vive no mundo, num tempo e espaço próprios.

Podemos, pois, dizer sempre em certo sentido: porque e à medida que me percebo como sujeito e pessoa, percebo-me como ser livre, dotado de uma liberdade que não se refere primariamente a uma ocorrência psíquica isolada, mas de uma liberdade que se refere a um sujeito inteiro e uno na unidade de sua realização em toda a sua existência.<sup>322</sup>

Uma vez que a liberdade e a transcendência humanas se dão num ser histórico, «não se pode responder à questão da salvação prescindindo-se da historicidade e da natureza social do homem»<sup>323</sup>. Deste modo, a salvação do ser humano reside na sua total auto compreensão e autorrealização pessoal em liberdade diante de Deus, na descoberta que faz de si como ser aberto ao transcendente.<sup>324</sup>

Ela mesma, até certo ponto, projeta suas coordenadas ao realizar-se, e esse projeto é por si mesmo o acontecer da liberdade. O homem sabe, no ato mesmo de sua liberdade, quem é e quem quer ser nessa liberdade. Mas precisamente esse saber é ele mesmo; por isso não pode separá-lo de si como se fosse uma realidade objetiva e manipulável e assim dizer a si mesmo, mais uma vez e com clareza, o que expressa em sua liberdade diante de Deus.<sup>325</sup>

---

<sup>319</sup> Rahner, *Porque sou cristão*, 31.

<sup>320</sup> Cf. Rahner, *La Gracia como libertad*, 42–43.

<sup>321</sup> Rahner, 43.

<sup>322</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 53.

<sup>323</sup> Rahner, 56.

<sup>324</sup> Cf. Rahner, 54–56.

<sup>325</sup> Rahner, *La Gracia como libertad*, 61.

#### 2.4.2. *Liberdade na relação com Deus*

Tal como apresentámos, Rahner considera a liberdade enquanto realidade que em si é um mistério, encontrando o seu fundamento no mistério absoluto. Deus é o garante da liberdade, é «a causa universal que concede o poder e o ato»<sup>326</sup>. Como realidade transcendental intrinsecamente ligada à existência humana, a liberdade encontra-se assim em relação com o divino. Esta dimensão da liberdade manifesta-se incompreensível ao ser humano pela sua finitude, ultrapassando a compreensão da humanidade. Por transcender toda a reflexão teórica e empírica, o teólogo alemão declara que não pode ser estudada objetivamente pelos métodos tradicionais.<sup>327</sup>

se a liberdade é querida e posta por Deus, e assim a subjetividade existe sem limitar a soberania de Deus, então ineludivelmente (sic) existe também a possibilidade e a necessidade da livre decisão com referência a Deus, pois que esta constitui precisamente a essência da liberdade.<sup>328</sup>

Neste horizonte transcendental, dá-se uma certa possibilidade contraditória, pois a verdadeira liberdade, entendida como capacidade de resposta à graça, implica em si a possibilidade da negação de Deus. Esta compreensão manifesta a liberdade como traço transcendental do ser humano, que lhe permite compreender-se e acolher a graça divina.<sup>329</sup> Reconhecendo assim que a liberdade está implicada na relação da humanidade consigo mesma e com o divino, Rahner afirma que esta se encontra intrinsecamente associada à natureza humana.<sup>330</sup>

O teólogo alemão defende que esta negação de Deus tem consequências, pois negando o horizonte infinito, nega-se pela liberdade aquilo e Aquele que permite e sustenta a própria liberdade. Consequentemente, negar a Deus é negar a transcendência, pois Deus é o «Aonde e Onde da transcendência»<sup>331</sup>. Esta negação acaba por ser a negação da própria liberdade, encerrando o ser na sua própria limitação. Neste ponto de vista, esta negação implica uma certa destruição do ser, na medida em que, não sendo livre, não se descobre verdadeiramente. Este ‘não’ dado a Deus, não sendo a soma de atos isolados, não necessita de ser um não dado categoricamente, antes pode ser fruto de uma série de escolhas e decisões do sujeito que podem ir gerando no ser uma certa alienação da transcendência divina até à negação desta,

---

<sup>326</sup> Rahner, 72.

<sup>327</sup> Cf. Rahner, 59–61.

<sup>328</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 133.

<sup>329</sup> Cf. Rahner, *La Gracia como libertad*, 48.

<sup>330</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 123.

<sup>331</sup> Rahner, 123.

impedindo o próprio sujeito de alcançar a sua plenitude e a plenitude da própria liberdade.<sup>332</sup> De alguma forma, cada escolha feita livremente é como que uma resposta a Deus, um ‘sim’ ou ‘não’.<sup>333</sup> Rahner afirma assim a liberdade em toda a sua realidade e na própria possibilidade da negação de Deus.

Apesar de termos começado por apresentar a hipótese da negação de Deus, esta não é a única opção. Ademais, acolher ou rejeitar Deus não são hipóteses com a mesma força e sentido. O ‘sim’ é a realidade positiva, aquela para o qual o ser for feito. Desta feita, o ‘não’ existe na medida em que se “alimenta” da possibilidade do próprio sim. Seja como for, aquilo que importa para o nosso tema é que a resposta ao amor de Deus se dá na liberdade humana, sendo esta resposta um ato livre em que o ser humano escolhe orientar-se para Deus.<sup>334</sup> «A liberdade é, portanto, a capacidade para o eterno.»<sup>335</sup>

A eternidade, que Deus oferece como sua, só se torna realmente minha na medida em que é aceite através da liberdade e convertida na eternidade do homem. É certo que o ato livre pelo qual se aceita a autocomunicação divina é, uma vez mais, dom de Deus e só acontece quando se realiza como dom divino, como graça. Isso não muda pelo fato (sic) de que Deus só se dá e se pode dar na medida em que nos concede a ação da própria liberdade que o aceita; nem porque, conseqüentemente, a graça se cumpre essencialmente como libertação da liberdade em direção a Deus e só assim pode existir.<sup>336</sup>

Neste sentido, o teólogo alemão, reconhecendo que a liberdade tem tanto que ver com o sujeito em si como com a sua relação com Deus, defende que a liberdade se encontra profundamente ligada à graça. Com esta tese, Rahner sublinha a interdependência entre a liberdade humana e a graça divina, argumentando que a verdadeira liberdade só pode ser plenamente realizada através da graça de Deus e que qualquer discussão teológica sobre a liberdade deve levar em conta a natureza da graça e a soberania divina. É, pois, na liberdade humana que o ser acolhe a graça, sendo esta que sustenta e aperfeiçoa a liberdade, levando-a ao seu cumprimento.<sup>337</sup>

---

<sup>332</sup> Cf. Rahner, 123–28.

<sup>333</sup> Cf. Rahner, *La Gracia como libertad*, 45.

<sup>334</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 128–30.

<sup>335</sup> Rahner, *La Gracia como libertad*, 53.

<sup>336</sup> Rahner, 75.

<sup>337</sup> Cf. Rahner, 72–74.

### 2.4.3. A liberdade em relação com a graça

A graça, aproximando a humanidade do divino, permite que a liberdade se cumpra na realização do bem, direcionando o ser ao Sumo Bem, o absoluto para o qual a liberdade humana na sua essência está orientada. Deste modo, ao invés de suprimir a liberdade, a graça capacita a plena realização desta para conduzir o ser humano ao seu sentido existencial. A graça é assim entendida como uma realidade necessária<sup>338</sup> para que o ser humano se compreenda e se realize em liberdade.<sup>339</sup> Esta «deve ser entendida como algo que acontece sempre para a salvação ou o juízo, sob o secreto chamamento da graça, no qual Deus se oferece»<sup>340</sup>.

a liberdade, concebida a partir do homem, encontra-se imersa no egoísmo e na culpa, sendo por suas próprias forças incapaz de receber a autocomunicação divina e de deixar Deus ser para conosco como é; também está claro que a graça de Deus, que no final de contas é Ele mesmo, deve libertar a liberdade e encaminhá-la para si, de modo que esta só assim pode realizar o ato mais próprio para o qual foi chamada —receber a Deus desde Deus e por meio de Deus<sup>341</sup>

Rahner identifica assim a graça como a base da transcendência humana, não a vendo como algo externo à natureza humana, mas como algo intrinsecamente a esta ligado. A graça não é tida como o modo como Deus comunica com a humanidade, sendo entendida como a expressão da liberdade que sustenta a própria natureza, ou seja, «“Graça” [...] significa a liberdade do fundamento do ser que dá o ser ao homem, liberdade de que o homem faz experiência em sua finitude e contingência»<sup>342</sup>. A união entre a natureza e graça deixa de ser tida como uma realidade teórica para ser vista como uma realidade fundamental na existência humana, sendo nesta unidade que se dá objetivamente a abertura e o acolhimento próprios da experiência transcendental.<sup>343</sup>

Partindo da existência concreta do ser humano real, Rahner justifica e afirma assim a existência da graça como algo que se relaciona com o ser para, na e com a sua liberdade. Com base nestes dados já apresentados, passamos agora a apresentar o pensamento específico do teólogo alemão sobre a doutrina da graça.

---

<sup>338</sup> Para que não haja dúvidas, voltamos a frisar que com necessária não se quer dizer que seja obrigatória e que não possa ser conferida gratuitamente.

<sup>339</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 126–27.

<sup>340</sup> Rahner, *La Gracia como libertad*, 74.

<sup>341</sup> Rahner, 72–73.

<sup>342</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 49.

<sup>343</sup> Cf. Rahner, 49–50.

## 2.5 Graça como autocomunicação de Deus ao ser humano

Da relação entre natureza e graça, surge a percepção da graça como autocomunicação de Deus à humanidade, como Deus em si que se dá gratuitamente, como puro dom.<sup>344</sup> Esta gratuidade destaca a relação do ser humano com Deus e vice-versa. Deste modo, por ‘autocomunicação de Deus’ Rahner compreende Deus inteiro a dar-se a si mesmo ao ser humano, a comunicar-se não de modo verbal, mas ontologicamente.<sup>345</sup> Deste pensamento brota a tese rahneriana já apresentada e que nos levou a dar início à exposição teológica do teólogo alemão a partir da sua compreensão antropológico-teológica sobre a humanidade. A defesa de que toda a reflexão em torno da relação e pensamento com e sobre Deus necessita de ser abordada por categorias ontológicas, parte assim da compreensão de que o amor de Deus precede o ser em tudo, sendo Ele mesmo quem permite a existência, o agir e o pensar.<sup>346</sup>

Rahner tem como certo, pela Revelação e pela sua antropologia filosófica, que Deus criou a natureza com um fim sobrenatural. Este fim não é devido ao ser, mas algo que lhe é ofertado, pois a criação em si é um ato da bondade e gratuidade de Deus. Esta criação surge como possibilidade e não como fatalidade porque ao criar, Deus criou não só uma essência, mas uma natureza que se distingue da divina (sobrenatural), ainda que não se compreenda sem ela, pois a criatura não se compreende sem o Criador. Tal como referimos ao abordar a leitura rahneriana da teologia bíblica e patrística sobre a graça, este entendimento levou o teólogo alemão a tratar a graça a partir da graça incriada e não a partir da graça criada, entendendo esta última como consequência e não base da primeira. São uma e a mesma graça, pois são sempre dons gratuitos de Deus, mas são-no a partir da sua essência que apenas se compreende na graça incriada que é totalmente sobrenatural. Ainda assim, reconhece que tudo o que se pode conhecer sobre a graça incriada parte da graça criada, mesmo que esta seja uma consequência da primeira.<sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> Esta conceção da graça como autocomunicação de Deus, da presença imediata de Deus ao ser humano, ainda que permanecendo mistério absoluto, foi inspirada na própria experiência que Rahner foi fazendo dos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola. Cf. Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford University Press, 2001), 12-22, 32-41, 238-255.

<sup>345</sup> Importa ressaltar que a possível categorização e delimitação (de certa forma) do ser de Deus e da Sua relação com a humanidade, com a natureza humana, não diminui nem restringe o Seu ser. A Sua Graça continua a ser fruto de um amor primeiro e gratuito que apenas atua no ser humano porque este é em primeiro lugar amado por Deus. Esta santificação/elevação da humanidade (em cada indivíduo) não diminui o ser de Deus, não se trata de uma balança ou de um baloiço, pois Deus não se altera conforme o agir da humanidade. O homem e a mulher que crescem na vida de Deus, na santidade, não se tornam mais soberbos nem se julgam superiores, pois sabem que o bem vem de Deus, tal como recorda São Paulo nas suas cartas (Cf. 2Cor 10,17; 11,30-12,10; Gal 6,14), bem como o mostravam os autores do Antigo Testamento (Cf. Jr 9,23-24; Sl 115,1). Cf. Rahner, «Naturaleza y Gracia», 230-31.

<sup>346</sup> Cf. Rahner, 226-30.

<sup>347</sup> Cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 338-39.

Se pela Graça o ser humano se relaciona e toma parte na vida divina, concebe-se a Graça criada como possibilidade da participação na natureza divina, por se tratar de Deus a dar-se aos seres humanos. Nesta doação, une-se a própria graça ao ser de Deus, ao Seu amor, à Santíssima Trindade. Uma vez que Deus é também comunicação entre Si, pelo que, no agir de uma Pessoa divina realiza-se o agir das outras, pois são inseparáveis; a graça manifesta-se como a possibilidade de relação da humanidade com cada pessoa da Santíssima Trindade.<sup>348</sup>

A Graça, como autocomunicação divina, encontra-se assim marcada pela Encarnação do *Logos*, pois Cristo foi a Pessoa da Trindade que encarnou para que esta se revelasse ao mundo.<sup>349</sup> Neste sentido, compreendemos a afirmação de que toda a Graça é cristológica, não só por depender de Cristo, mas por estar orientada para Ele.<sup>350</sup> Tal como se verifica na história do povo de Israel, «a graça não é uma ação de Deus no homem sem o homem, mas o acontecer de um pacto, de uma aliança»<sup>351</sup>. Este pacto estende-se em Cristo para toda a humanidade, que, aliás, desde o princípio da criação, já se encontrava orientada para Ele. Não há outra Graça que não o próprio Jesus Cristo. O próprio fundamento da gratuidade da elevação do ser humano à comunhão com Deus é a gratuidade da Encarnação.<sup>352</sup>

### ***2.5.1. Ser humano como evento da graça***

A Graça é Deus mesmo, é a sua comunicação, na qual Ele, como graça divinizante que é, se dá ao homem. Aqui, a Sua obra é verdadeiramente Ele mesmo, enquanto se comunica. Portanto, esta graça, desde o seu ponto de partida, não pode ser concebida como separável do amor pessoal de Deus e da sua resposta no homem.<sup>353</sup>

Com isto, o teólogo alemão afirma que «o homem é o evento da livre, gratuita e indulgente autocomunicação de Deus para que goze com referência a ele de absoluta proximidade e imediatez»<sup>354</sup>. Consequentemente, esta comunicação de Deus à humanidade é

---

<sup>348</sup> Cf. Rahner, «Naturaleza y Gracia», 226–29.

<sup>349</sup> A encarnação de Cristo (toda a Sua vida desde a geração) é tida por Rahner como um evento trinitário. Deus que se autocomunica na encarnação, é o mesmo que se experimenta como sentido da história (no ‘Logos’) e como relação com o Povo e com cada homem e mulher (pelo Espírito). Deste modo, encontra-se em Cristo a perfeição humana, pois se a característica própria da humanidade é a capacidade de se transcender, Cristo é aquele que tendo em si a natureza humana, é Deus com o Pai e o Espírito. Cristo revela-se totalmente, Ele mesmo é autocomunicação divina. Cf. Menke, *Teología de la gracia*, 15–17.

<sup>350</sup> Cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 336–37.

<sup>351</sup> Menke, *Teología de la gracia*, 16.

<sup>352</sup> Cf. Menke, 15–17.

<sup>353</sup> Rahner, «Naturaleza y Gracia», 230.

<sup>354</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 171.

uma comunicação que se dirige a todo o ser humano na sua totalidade, concretamente na sua dimensão pessoal e espiritual.<sup>355</sup>

A tese de que o ser humano é «é evento da absoluta e indulgente autocomunicação de Deus»<sup>356</sup> não deve ser entendida apenas do ponto de vista conceptual. Karl Rahner defende que essa afirmação é mais que um conceito teológico; trata-se de uma afirmação ontológica relativa ao cerne da experiência transcendental do ser humano. Não se trata de uma realidade que se limita a informar o sujeito a partir de fora, como se fosse um conceito alheio à sua experiência, mas sim de oferecer ao ser humano a compreensão da sua própria natureza que já é experienciada por este na sua realidade pessoal. Esta autocomunicação pressupõe a capacidade humana de acolher, tendo em si uma realidade *a priori* que o permita.<sup>357</sup>

A autocomunicação de Deus relaciona-se assim com o que o ser humano é na sua essência, tendo que ver com o que este experimenta na sua própria existência. Esta comunicação supera a consciência e a aquisição ou transmissão de informação relativa a Deus; é Deus a dar-se a si mesmo ao ser humano, permitindo que este O conheça e se oriente para o Seu amor. Deste modo, segundo Rahner, a doutrina da graça não é uma imposição de algo externo e alheio à experiência humana, mas uma revelação que ilumina o que já está presente no ser humano, na sua realidade mais íntima, permitindo uma maior e mais profunda auto compreensão.<sup>358</sup>

Rahner descreve este processo da graça como autocomunicação divina de duas maneiras: a primeira é entendida como oferta de Deus que potencia e apela à liberdade do ser humano para que este a acolha ou rejeite, sendo a possibilidade de a aceitar sustentada pelo próprio Deus; a segunda entende-se enquanto decisão sobre a resposta a tal oferta de Deus em si, mesmo entendendo o aceitar dessa oferta como ação da graça, movido pela própria auto doação de Deus. A graça é assim tida como graça santificante na medida em que conduz à manifestação da expressão máxima do amor de Deus na doação de si mesmo e da abertura humana à Sua recepção. Na compreensão desta doação, mantém-se a certeza de que ao dar-se e ao ser acolhido, Deus permanece mistério absoluto, não perdendo a sua realidade divina e infinita.<sup>359</sup>

Este acolhimento da autocomunicação divina é entendido como acolhimento da graça; como meio pelo qual a humanidade participa na natureza divina, sem que esta se torne

---

<sup>355</sup> Cf. Rahner, 145–46.

<sup>356</sup> Rahner, 147.

<sup>357</sup> Cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 336–37.

<sup>358</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 147, 157–158.

<sup>359</sup> Cf. Rahner, 148.

captada ou limitada pela natureza humana. Nesta participação, o ser humano, pela proximidade com Deus, percebe que procede e é fundado n'Ele, no Ser absoluto, compreendendo a proximidade e a distinção com Deus como duas realidades da existência da sua natureza que o revelam como ser finito. Com esta afirmação, Rahner sublinha a íntima ligação entre a visão beatífica e a graça santificante, entendendo-as como «duas fases interligadas e sucessivas da única autocomunicação de Deus aos homens»<sup>360</sup>, partes que se sustentam e explicam uma à outra.<sup>361</sup>

A graça como dom de Deus que é o próprio Deus, é um dom de tal ordem que tem de ser inteiramente gratuito, isto é, mesmo que na natureza humana haja uma disposição à graça, nenhuma disposição natural poderia desejá-la e acolhê-la por si mesma. A essência da graça, como «a autocomunicação de Deus no amor»<sup>362</sup>, pode assim definir-se a partir de si mesma, sem necessitar da natureza humana. Deste modo, assumindo que a natureza humana em si está predisposta ao sobrenatural, este desejo da visão beatífica e da realização pessoal do ser em Deus, são sempre entendidos como dons absolutamente gratuitos, possíveis na medida em que se acolhe o próprio Deus, pois trata-se sempre da Sua autocomunicação.<sup>363</sup>

Rahner compreende a autocomunicação divina como um dom gratuito de Deus e não como uma recompensa por qualquer feito humano. A graça deixa de ser entendida como algo exterior que vem responder à situação provocada pelo pecado na vida humana, para passar a ser reconhecida como o que eleva o ser humano; como meio pelo qual a humanidade se descobre e realiza na sua essência. Contudo, este autocomunicar-se e o próprio conhecimento de Deus não se compreendem apenas do ponto de vista da dádiva divina, mas também a partir da resposta humana a cada Pessoa divina, a partir do acolhimento de Deus que se dá no acolhimento da graça, não como uma coisa externa, mas como um «deixar-dispôr-de-si»<sup>364</sup>, que é fruto da própria graça, para acolher e deixar-se habitar, habitando no próprio Deus. A graça incriada manifesta-se assim no centro da própria graça. Por esta razão, o teólogo alemão defende que a natureza e a graça estão intimamente conectadas, passando a fé cristã a ser também tida como algo profundamente existencial que implica a adesão do próprio sujeito crente.<sup>365</sup>

---

<sup>360</sup> Rahner, 147.

<sup>361</sup> Cf. Rahner, 147–50.

<sup>362</sup> Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 336.

<sup>363</sup> Rahner, 336–38.

<sup>364</sup> Rahner, «Naturaleza y Gracia», 230.

<sup>365</sup> Cf. Rahner, 229–31.

### ***2.5.2. Da graça à visão beatífica, dom que possibilita a autotranscendência humana***

Rahner aborda a graça, isto é, a autocomunicação de Deus e os seus efeitos na natureza humana, por meio de uma certa causalidade formal, em que a causa se torna parte intrínseca do efeito, sem criar algo distinto de si mesma. Mais concretamente, propõe uma causalidade “*quase-formal*”, na qual o prefixo “quase” é propositadamente acrescentado para melhor justificar e salvaguardar a ação e o ser de Deus que se dá totalmente a conhecer na Sua essência, sem nunca perder a Sua transcendência, permanecendo inteiramente Outro. Demonstrando que esta causalidade quase-formal, mais do que provocar mudanças físicas, ocorre no espírito humano, sendo entendida como sobrenatural pela sua origem, o teólogo alemão conclui que a graça criada também é sobrenatural, pela sua finalidade última de comunicar Deus.<sup>366</sup>

Na relação entre graça criada e incriada, o teólogo alemão conclui que quer uma quer outra, são obviamente necessárias à humanidade, complementando-se numa interdependência que conduz à justificação e à visão beatífica. Por um lado, a graça criada surge como causalidade material, enquanto pré-disposição do ser para receber a graça incriada que surge como causalidade ‘quase-formal’, enquanto comunicação direta de Deus mesmo. Por outro, tal como a graça criada aparece ligada à graça incriada, o inverso também acontece. Enquanto a graça criada permite e auxilia a elevação da natureza humana ao sobrenatural, a graça incriada culmina a justificação do ser, possibilitando a visão beatífica. Deste modo, Rahner defende que pertence à graça criada a capacitação da natureza humana para conhecer e amar a Deus de modo sobrenatural; porém, só pela graça incriada é que o ser humano pode viver sobrenaturalmente. A graça incriada é a finalidade e o cumprimento da graça criada.<sup>367</sup>

Esta tese rahneriana é ainda defendida pelo teólogo alemão ao elencar vários teólogos escolásticos que também a defendem. Estes argumentam a favor da compreensão de que a graça incriada, na qual se dá a união da natureza humana com a divina, não é apenas fruto ou consequência da graça criada, da justificação do ser humano, antes a consideram como base para a graça criada. O ponto a que se retorna é o de se questionar o que é então a comunicação de Deus, sendo que esta não surge pela graça criada, antes a precede.<sup>368</sup>

Sem abandonar o pensamento escolástico, colocando em sintonia as correntes cristãs dos primeiros séculos do cristianismo com as da escolástica, Rahner apresenta uma tentativa de solução para a problemática do Tratado da Graça, na qual a graça não é vista como um

---

<sup>366</sup> Cf. Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», 359–63.

<sup>367</sup> Cf. Rahner, 371–74.

<sup>368</sup> Cf. Rahner, 367–71.

efeito de Deus, mas como a manifestação de Deus em si, uma presença de Deus ao ser humano. A proposta de solução de Rahner passa por aplicar os pressupostos da visão beatífica à graça incriada, daí ter afirmado que a comunicação de Deus ao ser humano se dá por meio de uma causalidade ‘*quase-formal*’, não só como a consequência da ação da graça criada, mas antes como aquela que a precede enquanto disposição. Assim sendo, o teólogo alemão declara que a graça incriada apenas se pode compreender à luz da visão beatífica.<sup>369</sup>

Aplicando este modelo de causalidade ao processo de autocomunicação de Deus, Rahner reforça a compreensão de que Deus, sendo ao mesmo tempo o doador e o próprio dom doado, produz no ser humano «efeitos “divinizantes”»<sup>370</sup> que, por se aplicarem a um sujeito finito, são considerados efeitos finitos e criados. Estes efeitos, embora sejam criados e potenciados por Deus, não deixam de ser o próprio Deus, Ele é o dom. Por esta razão, Rahner afirma que Deus é o «princípio constitutivo interno»<sup>371</sup> da pessoa.<sup>372</sup>

Considerando tudo isto, o teólogo alemão defende que, na existência humana, o que é mais íntimo ao homem é a autocomunicação de Deus, oferecida como condição para a realização plena do ser humano. Deste modo, conclui-se que «a oferta da graça faz parte do ser humano, de facto, é a verdade mais profunda e íntima sobre o ser humano»<sup>373</sup>.

Nesta autocomunicação, Deus dá-se livre e gratuitamente a conhecer e a experimentar de modo sobrenatural, sendo esta dádiva um puro ato de amor e liberdade. Esta comunicação torna-se acessível pela natureza espiritual<sup>374</sup> do ser humano que, sendo criada para se completar no Ser absoluto, se encontra predisposta a recebê-la como adesão ao amor divino. É um dom sobrenatural, oferecido livremente, e não algo externo à natureza humana. Consequentemente, Rahner afirma que a autocomunicação de Deus é base e sustento da relação entre Criador e criatura, é a essência dessa mesma relação e da própria constituição da humanidade.<sup>375</sup>

Partindo da graça incriada para a compreensão da doutrina da graça, Karl Rahner afirma que a graça precede a natureza. Tal perspectiva provém da compreensão de que a possibilidade de a natureza acolher a graça surge do acolhimento do próprio Deus, sendo que

---

<sup>369</sup> Cf. Rahner, 364–67.

<sup>370</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 150.

<sup>371</sup> Rahner, 151.

<sup>372</sup> Cf. Rahner, 150–51.

<sup>373</sup> Dych, *Karl Rahner*, 37.

<sup>374</sup> Quando Karl Rahner usa o conceito de «natureza espiritual» refere-se sempre ao ser humano como um todo, pois não identifica neste uma natureza espiritual e uma não espiritual como se o ser fosse um ser dualista. Como já explorado, o teólogo alemão aborda a humanidade na sua totalidade e unidade, sendo a própria relação entre natureza e graça como que constitutiva dessa mesma unidade do ser.

<sup>375</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 152–55.

acolher a graça é acolher a Deus. Neste ato da graça, esta acaba por informar a própria existência humana, fazendo com que na compreensão do conhecimento não se distingam os modos como a este se chega, pois para ele cooperaram tanto o espírito natural como o espírito sobrenaturalmente elevado. Desta feita, o teólogo alemão sustenta a sua tese de que a graça não se restringe ao que se experiencia, mas atua na compreensão e produção de conhecimento sobre o que se vive e sobre a realidade em que se vive.<sup>376</sup>

Esta autocomunicação é necessariamente dirigida à livre história da raça humana. Só pode ter lugar numa *livre* aceitação por sujeitos livres, e, de facto, numa história *comum*. A autocomunicação de Deus não se torna subitamente acósmica, dirigida apenas a uma subjetividade isolada e individualizada. Ela afeta a história da raça humana e é dirigida a todos os homens na sua intercomunicação, pois é apenas nela e através dela que a aceitação da autocomunicação de Deus pode ocorrer historicamente.<sup>377</sup>

A universalidade da autocomunicação divina não retira nem diminui a gratuidade e liberdade de Deus como dom sobrenatural, nem esta se naturaliza por ser oferecida a toda a natureza humana. Deus, ao dar-Se, não Se dá como um objeto que possa ser apreendido pela humanidade, antes é o dom e simultaneamente sustento da liberdade que permite o acolhimento de Si mesmo. «A autocomunicação de Deus é, portanto, como oferta, também a condição necessária da possibilidade de seu acolhimento.»<sup>378</sup> Rahner afirma assim que todo o ser humano se entende, na sua essência, como evento da autocomunicação de Deus, ainda que esta possa não ser acolhida por todos. Mesmo que tal aconteça, a oferta de Deus mantém-se presente a toda a humanidade, sem exceção. Esta realidade permite que a graça de Deus se mantenha transcendente e gratuita, mesmo que seja acolhida pela natureza criada e finita.<sup>379</sup>

A hipótese de acolher Deus em Si fundamenta a tese de Rahner de que, pelo desejo salvífico universal de Deus, o Criador criou toda a natureza humana com a possibilidade de O acolher livremente. Esta possibilidade implica a relação intrínseca da graça de Deus com a natureza humana, numa dádiva e receção totais, nas quais o ser de Deus e o ser da humanidade se encontram em plena comunhão, tendo em vista a realização plena do ser na

---

<sup>376</sup> Cf. Rahner, «Naturaleza y Gracia», 231–32.

<sup>377</sup> Karl Rahner, «The unity of spirit and matter in the christian understanding of faith», vol. VI, *Theological Investigations*, 1969, 162; em Dych, *Karl Rahner*, 72.

<sup>378</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 159.

<sup>379</sup> Cf. Rahner, 158–59.

visão beatífica. A visão beatífica é assim expressa como o culminar do processo de santificação e divinização do ser, o ponto máximo da autotranscendência humana.<sup>380</sup>

De acordo com o teólogo alemão, a orientação do ser humano para Deus, que se realiza plenamente na visão beatífica, é mediada pela experiência transcendental da própria autocomunicação de Deus. Uma vez que, pela reflexão humana, tal autocomunicação divina não aparenta poder ser identificada de forma direta, insiste na importância da experiência dessa comunicação e principalmente da interpretação teológica desta. Não interpreta a autotranscendência apenas como algo que ultrapassa a consciência humana pela sua natureza transcendental, mas como algo observável na própria existência humana, como elementos fundamentais para uma melhor compreensão e reconhecimento da relação entre Deus e o ser humano e vice-versa, fornecendo uma estrutura conceptual para contextualizar e interpretar essa experiência. A graça é assim compreendida como uma modificação da transcendência que possibilita a experiência pessoal de Deus, não anulando, mas realizando e transformando a estrutura transcendental.<sup>381</sup>

### ***2.5.3. Graça como experiência transcendental***

Uma vez que a relação entre Deus e a humanidade é distinta das demais, o modo como Deus se dá a conhecer e a relacionar com esta, também é próprio. Trata-se da relação entre a essência de Deus e o intelecto humano, relação esta que pela sua unicidade ultrapassa as categorias normais de causalidade eficiente ou formal. Rahner entende esta relação como sendo o dom que é o próprio Deus dado ao ser humano. Não a entende como uma relação conceptual, mas existencial, declarando-a como experiência transcendental, mediada pela realidade histórica da humanidade.<sup>382</sup>

A história da mediação da revelação transcendental de Deus é dimensão intrínseca da historicidade da automanifestação de Deus na graça, porque essa, por sua própria natureza e não só pela natureza do homem, carrega uma dinâmica orientada para sua própria objetivação, uma vez que ela é o princípio da divinização da criatura em todas as suas dimensões.<sup>383</sup>

Essa mediação histórica é fundamental porque é através dela que a graça se torna concreta, permitindo que a humanidade seja divinizada em todas as suas dimensões. Neste

---

<sup>380</sup> Cf. Rahner, 147, 159-161.

<sup>381</sup> Cf. Rahner, 161-65.

<sup>382</sup> Cf. Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», 358-59.

<sup>383</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 210-11.

sentido, essa mediação é parte integrante da dinâmica da revelação divina, que se realiza na história. Assim, tanto a história como a mediação, não são meros acessórios ou canais para a revelação divina, mas parte essencial do próprio processo pelo qual Deus se revela e transforma a humanidade.<sup>384</sup>

Em todo este caminho de realização do ser humano, tal como referimos anteriormente, Rahner sublinha e defende a transcendência e divindade de Deus. Neste processo, Deus, sem perder a sua essência transcendente, torna-se parte da realidade humana, conduzindo-a à sua realização plena e preparando-a para a visão beatífica.<sup>385</sup> Nesta visão, Deus não é captado por meio de uma imagem ou forma, antes se torna totalmente presente ao intelecto humano, permitindo um conhecimento direto e imediato de Si. Se assim não fosse, esta visão de Deus seria *species creata*, logo, seria finita. O conhecimento de Deus não é apenas o conhecimento do Absoluto que dá sentido à existência, mas também do horizonte transcendental que é princípio do movimento do ser humano em direção ao seu fim. O teólogo alemão aborda Deus como o permanente mistério absoluto e ao mesmo tempo princípio constitutivo do ser finito que é o ser humano.<sup>386</sup>

De modo a justificar a sua tese de que a autocomunicação divina une Deus ao ser humano, ordenando-o à visão beatífica, Karl Rahner demonstra como esta doutrina se encontra sustentada pela Sagrada Escritura e pelo Magistério. Nestas fontes, afirma-se que a salvação da humanidade acontece pela relação direta entre natureza e graça, por meio da filiação divina ou da habitação do Espírito Santo, permitindo ao ser humano, direcionado para a visão beatífica, participar da natureza divina. No seguimento desta afirmação, o teólogo alemão conclui que «a salvação do homem é decidida por sua relação para com Jesus, e a nova e eterna aliança entre Deus e o homem estabeleceu-se em sua morte»<sup>387</sup>. Deste modo,

---

<sup>384</sup> Cf. Rahner, 210–12.

<sup>385</sup> Nesta associação da graça à visão beatífica, Rahner justifica-se apresentando os pressupostos da visão beatífica presentes na doutrina tomista, principalmente na tese de que «na visão divina imediata, a própria essência de Deus atua, no espírito criado, como *species* (impressa)». *Species* por si refere-se à manifestação do ser a si mesmo, afirmando-se como ser conhecedor com capacidade intelectual de refletir e compreender, só por isso pode ser entendida como fundamento do conhecimento. Diz respeito ao que permite ao intelecto poder captar ou conhecer um objeto, isto é, é uma alteração no sujeito cognoscente que lhe permite conhecer, sendo em primeiro lugar uma afirmação e manifestação do sujeito cognoscente como realidade própria, abrindo o sujeito ao conhecimento de si, à consciência. Aplicando este conceito à visão beatífica, o teólogo alemão entende que a clareza da visão beatífica implica uma clareza de conhecimento que manifeste o ser infinito de Deus, daí que não se trate de uma apropriação da visão de Deus, mas de uma manifestação deste ao espírito humano. Cf. Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», 357–58.

<sup>386</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 151–52.

<sup>387</sup> Rahner, 353.

Rahner declara que, por meio de Cristo e do Espírito Santo, Deus estabelece uma relação próxima e direta com a humanidade, daí que entenda toda a graça como cristológica.<sup>388</sup>

A plenitude da autocomunicação divina deu-se em Jesus, numa total abertura de Deus Filho a Deus Pai. Isto significa que a autocomunicação de Deus é um dado existencial, que ocorre na história da humanidade, sendo aceite em momentos pontuais. Não entendendo a salvação da humanidade apenas como consequência do pecado desta, o teólogo alemão afirma-a a partir da autocomunicação gratuita de Deus mesmo.<sup>389</sup> Consequentemente, a soteriologia proposta por Karl Rahner é contemplada principalmente como um processo de divinização, tal como fora abordada pelos Padres gregos. Deste modo, considera a salvação a partir da teologia da graça, entendendo-a como soteriológica.<sup>390</sup>

## **2.6 Resolução de Rahner para a problemática da relação entre a natureza e a graça**

O teólogo alemão tem como certo, pela Revelação, que Deus quer dar o Seu amor, algo que entende como querer dar-Se a Si mesmo. Nesta ótica, considera tudo o que existe como criado por e para o amor, especialmente o ser humano enquanto ser capaz de conhecer e acolher a divindade. Consequentemente, o teólogo alemão defende que a natureza humana é uma natureza permanentemente agraciada na medida em que é capaz de receber a graça, sendo essa capacidade por si um dom de Deus.<sup>391</sup> Podendo recebê-IO como quem tende para Ele, concebe que a natureza humana tem uma «potência» para Deus. Com base nesta tese, Rahner tenciona solucionar o problema da relação entre natureza e graça demonstrando que estas, ao contrário do que se defendia, se encontram ligadas entre si.<sup>392</sup>

---

<sup>388</sup> Cf. Rahner, 155.

<sup>389</sup> A questão da culpabilidade e da responsabilidade humana sobre o pecado é um tema consequente da própria autocomunicação de Deus. Contudo, não sendo diretamente sobre a teologia da graça na abordagem rahneriana, na medida em que é uma consequência posterior a esta, ainda que dependente desta, optamos por não a abordar a questão do pecado. Ainda assim, indicamos a leitura de Rahner, *Curso fundamental da fé*, 114-144; e de Rahner, *La Gracia como libertad*, 63-68.

<sup>390</sup> Cf. José Jacinto Ferreira de Farias, *Da incerteza à esperança - ensaio de uma soteriologia narrativa: uma releitura teológica do motivo da encarnação* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012), 90-91. Para uma melhor e mais profunda compreensão da teologia de Rahner sobre a salvação, recomendamos também a leitura da sua obra *Missão e Graça*, bem como de dois dos seus artigos presentes no quinto volume dos *Escritos de Teologia de Rahner*: «o cristianismo e as religiões não cristãs»; e «história do mundo e história da salvação».

<sup>391</sup> Cf. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 14-15.

<sup>392</sup> Cf. Rahner, «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», 340.

### *2.6.1. 'Existencial Sobrenatural' como ponte entre a natureza e a graça*

No centro do pensamento teológico de Rahner, surge o ser humano realmente existente como criatura que Deus pode amar infinitamente, tendo a capacidade de poder e dever receber esse amor, de receber Deus em Si mesmo. Esta capacidade de tender e de receber o amor de Deus caracteriza-se como «existencial central e permanente do homem na sua realidade concreta»<sup>393</sup>. A humanidade, percebendo-se como criada e amada, verifica que tanto a sua criação como o próprio amor de Deus correspondem a dons livres e imerecidos. Com isto, afirma que a experiência transcendental deve ser tida como 'existencial sobrenatural', uma orientação permanente para a visão beatífica que é verdadeiramente sobrenatural. Desta feita, ainda que influencie direta e indiretamente o ser, fazendo parte da sua estrutura, a graça não deriva da sua essência, é sobrenatural.<sup>394</sup>

A humanidade «só pode ter experiência de si mesmo no âmbito da amorosa vontade sobrenatural de Deus; nunca poderá “mostrar-se quimicamente pura”, separada da sua existência sobrenatural»<sup>395</sup>. Deste modo, ainda que reconheça a necessidade de existir uma realidade que sobre ao ser humano quando o existencial sobrenatural é removido, o teólogo alemão declara que esta realidade por si permanece abstrata, no sentido em que não é determinável. Sem poder ser definida ou delimitada, tal realidade compreende-se como necessária para salvaguardar e manifestar a gratuidade da graça de Deus. Karl Rahner define assim a natureza humana como o conjunto do existencial sobrenatural com o que há no ser humano que não seja isso, aquilo a que convencionalmente se chama de “natureza pura”.<sup>396</sup>

O existencial sobrenatural é uma estrutura da natureza como a conhecemos, uma natureza agraciada aberta e disponível à graça, sendo a existência já fruto da graça de Deus. Encarando o ser humano deste modo, o teólogo alemão passa a conceber a natureza humana como natureza espiritual, disponível para acolher o existencial sobrenatural sem o exigir, como se também a este estivesse ordenada. Consequentemente, afirma que o centro da humanidade é composto pela ordenação para Deus e pela capacidade de O receber. Deste modo, por meio do reconhecimento do «existencial sobrenatural», Rahner procura reconciliar a dicotomia entre natureza e sobrenatureza, aproximando a relação entre a criatura humana e o Criador.<sup>397</sup>

---

<sup>393</sup> Rahner, 341.

<sup>394</sup> Cf. Rahner, 341–42.

<sup>395</sup> Rahner, 344.

<sup>396</sup> Cf. Rahner, 342–44.

<sup>397</sup> Cf. Rahner, 344–45.

O ser humano insere-se assim na ordem da graça, sendo influenciado por esta no modo como se entende. Esta abertura à graça é apenas isso, uma disponibilidade que em nada obriga ou implica que a graça esteja inscrita na essência do ser humano. Caso contrário, cair-se-ia ou numa predestinação não universal ou num condicionamento da vontade humana. Pela sua natureza espiritual, o ser humano distingue-se das demais criaturas; estando aberto ao sobrenatural, ao transcendente, não pode ser definido como as demais criaturas são. Assumindo esta ordenação ao sobrenatural, Rahner usa o conceito introduzido por Caetano de considerar a natureza humana como *potentia oboedientialis* em ordem à vida em Deus. O ser humano é assim interpretado como *potentia oboedientialis* na medida em que se encontra transcendentalmente aberto ao sobrenatural.<sup>398</sup> «O homem é plenamente conhecido na sua essência “indefinível” quando é compreendido como *potentia oboedientialis* para a vida divina e é nisso que consiste a sua natureza.»<sup>399</sup>

### **2.6.2. Ser humano como ser de autotranscendência pela graça divina**

Karl Rahner, na linha de outros teólogos, entende o ser humano como ser orientado naturalmente para a proximidade imediata com Deus, possuindo o desejo inato da visão beatífica de Deus. Tendo esta tese como certa, descarta a questão se esse desejo provém da *natura pura* ou da natureza histórica do homem, elevada pela graça divina. Aquilo que importa ao teólogo alemão é que a humanidade só pode experimentar e realizar a sua essência última dentro da sua história, ou seja, no seu contexto temporal e existencial. Nesse processo de realização pessoal, o ser humano deve descobrir que só se realiza de forma plena e definitiva em Deus e pela ação livre deste. Desta feita, o ser humano descobre-se como ser aberto ao transcendente, almejando a proximidade com Deus que lhe é concedida por graça divina.<sup>400</sup>

Tudo o que foi dito aponta para a percepção de que «o homem é o ser referido a Deus»<sup>401</sup>. Afirmando que «o mundo é nossa mediação para Deus em sua autocomunicação na graça»<sup>402</sup>, Rahner assume que Deus cria a natureza humana referindo-a e aproximando-a de Si. Por esta razão, entende que Deus Se ofereça e potencie o ser humano para que este, acolhendo-O, se cumpra integralmente. Uma vez que o ser humano é o evento e o recetor da graça e da revelação divina, necessita de possuir a capacidade para acolher tais dons. Com

---

<sup>398</sup> Cf. Rahner, «Naturaleza y Gracia», 238–42.

<sup>399</sup> Rahner, 241.

<sup>400</sup> Cf. Rahner, *Curso fundamental da fé*, 351–52.

<sup>401</sup> Rahner, 60.

<sup>402</sup> Rahner, 187.

base nisto, Rahner compreende o ser humano real na sua relação interna entre espírito e matéria,<sup>403</sup> entre ser histórico e ser aberto ao transcendente, mas sempre como um único ser.<sup>404</sup>

Não compreendendo estas realidades acima expostas em separado, mas numa correlação, o teólogo alemão garante que «para uma teologia e uma filosofia cristãs é coisa pacífica que matéria e espírito mais têm de comum do que de diferente.»<sup>405</sup> Nesta relação, defende ainda a sua distinção, afirmando que a realidade material precede a espiritual apenas enquanto possibilidade para que esta aconteça, declarando que «só conhecemos a matéria como preparação do espírito, da subjetividade e da liberdade»<sup>406</sup>. Assim, Rahner defende que a matéria tende e evolui na direção do espírito, nomeando este fenómeno que ocorre no ser por «autotranscendência ativa».<sup>407</sup>

Com base na experiência originária que o homem uno possui de si mesmo, podemos dizer: espírito é o homem uno enquanto chega a si mesmo em um absoluto estar dado a si mesmo, e isto pelo fato (sic) de que está referido sempre à realidade absoluta em geral e ao seu único fundamento, que se chama Deus.<sup>408</sup>

A autotranscendência ativa aponta tanto para a participação ativa do ser no seu próprio desenvolvimento, como para a capacidade do ser em ir para lá da sua condição atual, por meio do Ser absoluto. Esta realidade só acontece porque Deus faculta o ser humano, finito em si mesmo, com a capacidade de se transcender, capacidade sustentada pela relação entre natureza e graça, entre o natural e o sobrenatural. Esse dinamismo não é algo inerente à essência do ser finito, mas é garantido pela relação íntima entre este e o Ser absoluto. Deste modo, o desenvolvimento do ser pela autotranscendência ativa é mais que uma mudança ou desenvolvimento superficial, trata-se de uma transcendência ao nível da essência, significando uma mudança substancial na ordem do ser. Este conceito transporta assim a ideia de que a humanidade pode, ativamente, superar a sua condição anterior, chegando a uma nova forma de ser, mais plena e complexa. O ser humano descobre-se assim como capaz de se autotranscender na medida em que acolhe na sua liberdade a autocomunicação de Deus.<sup>409</sup>

---

<sup>403</sup> «A palavra ‘espírito’ usa-se como título duma faculdade que, transbordando o mundo, conhece o metafísico. Mundo é o nome da realidade acessível à imediata experiência do homem.» Rahner, *Espiritu en el mundo*, 17.

<sup>404</sup> Cf. Terra, «Karl Rahner enquanto filósofo», 399–400.

<sup>405</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 220.

<sup>406</sup> Rahner, 514.

<sup>407</sup> Cf. Rahner, 220-223, 514-515.

<sup>408</sup> Rahner, 221.

<sup>409</sup> Cf. Rahner, 223–26.

Reconhecendo o ser humano como ser aberto ao transcendente, o teólogo alemão resume a sua teologia numa breve fórmula teológica<sup>410</sup> da qual se retiram três afirmações essenciais que resumem a gratuidade da graça e a sua relação com a natureza. A primeira define Deus como o Aonde da transcendência humana, que se revela não só pela reflexão teórica, mas também pela experiência e liberdade humana. A segunda sustenta que a doação divina se dá de forma livre e gratuita, num puro ato de amor. A terceira destaca que o ponto culminante dessa autocomunicação de Deus acontece em Jesus Cristo, manifestando-se de forma irreversivelmente vitoriosa, marcando o ápice da história da salvação e fundamentando a compreensão da Santíssima Trindade e da Igreja.<sup>411</sup>

### ***2.6.3. Possibilidade da experiência da graça nos seus diversos graus***

Reconhecendo que Deus Se autocomunica continuamente ao ser e que este dom de Si mesmo é um dom em relação à natureza humana, uma natureza por si mesma já agraciada, Rahner questiona-se sobre a possibilidade da experiência da graça em si neste mundo, da habitação da Santíssima Trindade no ser. Nesta reflexão, afirma que essa experiência e acolhimento da graça são objetivamente possíveis pelo testemunho de vida de vários místicos. Ainda assim, reconhece também que só quem a experimenta na sua vida a pode compreender, isto porque aqueles que a experimentam afirmam não possuir palavras para a expor. Desta constatação, o teólogo alemão conclui a possibilidade de haver graus diferentes na experiência da graça, pois nem todos os cristãos são místicos e muitos afirmam e sentem a graça de Deus em diversos momentos.<sup>412</sup>

O teólogo alemão defende que quando se faz a experiência da vida no espírito, experimenta-se o sobrenatural. Quando se vive inteiramente tal experiência, num abandono total a esta, é o próprio Espírito Santo que opera no ser; aí experimenta-se a graça, aí a graça atua no ser. A própria abertura à vida no espírito é fruto da graça de Cristo, da fé. Esta liberdade da vida no espírito, da vida da graça, acontece quando o ser humano se abandona a Deus, quando não se foca em si, mas vê a partir de e para Deus. Desta feita, afirma que a

---

<sup>410</sup> «O Aonde inabrangível da transcendência humana, que se realiza existencial e originariamente - não só de maneira teórica e meramente conceituai-, chama-se Deus e se comunica existencial e historicamente ao homem, como sua própria realização consumada, em amor indulgente. O ponto alto escatológico da autocomunicação histórica de Deus, no qual esta autocomunicação se manifesta de maneira irreversivelmente vitoriosa, chama-se Jesus Cristo.» Rahner, 524.

<sup>411</sup> Cf. Rahner, 524–26.

<sup>412</sup> Cf. Rahner, «Sobre la experiencia de la gracia», 103.

experiência da graça é algo possível em vários atos humanos, atos estes que se destacam na vida dos santos, pois neles se encontra uma maior verdade da vida no espírito.<sup>413</sup>

Esta consideração leva Rahner a tirar conclusões de uma outra questão comum em torno do modo como se dá a habitação de Deus no espírito humano, especificamente na consideração da graça criada como dom Trinitário. Tendo demonstrado que a graça criada não se resume a uma consequência da graça criada, declara que a inabitação de Deus na natureza humana não é apenas um acolhimento da divindade, mas de Deus Uno e Trino, ou seja, defende que nesta habitação se dá uma relação específica com cada uma das Pessoas divinas. Esta conceção de Rahner leva a compreender a visão beatífica de um modo novo, não como uma apropriação da essência divina, mas como uma experiência pessoal de comunicação direta de cada uma das Pessoas da Santíssima Trindade, comunicação esta que começa no íntimo do ser humano. Consequentemente, o teólogo alemão entende a visão beatífica como a plenitude da abertura existencial e transcendental do ser humano a Deus.<sup>414</sup>

A graça de Deus, pelo Espírito, não atua apenas externamente, mas opera no interior do ser, sendo que se distinguem as moções naturais das sobrenaturais, também chamadas de iluminações. Este reconhecimento das graças atuais sobrenaturais poderem ser tidas como iluminações ou inspirações leva Rahner a ir mais longe. Reconhecendo a existência de «impulsos da graça prévios à aceitação da justificação na fé livre e no amor»<sup>415</sup>, o teólogo alemão afirma que fora da Igreja a graça de Deus pode atuar. Esta ação da graça em alguém que esteja fora da Igreja não o justifica, mas leva-o a viver reto uso da razão moral, sendo que o ser, agindo moralmente bem, encontra-se no «horizonte aberto da transcendência para o Deus da vida sobrenatural»<sup>416</sup>. Rahner apresenta assim uma doutrina da graça mais eclesial, refletindo também sobre a graça, não só na história da salvação do povo bíblico, mas também no modo como esta é concedida aos que professam outra religião, pois «o Espírito Santo sopra onde quer» (cf. Jo 3, 8).<sup>417</sup>

De acordo com o teólogo alemão, este contacto *a priori* com a graça é uma realidade sobrenatural na existência espiritual do ser, uma realidade que já se encontra na humanidade, daí que a possa conduzir e que esteja presente em pessoas que não pertençam nem comunguem da fé cristã. Daqui conclui Rahner que a natureza humana está permeada pela

---

<sup>413</sup> Cf. Rahner, 104–7.

<sup>414</sup> Cf. Rahner, «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada», 374–77.

<sup>415</sup> Rahner, «Naturaleza y Gracia», 233.

<sup>416</sup> Rahner, 234.

<sup>417</sup> Cf. Rahner, 225–26.

graça, sendo efetivamente uma natureza espiritual, o que de outro modo quer significar que a humanidade se encontra sempre diante de Deus, mesmo que não o saiba ou compreenda.<sup>418</sup>

---

<sup>418</sup> Cf. Rahner, 232–35.

## CONCLUSÃO

Em suma, Karl Rahner tem o objetivo de tornar a fé cristã mais razoável ao entendimento do mundo do seu tempo, a qualquer ser humano, desejo que o faz abordar a teologia a partir das realidades que a humanidade conhece, utilizando categorias e conceitos filosóficos. Compreendendo que em primeiro lugar é necessário partir da primeira realidade que o ser humano conhece, a sua própria existência, o teólogo alemão determina que conhecer a natureza é conhecer o ser humano em si. O pensamento teológico de Rahner parte assim de uma abordagem antropológica sobre a natureza humana e o modo como esta se entende com e sem a graça. O interesse desta teologia reside no modo como projeta e pensa a relação entre graça e natureza, entre Deus e a humanidade, numa cooperação para a vida em, por e com Cristo.

Tal como os teólogos da *Nouvelle Théologie*, Rahner criticou a visão neoescolástica sobre a natureza e a graça no que toca ao entendimento de cada uma destas realidades de forma isolada. Contudo, embora comungue das críticas deste grupo, e mais especificamente de Henri de Lubac, também se distingue destes: por um lado, Rahner concebe um sentido para a *natura pura* enquanto conceito que permite compreender o ser humano real, sem que tal implique uma separação da graça ou que se possa conhecê-la objetivamente; por outro, porque enquanto Lubac critica a tendência de naturalizar o sobrenatural, o teólogo alemão defende que o sobrenatural, estando intrinsecamente ligado ao ser humano, acaba por ser naturalizado.

Verificamos assim que a doutrina da graça defendida por Karl Rahner se distingue das demais, seja por inovar e discordar de perspectivas desenvolvidas ao longo dos séculos do cristianismo, seja por inovar e discordar de perspectivas dos seus contemporâneos. O teólogo alemão não contempla a questão da doutrina da graça apenas como uma questão que diga respeito à natureza humana, mas a partir do todo do ser humano na sua unidade de espírito e matéria, razão pela qual trata a questão da graça como questão existencial, por esta abordar e se relacionar com o todo da existência humana concreta do ser.

Para apresentar o seu pensamento teológico, Rahner opera um pouco como Descartes, indo desde logo à realidade primeira que pode conhecer. Em primeiro lugar, o teólogo alemão aborda a existência humana como realidade objetiva, tendo-a como certa. Nesta certeza, assume que o ser humano tem consciência de si mesmo, sabe que existe. Neste conhecimento de si, o sujeito compreende-se como ser finito, consegue perceber que não pode tudo. Esta consciência da sua finitude adquire-se pela abertura ao infinito, pelo reconhecimento de realidades que o transcendem, realidades estas com as quais se sente chamado a relacionar-se.

Neste processo, Rahner começa por declarar que o ser humano é um ser aberto ao transcendente, que é capaz de transcender não só a sua realidade física, na medida em que é capaz de produzir conhecimento, mas também na medida em que ao refletir sobre a sua finitude, acaba por transcendê-la, descobrindo-se como ser aberto ao infinito. Esta primeira realidade sobre a humanidade desvela a essência humana como um mistério aberto a um outro mistério maior.

Tendo por certa a capacidade intelectual, o teólogo alemão trata o ser humano como ser que é capaz de se conhecer por possuir uma inteligência metafísica. Esta capacidade permite ao sujeito refletir sobre si mesmo e nessa reflexão abrir-se ao transcendente num caminho de autotranscendência. Pelo primeiro modo de conhecer, Rahner afirma que o conhecimento humano se dá *a posteriori* na medida em que é fruto de uma reflexão sobre algo externo a si, que se experiencia. Ainda assim, reconhecendo que as experiências humanas recaem sobre categorias *a priori* existentes no ser humano e que lhe permitem raciocinar, defende que o ser humano possui em si mesmo o que denomina de estruturas apriorísticas, isto é, estruturas internas que permitem acolher e refletir aquilo que se experimenta. Esta tese rahneriana dá-se pela percepção de que aquilo que é próprio da humanidade face às outras criaturas é a capacidade intelectual de aprender com o que se vive, sendo que para refletir sobre as experiências, é necessário algo que permita que tal aconteça.

Rahner prossegue o seu pensamento pela reflexão em torno de uma base que sustente toda a experiência humana, bem como do ser que sustenta as estruturas apriorísticas próprias da humanidade que lhe permitem conhecer. Neste seu pensamento, defende que Aquele que sustém o mistério que é o ser humano e as suas capacidades próprias é o mistério absoluto, o Ser absoluto sobre o qual nada há de maior. Talvez pudéssemos entender este mistério absoluto como «aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado»<sup>419</sup>, tal como defendia Santo Anselmo. Seja como for, fica claro para Rahner que Deus sustém a existência humana e a sua faculdade cognitiva e cognoscente, por meio da experiência transcendental.

Nesta experiência transcendental, o próprio ser humano descobre-se como ser aberto ao transcendente, aberto ao mistério absoluto ao qual os cristãos tratam por ‘Deus’. Por consequência, entende a experiência transcendental como meio para a relação entre a humanidade e a divindade, possibilitando o conhecimento de Deus. Neste entendimento, o ser humano é considerado como evento da graça, como aquele no qual a transcendência age e

---

<sup>419</sup> Anselmo, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, trad. José Rosa, Textos Clássicos de Filosofia (Universidade da Beira Interior, Covilhã: Lusosofia: press, 2008), III.

provoca. Assim, Rahner afirma que a humanidade possui em si a capacidade de se decidir pela graça, na medida em que a acolhe em liberdade.

Concebendo o sujeito humano como ser aberto ao transcendente, assume que esta abertura se dá na liberdade humana, tendo este uma *potentia oboedientialis* em si mesma que abre o ser humano ao infinito e ao seu fim, podendo acolher a graça. A liberdade é assim apresentada como o espaço onde o ser humano se conhece e pode ser aquilo e aquele que verdadeiramente é, sendo também nesta que se dá o acolhimento ou a rejeição da graça de Deus. Deste modo, o teólogo alemão não entende esta capacidade negativamente, mas como algo que constitui a própria humanidade.

No fundo, para Rahner, o cristão é aquele que vive a liberdade para a qual Cristo o libertou, sendo verdadeiramente aquilo para o qual foi criado. Nesta ótica, a graça é entendida pelo teólogo alemão como «autocomunicação de Deus» concedida livre e gratuitamente a toda a humanidade, direcionando o próprio ser humano para a visão beatífica. Consequentemente, o teólogo alemão entende Deus como «princípio constitutivo no homem enquanto pessoa que se encontra na salvação ou no estado de sua realização plena e consumada»<sup>420</sup>.

Aprofundando estas suas considerações, conclui-se que a natureza humana não se compreende em si mesma separada da graça, antes é tida como natureza agraciada, sendo esta última a correspondência da humanidade existente. Verificamos assim a fundamentação rahneriana da graça como algo intrínseco à natureza humana, isto é, ao contrário de muitos teólogos, Rahner não vê a graça como um dom externo à natureza, como uma realidade que nada tem que ver com esta, antes a vê como algo que está profundamente relacionado com a natureza humana. Deste modo, não apresenta a natureza e a graça como realidade concorrentes, mas como colaboradoras, formando uma unidade praticamente indistinguível.

Num esforço de resolução da relação entre a natureza e graça, Rahner introduz um novo conceito, o ‘existencial sobrenatural’. Segundo o teólogo alemão, o ser humano encontra-se sempre inclinado para Deus, sendo esta uma característica da sua existência, aquela que o permite vislumbrar e caminhar para a visão beatífica. Daqui se conclui que a relação entre a natureza e a graça, entre o natural e o sobrenatural, entre a humanidade e divindade, acontece constantemente, sendo uma realidade necessária para a própria existência humana e para a reflexão em torno da estrutura de pensamento. Desta feita, aborda a graça como horizonte transcendental do ser humano: seja porque esta o transcende e envolve todo o

---

<sup>420</sup> Karl Rahner, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*, trad. Alberto Costa, 2.<sup>a</sup> ed, Teologia Sistemática (São Paulo: Paulus, 1989), 151.

seu ser; seja por ordenar o sujeito ao seu fim sobrenatural; seja por ser a base que permite a experiência humana e a sua compreensão. O existencial sobrenatural é assim tido como a capacidade própria da natureza humana para acolher a graça. Assim, defende que o discurso de Deus deve assentar num discurso experiencial e existencial, preservando a gratuidade e liberdade da ação divina, pois na autocomunicação de Deus, este, fazendo-se próximo, permanece mistério absoluto.

Rahner aborda assim a distinção própria da natureza humana e da natureza divina, tendo ciente que toda a oferta de Deus se dá por puro ato de amor que beneficia o ser humano. Ainda que não seja constantemente dito por Rahner, a sua teologia em torno da graça passa pela sua cristologia, pois entende que toda a graça procede de Cristo, a graça é a graça de Cristo. Por esta razão, Cristo é o modelo da humanidade para a recepção da graça, pois n'Ele a humanidade encontra-se completamente agraciada. Deste modo, compreende-se que a graça sirva ao ser humano para o tornar semelhante a Cristo, ajudando-o no Seu seguimento.

Após tudo o que foi abordado, pode observar-se mais especificamente a relação entre natureza e graça do ponto de vista de Karl Rahner pela 'autocomunicação de Deus' e pelo 'existencial sobrenatural'; identificando a graça como autocomunicação de Deus e a natureza humana como existencial sobrenatural. O teólogo alemão afirma assim que o ser humano se encontra permanentemente como ser aberto a Deus, mistério absoluto; abertura esta que acontece por graça divina e não por mérito humano.

Esta dádiva de Deus, intrinsecamente ligada à natureza humana, é vista como uma realidade antropológica, pelo que se entende que Deus está presente a toda a humanidade. O existencial sobrenatural, como meio de manifestação e acolhimento da graça, torna-se a própria possibilidade do cumprimento do desejo salvífico universal de Deus. Esta sua tese manifesta-se como base para uma outra, a do reconhecimento dos «cristãos anónimos». Na afirmação de que cada pessoa humana se encontra sob a graça salvífica de Deus, Rahner abre a consideração da graça de Deus mesmo a não batizados, defendendo a autocomunicação de Deus a estes.

Colocando a perspetiva rahneriana em diálogo com a de outros teólogos, compreendemos que o teólogo alemão propõe uma visão mais positiva sobre a liberdade do que aquela que é oferecida por outros, principalmente na referência desta após o pecado original. Não negando a realidade do pecado, porém, considerando a liberdade como capacidade de transcendência, dá ênfase à liberdade como possibilidade de abertura à graça. Enquanto Santo Agostinho aborda a necessidade da graça para corrigir a natureza humana ferida pelo pecado original, Rahner aborda a graça como algo já atuante na liberdade desde o

princípio da existência humana. Enquanto São Tomás de Aquino considera a liberdade dentro da lei natural, como capacidade de agir em conformidade com a razão iluminada pela lei divina, Rahner vê a liberdade de modo mais existencial, em que uma decisão é já em si um ato de autotranscendência, uma abertura ao mistério, vendo a liberdade como resposta à graça. Deste modo, a novidade que o teólogo alemão traz ao conceito de liberdade prende-se com a compreensão de que esta é uma abertura a Deus, tratando-a a partir da experiência transcendental, existindo e sendo possibilitada pelo acolhimento da graça.

Com este trabalho acabamos por concluir que a natureza e a graça não necessitam de ser tomadas como realidades concorrentes em termos de oposição, antes se desvelam como complementares, na medida em que concorrem para a plenitude daquilo que são. A gratuidade da ação divina manifesta-se assegurada pela sua essência, pois a Deus nada é devido no sentido da obrigatoriedade de se doar, doa-se por puro amor, num ato de pura generosidade e liberdade. Esta presença divina tem objetivamente influencia nos sujeitos em que habita, auxiliando-os no caminho para o seu fim último, a visão beatífica. Este fim, para o qual o ser humano foi criado, pode ser rejeitado, contudo, ao fazê-lo, o ser acaba por se rejeitar a si mesmo, perdendo a liberdade. Neste último caso, o sujeito precisaria ainda mais da intervenção da graça, não como algo que rouba ou manipula a liberdade humana, mas como algo que a retoma ao ser, desvelando-lhe a sua essência, acabando por atraí-lo para o seu fim, para o bem, para a vida na graça. Compreende-se assim a liberdade como o espaço no qual o ser humano se descobre verdadeiramente, descobrindo quem é e para quem é.

Por último, reconhecemos que esta dissertação, ainda que seja de algum modo um trabalho de síntese teológica, não procura fechar um conceito, tema, autor ou corrente, antes pretende alargar o horizonte, abrindo novos caminhos para percorrer. Neste sentido, tal como dissemos anteriormente, este trabalho abre-nos a porta para várias possíveis investigações, tais como: o aprofundamento da relação entre Rahner e outros autores contemporâneos; a compreensão da conceção de «cristãos anónimos»; as raízes do *Grundaxiom* do teólogo alemão; a releitura do Concílio Vaticano II à luz da influência de Karl Rahner, não só direta, mas indiretamente; etc. Reconhecemos que se abrem muitas portas para um contínuo aprofundamento teológico que permita crescer na relação com Aquele que, por amor, se dá livre, gratuita e constantemente à humanidade.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTES

#### Obras de Karl Rahner

Rahner, Karl. *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*. Traduzido por Alberto Costa. 2.<sup>a</sup> edição., Teologia Sistemática. São Paulo: Paulus, 1989.

———. *Espíritu en el mundo: Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Traduzido por Alfonso Álvarex Bolado. Herder Editorial, 1963.

———. *La Gracia como libertad*. Traduzido por Javier Medina-Dávila. 2.<sup>a</sup> edição., Espanha: Herder Editorial, 2008.

———. «Naturaleza y Gracia». Em *Escritos de Teología*, traduzido por Justo Molina, IV: 215–44. Madrid: Taurus Ediciones, 1965.

———. *Porque sou cristão - Da coragem de ser cristão na Igreja*. Traduzido por José António Correia Pereira. Braga: Editorial Franciscana, 2016.

———. «Sobre el concepto de misterio en la teologia catolica». Em *Escritos de Teología*, traduzido por Justo Molina, IV: 53–101. Madrid: Taurus Ediciones, 1965.

———. «Sobre el concepto escolástico de la gracia increada». Em *Escritos de Teología*, traduzido por Justo Molina, Lucio Ortega, A. P. Sanchez Pascual, e E. Lator, I: 349–77. Madrid: Taurus Ediciones, 1961.

———. «Sobre la experiencia de la gracia». Em *Escritos de Teología*, traduzido por Justo Molina, Lucio G. Ortega, A. P. Sanchez Pascual, e E. Lator, III: 103–8. Madrid: Taurus Ediciones, 1961.

———. «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia». Em *Escritos de Teología*, traduzido por Justo Molina, Lucio Ortega, A. P. Sanchez Pascual, e E. Lator, I: 325–47. Madrid: Taurus Ediciones, 1961.

———. *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi. Dio e rivelazione*. San Paolo Edizioni, 1978.

———. «The unity of spirit and matter in the christian understanding of faith», Vol. VI. *Theological Investigations*, 1969.

———. «Theology of freedom», Vol. VI. *Theological Investigations*, 1969.

Rahner, Karl, e Herbert Vorgrimler. *Theological Dictionary*. Editado por Cornelius Ernst. Traduzido por Richard Strachan. West Germany: Herder & Herder, 1965.

## Obras de Santo Agostinho

Agostinho. «Da correção e da graça». Em *Obras de San Agustín Tomo VI: Escritos antipelagianos (1.º): Tratados sobre la gracia, 1*, Vol. VI: 117–215. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1949.

———. «Da graça de Jesus Cristo e do pecado original». Em *Obras de San Agustín Tomo VI: Escritos antipelagianos (1.º): Tratados sobre la gracia, 1*, Vol. VI: 299–453. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1949.

———. «Da graça e do livre-arbítrio». Em *Obras de San Agustín Tomo VI: Escritos antipelagianos (1.º): Tratados sobre la gracia, 1*, Vol. VI: 219–95. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1949.

———. «Da natureza e da graça». Em *Obras de San Agustín Tomo VI: Escritos antipelagianos (1.º): Tratados sobre la gracia, 1*, Vol. VI: 807–933. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1949.

———. «Da predestinação dos santos». Em *Obras de San Agustín Tomo VI: Escritos antipelagianos (1.º): Tratados sobre la gracia, 1*, Vol. VI: 457–561. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1949.

———. «Do dom da perseverança». Em *Obras de San Agustín Tomo VI: Escritos antipelagianos (1.º): Tratados sobre la gracia, 1*, Vol. VI: 565–663. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1949.

———. «Do espírito e da letra». Em *Obras de San Agustín Tomo VI: Escritos antipelagianos (1.º): Tratados sobre la gracia, 1*, Vol. VI: 667–803. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1949.

———. «O livre-arbítrio». Em *Obras de San Agustín Tomo III: Obras filosóficas (2º)*, Vol. III: 237–524. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica, 1947.

———. «O pecado e as paixões». Em *Obras de San Agustín Tomo XVI-XVII: La Ciudad de Dios*, Vols. XVI-XVII: 920–993. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1958.

———. *Obras de San Agustín Tomo II: Las Confessiones*, Vol. II. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1946.

———. «Sermão 169». Em *Obras de San Agustín Tomo XXIII: Sermones (3.º) 117-183*, Vol. XXIII. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: La Editorial Católica, 1984.

———. «Sobre o mérito e o perdão dos pecados e sobre o batismo das crianças». Em *Obras de San Agustín Tomo IX: Escritos antipelagianos (2.º): Tratados sobre la gracia 2*, Vol. IX: 187-453. Obras de San Agustín. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Graficas Nebrija, 1952.

### **Obras de São Tomás de Aquino**

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Vols. I, III-IV, VI, VIII-IX. São Paulo: Edições Loyola, 2009-2013.

———. *Suma Contra os Gentios*. Vol. III. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

### **Obra de Henri de Lubac**

Lubac, Henri de. *El misterio de lo sobrenatural*. Traduzido por O. Porcel e A. Tomás. Madrid: Ediciones Encuentro, 1991.

### **Magistério**

Pio XII. «Carta Encíclica do Sumo Pontífice sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica *Humani Generis*». Em *AAS* 42: 561-78. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

Concílio Ecuménico Vaticano II. «Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*». Em *AAS* 57: 5-71. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1965.

———. «Declaração sobre a Igreja e as religiões não-cristãs *Nostra Aetate*». Em *AAS* 58: 740-4. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.

———. «Decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad Gentes*». Em *AAS* 58: 947-90. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.

———. «Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual *Gaudium et Spes*». Em *AAS* 58: 1025-120. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.

## **Outras fontes**

*Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, Lisboa, 1998.

Anselmo. *Um prólogo ou discurso sobre a existência de Deus*. Traduzido por José Rosa. Textos Clássicos de Filosofia. Universidade da Beira Interior, Covilhã: Lusosofia: press, 2008.

## **BIBLIOGRAFIA AUXILIAR**

### **Dicionários e Enciclopédias**

Guillet, Jacques. «Grâce». Em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 420–24. Paris: Éditions du Cerf, 1966.

Zimmerli, W. «Χαρις χτλ Β». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. XV. Bréscia: Paideia, 1988.

Parente, Pietro. «Gracia». Em *Diccionario de Teología Dogmática*, traduzido por Francisco Navarro e Antonio Piolanti, 156–63. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.

Pirot, Louis, ed. *Dictionnaire de la Bible, tome troisième: Expiation-Herméneutique*. Vol. 3. Paris, 1938.

### **Estudos sobre a teologia da graça**

Alfaro, Juan. *Lo natural y lo sobrenatural: Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*. Madrid: Matriti, 1952.

Baumgartner, Ch. *La grâce du Christ*. Le Mystère Chrétien 10. Bélgica: Desclée edizione, 1963.

Castel-Branco, Tomás de Albuquerque Emiliano. «O primado da graça de Deus em São Tomás de Aquino: uma leitura do Comentário da Carta aos Romanos», 2020. <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/30584>.

Farias, José Jacinto Ferreira de. *Antropologia e Graça: ser cristão hoje*. Universidade Católica Editora. Estudos teológicos 10. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.

———. *Da incerteza à esperança - ensaio de uma soteriologia narrativa: uma releitura teológica do motivo da encarnação*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.

Grossi, Vitorino. «Battesimo dei bambini e teologia», *Augustinianum*, 7 (1967): 323–27.

Ladaria, Luis F. «Natural e sobrenatural». Em *O homem e sua salvação*, 3ª edição., 2:313–43. História dos dogmas 2. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2003.

———. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1993.

Lamelas, Isidro Pereira. «A “invenção” do pecado original segundo Agostinho». *DIDASKALIA*, DIDASKALIA, XLII (2012): 55–134.

Menke, Karl-Heinz. *Teología de la gracia: el criterio del ser cristiano*. Traduzido por Constantino Ruiz-Garrido Cortés. Salamanca: Ediciones Sígueme, S.A., 2006.

Rondet, Henri. *La Gracia de Cristo*. Barcelona, Espanha: Editorial Estela, 1966.

Sesboué, Bernard, e Vitorino Grossi. «Graça e justificação: do concílio de Trento à época contemporânea». Em *O homem e sua salvação*, 3ª edição., 2:275–311. História dos dogmas 2. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2003.

———. «Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média». Em *O homem e sua salvação*, 3ª edição., 2:229–74. História dos dogmas 2. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2003.

———. «Pecado original e pecado das origens: do concílio de Trento à época contemporânea». Em *O homem e sua salvação*, 3ª edição., 2:191–228. História dos dogmas 2. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2003.

### **Estudos sobre Karl Rahner**

Borges de Pinho, José Eduardo. «Karl Rahner: elementos biográficos de um grande teólogo do século XX». *Theologica*, Europa e cristianismo | No 1.º centenário do nascimento de Karl Rahner, 39, n.º 2 (2004): 379–97.

Burke, Patrick J. «Conceptual Thought in Karl Rahner». *Gregorianum* 75, n.º 1 (1994): 65–93.

Duque, João Manuel. «Desafio de Karl Rahner à antropologia cristã tradicional: O “existencial sobrenatural”». *Formação e Cultura*, Congresso Santo Agostinho, o Homem, Deus e a cidade. Actas do Congresso - 11 a 13 de Novembro de 2004, 2005, 67–79.

Dych, William. *Karl Rahner*. Outstanding Christian Thinkers. New York: Continuum, 2000.

Endean, Philip. *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford University Press, 2001.

Farias, José Jacinto Ferreira de. «A visão beatífica e a noção de mistério em K. Rahner». *Didaskalia* 38, n.º 2 (2008): 343–48.

Fischer, Mark F. *The Foundations of Karl Rahner: A Paraphrase of the Foundations of Christian Faith, with Introduction and Indices*. New York: Herder & Herder Book, 2005.

Garver, Joel. *Rahner and De Lubac on Nature and Grace*. Ypsilanti, Mich: Sapientia Press, 2003.

Ladaria, Luis F. «Naturaleza y Gracia: Karl Rahner y Juan Alfaro». *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica* 64, n.º 248–249 (1989): 53–70.

Miranda, Mário de França. «Karl Rahner: da experiência de Deus à teologia». Em *Karl Rahner 100 anos Teologia filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Oliveira, Manfredo Araújo de. «Teologia e modernidade em Karl Rahner». Em *Karl Rahner 100 anos Teologia filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Pekarske, Daniel T. *Abstracts of Karl Rahner's Theological Investigations 1-23*. Marquette Studies in Theology 31. Marquette University Press, 2002.

Sesboüé, Bernard. *Karl Rahner*. Paris: Les éditions du CERF, 2001.

Siebenrock, Roman A. «Gratia Christi. The Heart of the Theology of Karl Rahner: Ignatian Influences in the Codex De Gratia Christi (1937/38) and Its Significance for the Development of His Work». *Revista Portuguesa de Filosofia* 63, n.º 4 (2007): 1261–72.

Taborda, Francisco. «Ouvinte da Palavra - Introdução a sua leitura». Em *Karl Rahner 100 anos Teologia filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Terra, Domingos. «Karl Rahner enquanto filósofo», Europa e cristianismo | No 1.º centenário do nascimento de Karl Rahner, 39, n.º 2 (2004): 399–405.

### **Outros estudos e manuais**

Coutinho, Jorge. *Elementos de história da filosofia medieval*. Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016.

García-Villoslada, Ricardo, e Juan María Laboa Gallego. *Historia de la Iglesia católica. IV: Edad Moderna: la época del absolutismo monárquico*. 1st edition. Biblioteca Autores Cristianos, 2004.

Guimarães, Valdete. «A categoria da experiência na teologia de Edward Schillebeeckx: um diálogo entre teologia fundamental e cristologia». Doutoramento, FAJE – Faculdade Jesuíta de filosofia e Teologia, 2018.

Lamelas, Isidro Pereira. *Os Padres da Igreja: dos Apóstolos a Constantino*. Vol. 13. Estudos Teológicos. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2nd edition. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2006.

Rocchetta, Carlo. *Los Sacramentos de la fe 2: Sacramentología bíblica especial*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.