

# Significado de Deus no Novo Testamento e teologia trinitária de Karl Rahner

H. NORONHA GALVÃO\*

É reconhecido o mérito de Karl Rahner por ter sido dos primeiros, no sec. XX, a alertar para as dificuldades com que se deparava o tratado teológico sobre Deus, tal como se tinha tornado hábito estruturá-lo na Igreja do Ocidente. Mesmo antes, porém, de elaborar a sua teologia trinitária, o teólogo colocou-se a questão fundamental do que significa Deus para a fé, já que é sobre esta que a teologia cristã é chamada a reflectir. Fê-lo sobretudo num estudo sobre a palavra *Theos* no NT. Juntamente com observações fundamentais no que respeita à revelação de Deus no NT, K. Rahner apresenta já aspectos do seu próprio pensamento teológico. É prestando atenção a esses aspectos da síntese rahneriana, que faremos o comentário desta investigação que procura determinar de que modo os textos do NT falam de Deus.

## I. Enquadramento Teológico

O estudo *Theos im Neuen Testament*, é um dos primeiros a surgir na extensa colectânea *Schriften zur Theologie*, publicada por Karl Rahner.<sup>1</sup> Baseia-se particularmente, segundo declaração do próprio autor, nos dados exegéticos que se encontram no grande *Dicionário Teológico do Novo Testamento* organizado

---

\* Professor Jubilado da Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia – Lisboa.

<sup>1</sup> Bd. I, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1954. Utilizo a 8ª impressão (*Auflage*) de 1967, p. 91-167. Passo a designar este estudo por *Theos*.

inicialmente por G. Kittel.<sup>2</sup> Mas, lido este estudo à distância de cerca de meio século, pode notar-se já aqui os traços das influências recebidas e opções tomadas pelo teólogo, assim como a novidade das perspectivas abertas cujas virtualidades e limitações só o tempo viria a evidenciar.

No que toca às influências é necessário desde o início notar como é importante evitar uma sua valoração demasiada e simplista. A síntese desde cedo elaborada por K. Rahner, com uma grande coerência formal, resiste a filiações redutoras e acaba por se mostrar mais original que uma análise apressada das suas fontes poderia fazer crer.

### 1.1. Conhecimento natural e fé na revelação

É, no entanto, esclarecedor explicar certas posições rahnerianas na perspectiva de tais influências. Quando, por exemplo, notamos uma distinção nítida entre o que uma «teologia natural» pode conhecer acerca de Deus e o que a fé revelada acredita a partir da intervenção salvífica de Deus na história, é fácil reconhecer aqui o tomismo que o teólogo jesuíta sempre claramente assumiu. Mas quando é designado por metafísica o que à teologia natural diz respeito, contraposto ao que provém da experiência histórica a partir do acontecimento, é já a diagnose de Heidegger que se torna operante, embora o filósofo de Marburg e Freiburg não seja seguido por Rahner na sua tese do fim da metafísica pós-socrática<sup>3</sup> – tanto não permitia o tomismo do autor.<sup>4</sup>

A designação de «metafísico» serve ao teólogo para situar uma realidade como «anterior» à revelação histórica e, portanto, ao domínio da fé. Aqui aplica K. Rahner o princípio de S. Tomás segundo o qual uma mesma realidade não pode ser simultaneamente «conhecida» e «acreditada».<sup>5</sup> Todo o domínio da me-

<sup>2</sup> Gerhard KITTEL – Gerhard FRIEDRICH (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [ThWNT], 10 Bd., Stuttgart 1933-1979. Para o presente estudo vd. Bd III (1967), p. 65-123.

<sup>3</sup> Não se pretende aqui discutir esta tese que Heidegger reflecte de modo muito diferenciado, nomeadamente no que respeita ao significado de «fim», como se pode ler, p. ex., em *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer 1969, p. 62. Cf. Emerich CORETH (Hg.), *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, Düsseldorf: Patmos 1989. A posição de Rahner afirma-se não tanto como «crítica», à maneira de Heidegger, mas como tentativa de concordância.

<sup>4</sup> Sobre a influência recebida de M. Heidegger por K. Rahner cf. o seu próprio testemunho reproduzido em: K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Freiburg im Br.: Herder, Bd. 2 (1996), XXI-XXII. Cf. também, Id., *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger* (original em francês), *ibid.*, p. 319-346.

<sup>5</sup> S. Th. 2 II q.1 a.5 resp. : «impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum». Cit. p. K. RAHNER, *Theos, ibid.* p. 119.

tafísica se situa, assim, aquém do domínio da fé,<sup>6</sup> pois é conhecido naturalmente pela inteligência humana. A isso pertence o conhecimento racional de Deus como «princípio e fim de todas as coisas», como foi definido pelo concílio Vaticano I (DS 3004). Mas, para K. Rahner, a isso pertence também o «amor metafísico de Deus», uma forma de *conhecer* (pela teologia natural) o amor de Deus, por conclusão tirada racionalmente da natureza, o que já acontece no AT;<sup>7</sup> próprio do NT é que o amor de Deus seja *revelado* pelo acontecimento de Jesus Cristo, superando a metafísica. Tal superação faz-se sob o registo do acontecimento (*Ereignis*), remetendo-nos para o plano existencial. Rahner chega, assim, a uma concepção capaz de, por um lado, conservar a afirmação da escolástica acerca da unidade da acção de Deus *ad extra* (dado que é dita da origem criadora do ser, provindo portanto do próprio ser – ou natureza – de Deus que é único), mas superando, por outro lado, esse nível «metafísico» pelo nível *existencial*. Se Rahner, contudo, mantém que as afirmações feitas ao primeiro nível podem ser «objectivamente» correctas, defende que à linguagem *kerigmática* do NT corresponde o segundo nível. E nota: «Nem toda a afirmação objectivamente verdadeira é kerigmaticamente correcta (*richtig*).»<sup>8</sup> A linguagem kerigmática deve ser preferida pois é ela que salvaguarda o rigor da revelação neotestamentária de Deus, como a do Deus Amor cujo conhecimento já não é metafisicamente *concluído* do mundo criado,<sup>9</sup> mas foi existencial e historicamente *revelado* por Jesus Cristo.

Este é um plano – podemos desde já adiantar – em que a tese escolástica da acção única de Deus *ad extra* dará lugar à tese alternativa de uma acção trinitária. Como se poderão conciliar estas duas teses, será um aspecto interessante a esclarecer. Mas, por enquanto, estamos a analisar apenas como Rahner, pacientemente, lança as bases dessa autêntica revolução teológica que há-de realizar no que respeita à escolástica. O primeiro passo para tal é, precisamente, determinar que a palavra *Theos* no NT não designa Deus na unidade da sua natureza, mas sim o Pai e, de forma excepcional e derivada, o Filho. Antes, porém, importa ainda conhecer uma outra concepção rahneriana, significativa do quadro conceptual em que se move esta teologia.

A persistência do pensamento metafísico pós-socrático na teologia de Rahner, apesar da influência de Heidegger, explica o modo híbrido como nela

<sup>6</sup> Trata-se do que S. Tomás designa como *praeambula ad articulos fidei*, cf. S. Th. I q.1 a.1 ad.1.

<sup>7</sup> *Theos*, *ibid.* p. 137. No AT Rahner reconhece já, no entanto, uma preparação da revelação neotestamentária, o que se irá tornar claro mais adiante neste estudo.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>9</sup> É significativa a linguagem de Rahner, quando refere «... a relação metafísica – geral, muito inexistencial e não significando de todo uma comunhão pessoal – de Deus com a sua criatura ...» *Ibid.*, p.139.

surge o conceito de «existencial sobrenatural» a que o estudo em análise faz referência logo no seu início,<sup>10</sup> e a que ainda nos havemos de referir. Já neste momento podemos notar que poucas vezes se terá Rahner distanciado tanto da filosofia heideggeriana, mantendo embora a sua terminologia e conceptualização. Para o filósofo alemão, com efeito, o existencial é o que tem a ver com o *Existieren*, o *Dasein*, o ser-aí – é o lugar do ser, em que o ser retorna a si na consciência de si. Estamos, assim, no centro do mundo de ser como *Umwelt*, em que todo o *Sein* se decide no *Dasein*. Tanto assim que a inversão da ordem entre essência e existência, numa prioridade reconhecida à existência sobre a essência, operada pelos existencialistas franceses, não é aceite pelo filósofo alemão que sempre negou ser um «existencialista» neste sentido.<sup>11</sup> Ora, em Karl Rahner, nem o *Dasein* está no centro do mundo de ser (segundo a ontologia fundamental de Heidegger), nem se dá a inversão «existencialista» em que a existência é determinante da essência. Numa nota já referida do estudo que analisamos, fala-se mesmo de uma sobreposição do «existencial» sobrenatural à natureza do homem.<sup>12</sup> É, pois, como se a natureza do homem ficasse à conta da escolástica, e a sobrenatureza à conta de uma teologia existencial. Para Rahner, é próprio do sobrenatural ser existencial. Detenhamo-nos um instante para reflectirmos sobre esta problemática. Seguindo a sugestão do próprio K. Rahner, recorreremos a um estudo publicado no mesmo volume dos *Schriften zur Theologie* «Sobre a relação entre natureza e graça».<sup>13</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 96, nt. 1: «É necessário, porém, dar atenção a que a esta necessária abertura ‘natural’ do homem para Deus, na ordem factual está sempre e necessariamente (isto é, ainda quando o homem não está situado na graça justificante) ‘sobreposto’ (‘überlagert’) um ‘existencial’ sobrenatural da ordenação da pessoa espiritual ao Deus da vida eterna». Para a origem e problemática do «existencial sobrenatural», cf. Hansjürgen VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie Karl Rahners*, in: *Triere theologische Zeitschrift* 95 (1986) p. 115-139; Paul RULANDS, *Zur Genese des Theologoumenon vom «übernatürlichen Existential»*. *Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners*, in: Roman A. Siebenrock (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium* (Innsbrucker theologische Studien 56), Innsbruck-Wien 2001, p. 225-246.

<sup>11</sup> Cf. Max MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg: Kerle 1964, p. 55: «Aquilo que Heidegger precisamente evita, a derivação e confluência de Ek-sistenz de e com a ‘existencia’ escolástica e a inversão da ordem de prioridade [em relação a ‘essentia’] no ser finito, é isso exactamente o que Sartre faz.»

<sup>12</sup> Cf. *supra* nt. 10.

<sup>13</sup> *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, *ibid.*, p. 323-345. Passo a designar este estudo por *Natur und Gnade*.

## 1.2. Natureza e graça

Uma observação em nota desse estudo, coloca-nos na perspectiva, já nossa conhecida, de uma distinção entre «a natureza como tal (sempre e em cada caso)» e a «natureza histórica» do homem. Se a primeira pode ser adequadamente conhecida pelo método da análise transcendental, não se pode no entanto por este método constatar o *todo* da natureza humana. É-se levado, assim, a afirmar que «a antropologia (no mais vasto sentido da palavra), para verificar a natureza do homem, é obrigada a utilizar um método não transcendental (e, neste sentido, a partir do que é *a posteriori*)». É o que acontece quando se toma conhecimento do facto de a natureza humana, determinada pela sua vocação a um fim sobrenatural, ter em si traços que não teria se não existisse tal vocação.» Se o *a priori* da transcendentalidade, por um lado, e o *a posteriori* da história, por outro, permitem distinguir os dois planos constitutivos da natureza humana, é porém como unidade que estes se dão à experiência (*Erfahrung*).<sup>14</sup>

Por isso critica Rahner a concepção segundo a qual pertence à natureza tudo o que a pessoa humana experimenta, dado que a graça é apenas conhecida pela palavra da revelação.<sup>15</sup> Nesta hipótese, o homem experimentaria assim a sua natureza como «natureza pura» até ao momento em que esse decreto divino, vindo «de fora», justificasse a natureza divinizando-a. Só nesse momento a intervenção divina faria com que a vocação para o fim sobrenatural se constituísse *desse modo* o fim interior ao homem. A principal objecção de Rahner é a seguinte: «Pode dizer-se com razão que o homem é um animal racional. Mas sabe-se, com isto, se a realidade de facto intencionada por esta fórmula seria assim exactamente, tal como efectivamente é experimentada, se este homem não fosse chamado à eterna comunhão com o Deus da graça, se não estivesse sob o permanente dinamismo da graça, e se não sentisse a sua perda como ferida mortal, dado que interiormente sempre estava ainda ordenado à graça?»<sup>16</sup> Com efeito, o conhecimento da natureza humana apresenta-se como a «síntese, nunca solúvel sem resto, de um 'conceito' determinado *a priori* e uma 'visão' [*Anschaung*] (da experiência)». <sup>17</sup> Ora desta experiência faz parte, sem excepção, tudo aquilo que a mim pertence, portanto também o que é da ordem da graça.

É na sequência deste raciocínio que se apresenta a plausibilidade do «existencial sobrenatural». Diz Rahner: «Aquilo que Deus decide sobre o homem não *terá de ser*, antes, *eo ipso* de modo 'terminativo' algo de internamente constitutivo ontológico do seu ser concreto, mesmo não sendo um constitutivo da sua

<sup>14</sup> Cf. *Natur un Gnade*, *ibid.*, p. 324s, nt. 1.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 324s.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>17</sup> *Ibid.*, nt. 1.

natureza?»<sup>18</sup> Uma citação do teólogo francês L. Malevez vem clarificar aquilo que se pretende dizer: «Toda a vontade divina *ad extra* define-se pelo termo que ela põe; se portanto o decreto divino, que presidiu à criação, foi um decreto de destinação dos homens ao Reino [de Deus], esta destinação teve de se traduzir por um certo efeito no mais profundo de nós mesmos: ao decreto imanente à vontade divina respondeu em nós uma certa disposição, uma ordenação aos bens que nos eram prometidos.»<sup>19</sup> O ponto está em não se admitir que a disposição divina sobre o homem tem apenas o valor jurídico de um decreto, mas constitui o que o homem é (*genau das, was der Mensch ist*).

Encontramo-nos aqui perante um aspecto que é fundamental para percebermos o pensamento de Rahner. Ele considera haver «extrinsecismo» no modo como a graça se relaciona com a natureza, se tal modo for apenas entendido como *potentia oboedientialis* puramente negativa, no sentido de uma não contradição entre a natureza e a graça. Neste caso, a graça apareceria sempre ao homem como algo que, no fundo, lhe não diria intimamente respeito; mesmo considerando o sobrenatural (a graça e a glória) como bens superiores, o homem permaneceria livre de renunciar a eles sem ficar por isso intimamente afectado.<sup>20</sup> Dado que a graça é, por definição, gratuita – não devida –, a *capacidade* de a receber é de facto apenas obediencial; mas é importante que tal capacidade não seja entendida apenas como negativa (extrinsecismo), mas sim como positiva.

Que haja algo constitutivo do homem que não pertença à sua natureza (pura) é significativo da concepção rahneriana de uma realidade mais ampla, abrangendo também a existencialidade em cujo âmbito se situa a história. Ora esta concepção manifesta-se paradoxal. Se, por um lado, Rahner apresenta este plano existencial como algo que recobre (*überlagert*) a natureza,<sup>21</sup> por outro lado, vem-se a concluir que este plano existencial é mais radical que a própria natureza pois é aí que se situa a sua finalidade última: «Este Amor, que o próprio Deus é, tem o homem de o *poder* receber: tem de possuir uma congenialidade para um tal Amor. Tem de o poder acolher (e portanto à graça, à visão de Deus) enquanto é alguém que dispõe de espaço e alcance, compreensão e desejo perante ele. Tem por conseguinte de possuir uma ‘potência’ real para esse Amor. Tem de a possuir sempre. Ele é sempre, com efeito, interpelado e requerido por esse Amor. Pois, tal como é de facto, é feito para ele; para que esse Amor se pudesse

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>19</sup> Cit. em *Natur und Gnade*, *ibid.*, p. 328, nt. 1: *La gratuité du surnaturel*, in: Nouvelle Revue Théologique (NRTh) 75 (85) (1953) 678. É interessante notar ainda a observação aqui feita de que, segundo Malevez, o que Rahner defende com a teoria do «existencial sobrenatural» havia já sido exposto, quanto ao fundo, por E. BRISBOIS, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas*, in: NRTh 63 (1936) 1103-1105.

<sup>20</sup> *Natur und Gnade*, *ibid.*, p. 324.

<sup>21</sup> Cf. *supra* nt. 10.

oferecer foi o homem pensado e chamado à existência. Nessa mesma medida é tal 'potência' o seu mais íntimo e o seu mais próprio, o centro [Mitte] e o fundo de enraizamento daquilo que simplesmente o homem é.»<sup>22</sup>

Com o sobrenatural, trata-se, com efeito, não de uma finalidade complementar a uma outra finalidade que fosse esta justificativa da natureza enquanto natureza; o que seria o «extrinsecismo» justamente criticado por Rahner.<sup>23</sup> Este insiste, pelo contrário, em que a finalidade sobrenatural só será verdadeira finalidade *do homem*, se o homem a sentir como sua, como pertencente à sua realidade humana, de tal modo que lhe não seja indiferente atingi-la ou perdê-la. Terá de se sentir ferido na sua identidade, no caso de a não alcançar. Estamos, pois, perante uma realidade teológica pensada autenticamente à maneira de uma *causalidade final* que orienta o homem desde a sua origem para o seu fim. Reter desde já este elemento é importante para o momento em que se tornará necessário determinar de que modo deve ser utilizada a analogia da causalidade (segundo as suas diversas modalidades) para pensar a relação do homem com o Deus Trindade. Uma alusão a esta temática surgirá já quando Rahner recorda a analogia da *causalidade eficiente* como sendo aquela que, ao nível do ser, é proposta por S. Tomás para pensar a criação da natureza por Deus,<sup>24</sup> e que, conseqüentemente, também de Deus se diz ao nível do seu ser ou natureza e, portanto, da sua unidade.<sup>25</sup> Ora Rahner afirma já, no final do artigo sobre *Theos*: «a graça, em seu pleno sentido, não pode ser atribuída ao conceito do que é realizado por Deus segundo a causalidade eficiente, e que é comum às três pessoas divinas».<sup>26</sup>

A este propósito, o próprio teólogo nos remete para um outro seu estudo, sobre a graça incriada.<sup>27</sup> Se prescindirmos do caso mais complexo da chamada

---

<sup>22</sup> *Natur und Gnade*, *ibid.*, p. 338. É sob este aspecto que se anuncia já, nesta altura, a tensão entre o pensamento de K. Rahner e o de H. U. von Balthasar. Se, em *Natur und Gnade*, *ibid.*, p. 323, nt. 1, este é apresentado como tendo manifestado a sua concordância no que respeita ao pensamento rahneriano sobre a relação entre natureza e graça (concretamente em *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Hegner 1951, sobretudo p. 278-335), já a propósito da frase acima citada (*ibid.*, p. 338, nt. 1) Rahner refere a discordância de Balthasar no que se refere à pertinência do conceito de «natureza pura», pois que «quando se considera que esta determinação para acolher a gratuita autocomunicação amorosa de Deus é o 'mais interior' do homem, já se não pode prescindir deste mais íntimo centro [Mitte] em favor de um possível conceito de natureza pura».

<sup>23</sup> E também por outros contemporâneos como Maurice Blondel e Henri de Lubac. Deste último recorda Rahner o estudo histórico fundamental, que ultimamente foi reeditado, *Surnaturel. Études historiques* (Coll. Théologie), [Paris]: Desclée de Brouwer 1991.

<sup>24</sup> Cf. S Th I q.2 a.3 c.

<sup>25</sup> Cf. Pro XII, *Enc. Mystici corporis*: «... omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciunt.» (DS 3814).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 167, nt. 1.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*. Trata-se do estudo *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, *op. cit.* p. 347-375. Passo a designar este estudo por *Ungeschaffene Gnade*.

«graça criada» e nos fixarmos no plano claramente sobrenatural da graça incriada, verificamos que o conceito de causalidade que podemos empregar analogicamente não pode ser o da causa eficiente (que se diz de Deus na sua unidade de natureza) mas o da causalidade formal (que, como veremos, se diz das pessoas divinas enquanto se distinguem como Trindade). Para sublinhar a analogia, Rahner prefere juntar à palavra causalidade a expressão *quasi formalis* que significa «como que formal». Mas o autor observa expressamente que este «como que» (*quasi*) poderá, ao mesmo título, ser dito de qualquer outra causalidade que só por analogia pode ser atribuída a Deus.<sup>28</sup> Qual o raciocínio do teólogo para fundamentar essa sua posição a propósito da graça e, portanto, do sobrenatural?

Logo na primeira nota do estudo sobre a graça, é referido o problema central que a relaciona com o modo de entender a acção de Deus. Trata-se do problema das relações *próprias* ou apenas *apropriadas* com as pessoas divinas.<sup>29</sup> Estamos num ponto em que Rahner vai empreender uma correcção da tese escolástica, segundo a qual, se Deus age sempre para fora de si na unidade da sua natureza por analogia com a causalidade eficiente, então quer dizer que quando uma determinada acção é atribuída, nomeadamente pelo NT, a uma pessoa divina, isso não significa uma atribuição própria mas apenas «apropriada» devido a uma determinada conveniência. Mas esta afirmação sempre levantara questões difíceis (por exemplo, em que sentido entender a inabituação divina pela graça, atribuída ao Espírito Santo?). Em parte para lhes responder, defende Rahner a tese segundo a qual o sobrenatural (a graça e a glória), precisamente porque, em si mesmo, se não situa ao nível da natureza, não é efeito de uma acção de Deus por analogia com a causalidade eficiente atribuída à única natureza de Deus. Daí que a actuação de Deus atribuída de facto pela Revelação às pessoas divinas não lhes seja atribuída apenas por *apropriação*. Trata-se de uma autêntica actuação *própria* de cada uma das pessoas divinas. Daí o interesse de Rahner em provar que a palavra *Theos* que designa Deus a realizar a Nova Aliança, no NT, nunca é Deus na unidade da sua natureza (perspectiva alheia ao NT) mas, geralmente, Deus Pai e, em casos esporádicos, o Verbo de Deus (será de perguntar se não se dará também o caso ao menos de uma conotação da palavra *Theos* com o Espírito Santo<sup>30</sup>). E, deste modo, recupera para a teologia do

<sup>28</sup> Cf. *Ungeschaffene Gnade, ibid.*, p. 359: «... é o *quasi* que tem de ser colocado antes de cada aplicação a Deus de uma categoria, em si intramundana.»

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 347, nt. 1.

<sup>30</sup> K. Rahner afirma que o Espírito «ainda» nunca é designado por *Theos* (*Theos, ibid.*, p. 156: «Vom Geist wird *Theos* noch gar nie gesagt»). Lemos contudo em Jo 4,24: *pneuma ho Theos*, que se traduz: «Deus é Espírito», mas não deixa de conotar *pneuma* com a palavra *Theos*.

Ocidente uma perspectiva que se tinha mantido viva na Igreja do Oriente.<sup>31</sup> Mas Rahner quer evitar o dilema em que uma destas duas perspectivas eliminaria e substituiria a outra (como aconteceu de facto ao longo da história da teologia). Pretende antes criar um sistema em que qualquer das duas perspectivas tenha validade, mas com distinção rigorosa dos planos da sua respectiva pertinência, que, segundo ele, são o «natural» e o «sobrenatural». A perspectiva «ocidental» («metafísica») manter-se-ia válida ao plano da natureza, a «oriental» («kerigmática») ao plano do sobrenatural.

Isto põe, desde já, o interessante problema de saber em que sentido a criação (só da natureza?) é atribuída ao Pai. Se esta atribuição é própria e não apenas apropriada, então isso significa que a criação, no seu sentido kerigmático, abrange não apenas a natureza (metafísica) mas também e em primeiro lugar a «natureza histórica», destinada ao sobrenatural como ao seu fim próprio. Deus Pai representa, assim, não apenas a natureza divina agindo segundo a causalidade eficiente mas a pessoa propriamente do Pai que, ao criar a natureza humana, a cria ordenando-a desde logo ao dom sobrenatural da graça e da glória. Com o desenvolvimento do seu pensamento teológico, Rahner colocará, cada vez mais, o âmbito do kerigmático não como sobrepondo-se ao metafísico (à «natureza abstracta»<sup>32</sup>), mas considerando-o como o que constitui o mais íntimo da realidade humana, e onde se encontra a própria razão de ser do metafísico. Já em *Theos im Neuen Testament* se refere o alcance do facto de ser ao Pai que o Novo Testamento atribui a origem da criação (e da história da salvação): «...se, por um lado, Deus pode ser reconhecido naturalmente como origem do mundo e assim, ao menos no sentido mais vasto, como criador, e o NT faz também agora esta afirmação de Deus como criador; e se, por outro lado, o conhecimento natural chegando ao seu termo radical atinge a primeira pessoa [divina], ainda que não *como* tal, então também o mesmo *pode* ser dito para a afirmação neotestamentária de que *Theos* é o criador do mundo. Aquele que, simplesmente e sob qualquer ponto de vista, é sem origem, portanto o Pai, é também o criador do mundo. Deste modo, naturalmente que não é negado que, objectivamente, este atributo diz respeito a cada uma das três pessoas, a quem pertence a natureza divina que constitui o fundamento do poder divino criador, que é *actio ad extra*. Esta afirmação está, antes, obviamente implicada logicamente na primeira; mas não tem por isso ainda de ser explicitamente dita.»<sup>33</sup> Este texto é interessante

---

<sup>31</sup> Esta a conhecida tese de Théodor de RÉGNON (*Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, Paris 1892, p. 335-340 e 428-435) que corresponde a uma tendência real mas tem de ser relativizada na sua aplicação concreta aos diversos teólogos do Oriente e do Ocidente. Resumo de K. Rahner em *Theos, ibid.*, p. 165.

<sup>32</sup> Cf. K. RAHNER, *Natur und Gnade, ibid.*, p. 327, nt. 1.

<sup>33</sup> *Theos, ibid.*, p. 152. Cf. *ibid.*, p. 162, nt. 1.

porque admite que, por um lado, o conhecimento natural de Deus como origem do mundo pode já conter em si implicitamente e tendencialmente o reconhecimento do Pai como criador; e, por outro lado, que o conhecimento revelado do Pai como criador contém implicitamente a afirmação «objectiva» do ser ou natureza de Deus, comum às três pessoas, como fundamento da acção *ad extra* de Deus. Ou seja, encontramos aqui a mesma distinção – a propósito de Deus Pai criador – entre o metafísico-objectivo (próprio do conhecimento natural de Deus) e o existencial-kerigmático (próprio do conhecimento revelado de Deus); assegurando-se, no entanto, que os dois níveis se interpenetram, estando um sempre implícito no outro. Nem poderia ser de outro modo, pois não há separação entre a natureza de Deus e as pessoas divinas mas uma identidade real.

Esta mesma estrutura vamos encontrá-la a propósito da questão acerca do que a escolástica chamou a graça criada e a incriada. A problemática é mais complexa pois, nos dois tipos de graça, trata-se sempre do sobrenatural. Entendia-se que, tratando-se de uma acção *ad extra* de Deus, tinha de se admitir antes ou depois (segundo os autores) da inabitação do Espírito na alma justificada (graça incriada), uma acção do Deus criador como nova disposição (*dispositio*) criada que correspondesse a esse estado sobrenatural. Sem nos perdermos na complexidade da discussão, basta notar que Rahner se pronuncia pela prioridade da graça incriada, correspondente ao regime existencial-kerigmático do sobrenatural, mas admitindo uma «causalidade mútua»<sup>34</sup>, correspondendo de certo modo à inter-relação dos planos que havíamos já observado acima acerca de ambos os tipos de conhecimento (natural e revelado) de Deus Pai criador.

Mas esta prioridade do existencial-kerigmático sobrenatural vai exigir, como já foi sugerido acima, a analogia de um novo tipo de causalidade. Esta já não se situa, enquanto causalidade eficiente, ao plano da natureza, mas apresenta-se enquanto causalidade (como que) formal apesar das diferenças relevantes entre os dois casos a que de facto se aplica: entre o que respeita à autocomunicação de Deus pela união hipostática do Verbo e à inabitação do Espírito na alma justificada: « ‘Comunicação (a respeito) da própria hipóstase’ pode com efeito significar duas coisas: ou comunicação da própria hipóstase (segundo a própria hipóstase) de tal modo que a hipóstase exerce a sua própria função hipostática em referência àquele no qual a comunicação acontece; ou ‘comunicação da hipóstase, segundo a hipóstase’ pode significar que se dá uma verdadeira comunicação da hipóstase mas no sentido e só no sentido em que ela, através de uma causalidade como que formal, se pode tornar objecto de um conhecimento e amor imediatos. No primeiro sentido tal comunicação só se deu em Cristo através da relação do Verbo divino com a natureza humana,

---

<sup>34</sup> Cf. *Ungeschaffene Gnade*, *ibid.*, p. 361.

por Ele assumida. O segundo caso seria dado na 'graça incriada' daquele que foi justificado.»<sup>35</sup> Rahner formula a sua tese de forma prudente, pois pretende neste contexto mostrar que ela apenas vale se corresponder à linguagem neotestamentária, e se não for possível demonstrar que tal linguagem não deva ser tomada no seu sentido imediato. Para além do caso óbvio da encarnação do Verbo, para ele é claro que, segundo a Escritura, o Espírito Santo habita em nós da maneira que lhe é própria: como poder que santifica, consagra, dirige, etc.<sup>36</sup> A acção do Deus que se revela como Pai, Verbo e Espírito não pode, assim, ser considerada – ao plano sobrenatural da revelação – por analogia com a causalidade eficiente. Dado que se trata de uma autêntica autocomunicação de Deus, é a causalidade (como que) formal que deve ser atribuída à acção de cada uma das pessoas divinas, permanecendo certo, contudo, que, ao nível da única natureza do Deus trino, essa causalidade formal implica a causalidade eficiente na medida em que supõe criação de ser.

Porque a aplicação desta categoria de causalidade *quasi formalis* à acção sobrenatural de Deus em relação a sua criatura tem sido, por vezes, mal entendida,<sup>37</sup> importa atender às explicações precisas dadas pelo próprio K. Rahner.

É preciso, antes de mais, tornar consciente a distinção entre a causalidade eficiente e a causalidade formal. Enquanto que a primeira significa «um colocar o efeito *para fora* da causa» [*ein Aus-der-Ursache-Heraus-stellen*], significa a segunda «um assumir *para dentro* do fundamento (forma) [*ein In-den-Grund (forma)-Hineinnehmen*]».<sup>38</sup> Como Rahner sublinha (no original pelo itálico, aqui direito), a distinção entre os dois tipos de causalidade repousa sobre o carácter extrínseco da causalidade eficiente e o carácter intrínseco da causalidade formal. O tipo de causalidade eficiente é, assim, aquele que se impõe para exprimir a acção criadora de Deus quando faz surgir, «para fora de si» como realidade distinta de si, a realidade criada. Este é pois, segundo o tomista K. Rahner, o único tipo de causalidade divina que conhecemos ao nível da criação, o único que é dado conhecer pelo conhecimento natural de Deus.

---

<sup>35</sup> *Ungeschaffene Gnade, ibid.*, p. 374.

<sup>36</sup> *Ibid.*, nt. 1.

<sup>37</sup> Já se fez, p. ex., a afirmação de que o *quasi* na expressão causalidade *quasi formalis*, se destinava a caracterizar a acção sobrenatural de Deus em relação aos cristãos pela graça e pela glória, para a distinguir da acção de Deus na encarnação do Verbo pela união hipostática. Mas, como já foi dito anteriormente, o *quasi* não só afecta todos os casos de causalidade formal mas, mesmo quando não é explicitado, é sempre subentendido em todos os tipos de linguagem acerca de Deus pois que esta é sempre analógica (o que se exprime pela expressão «como que»), cf. *supra* nt. 28. A razão pela qual K. Rahner faz questão em explicitar este carácter de linguagem analógica pelo *quasi* no que respeita à causalidade formal, será de seguida explicado.

<sup>38</sup> *Ungeschaffene Gnade, ibid.*, p. 358.

Pela revelação, porém, tomamos conhecimento de um outro tipo de acção divina que só mediante a causalidade formal pode ser expressa. Para o entendermos, devemos começar por reflectir sobre a visão beatífica, própria da glória prometida ao homem justificado, cujo carácter próprio e singular se torna perceptível quando a comparamos ao tipo comum de conhecimento. Rahner parte da epistemologia tomista<sup>39</sup> que resume do seguinte modo: «Conhecimento *a posteriori* de um outro [objecto] repousa... para Tomás num assemelhar-se ao objecto no plano do ser, o qual determina o cognoscente através da *species* enquanto realidade de ser do próprio cognoscente, através da qual o cognoscente e o conhecido realmente são 'o mesmo'. ... A *species* é por isso primeiramente um conceito ontológico, e só depois um conceito gnoseológico.»<sup>40</sup> Ora, na visão imediata de Deus tal *species* só pode ser o próprio Deus, o que implica uma «relação» real com o próprio Deus. Esta não só não pode significar uma modificação de Deus (pois que Deus é imutável), mas também não pode significar uma modificação accidental da pessoa humana, pois que então se teria de fazer depender uma relação fundamental e essencialmente nova da criatura para com Deus, de uma modificação accidental da criatura – e tal modificação teria de cair sob a categoria da causalidade geral da acção criadora de Deus, isto é da causalidade eficiente. Apenas se poderá evitar tal incongruência, se, em vez de uma formulação que caia sob a categoria da causalidade eficiente, adoptarmos uma outra sob a categoria da causalidade formal que exprima a autocomunicação de Deus à criatura.

É necessário ressaltar que por este tipo de causalidade formal Deus não é afectado na sua transcendência, como também não é afectado pela sua acção criadora segundo a causalidade eficiente. Mas dado o carácter muito íntimo da relação instituída pela causalidade formal, compreende-se o cuidado de K. Rahner em «chamar a atenção para a supercategorialidade da causalidade formal de Deus, a qual permanece transcendente, através de um *quasi* que a antecede». <sup>41</sup> Esta a razão pela qual K. Rahner não prescinde de explicitar o *quasi* quando se trata deste caso de causalidade formal.

Mas, antes de mais, é importante mostrar que a palavra *Theos* no NT nunca significa Deus na unidade da sua natureza, mas designa a pessoa de Deus Pai (ou a do Verbo).

<sup>39</sup> Tal como a estabeleceu na sua obra *Geist in Welt. Zur Methaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck: Rauch 1939, sobretudo p. 41ss.

<sup>40</sup> *Ungeschaffene Gnade*, *ibid.*, p. 356. É citado S. Tomás, *De veritate* q.1 a. 1 corp.: «assimilatio... est causa cognitionis.» *Ibid.* nt. 2.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 358.

## II. O significado de *Theos* no Novo Testamento

### 2.1. Demarcação da revelação de Deus face ao seu conhecimento nas religiões pagãs e na filosofia

K. Rahner parte explicitamente da questão seguinte: «de que modo a noção *cristã* de Deus, segundo a doutrina da Igreja, se tem de demarcar da *pagã* e da *filosófica*.»<sup>42</sup> O âmbito em que se situa é o da Antiguidade grega e romana – porque a considera típica de toda a religião pagã e porque foi nela que a mensagem cristã de Deus teve ingresso em primeiro lugar – e também de uma «filosofia ‘ideal’».

Observa, no entanto, que a situação é mais complexa pois o mundo em que vivemos é, de facto, sobrenatural, é «um mundo que, como um todo, está ordenado ao Deus que é pessoal, que está para além do mundo e é tripessoal». Donde que «toda a história da religião e a filosofia estejam abrangidas – conscientemente ou inconscientemente – por um *a priori* teológico. Do ponto de vista temporal, não é Cristo com a sua revelação, apesar da sua novidade, o primeiro a trazer o sobrenatural ao mundo, ainda que todo o sobrenatural dele dependa.» Mas «é só a revelação que, em última análise, nos pode dizer com nitidez o que é natural e sobrenatural.»<sup>43</sup>

Aplicando estes pressupostos à definição de Vaticano I – segundo a qual o homem, usando a luz natural da razão, *pode* conhecer a Deus com certeza a partir das coisas visíveis como o seu princípio e fim – deve dizer-se que esta nem significa que tal conhecimento coincida com todo o conhecimento de Deus que encontramos nas religiões pagãs e na filosofia, nem que coincida com o conhecimento de *Deus como criador* que recebemos pela revelação. Se é certo que no conhecimento de Deus das religiões pagãs e da filosofia já pode ser suposto o *a priori* teológico da revelação, por outro lado, há nele um conhecimento (natural) de Deus «como princípio e fim de todas as coisas» que é, na terminologia de Rahner, metafísico e se não identifica com o que nos é dado pela revelação. A solução deste paradoxo, já o sabemos, encontra-se na afirmação de uma natureza pura (a que corresponde o conhecimento metafísico de Deus) mas que factual e historicamente não existe sem o existencial sobrenatural. Donde se não possa fazer coincidir o conhecimento de Deus como causa eficiente do mundo (correspondendo ao conhecimento metafísico) com o conhecimento de Deus que se quer comunicar ao homem

<sup>42</sup> *Theos, ibid.*, p. 92.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 93.

por uma causalidade como que formal (correspondendo ao conhecimento pela revelação). Este último diz-se da pessoa de Deus Pai (daí ter *Theos* no NT sempre este significado), mas, assim como o conhecimento revelado supõe o conhecimento metafísico (pois que a natureza humana concreta, com o existencial sobrenatural, supõe a natureza pura), assim também na designação de Deus como a pessoa do Pai, está implícita a designação de Deus na sua divindade una e comum às três pessoas divinas. A Deus Pai, pessoalmente considerado, deve atribuir-se (sempre por analogia) a causalidade formal, ao Pai como Deus, segundo o ser divino comum às três pessoas, deve atribuir-se (ainda que apenas implicitamente) a causalidade eficiente.

Importa não esquecer que, para K. Rahner, a transcendência de Deus é apenas reconhecida como tal pelo conhecimento revelado, pela fé. Enquanto permanece ao seu nível natural, o conhecimento de Deus é realizado a partir do mundo permanecendo Deus confundido com o mundo, sem haver a percepção da sua diferença absoluta. Para mais não se pode esquecer que, a par do «conhecimento de Deus do homem natural, subindo a partir de baixo através do mundo», há ainda a corrupção (*Verfallenheit*) do pecado original juntamente com a graça e a revelação nas origens (*Uroffenbarung*).<sup>44</sup> Sendo «o pecado, em última análise, a vontade de não deixar Deus ser Deus», ele manifesta-se – na medida em que não é superado pela graça – pela confusão entre a infinidade de Deus com a infinidade dos poderes e forças que dominam no mundo. Este é o *politeísmo* que pode dar lugar ao *panteísmo*, se intervier um esforço metafísico e religioso, em si legítimo, de conduzir esses poderes e forças à unidade. E Rahner conclui que tal religião «se torna, em última análise, devoção pelo mundo, em vez de obediência em face do Deus único e vivo».<sup>45</sup> Significado e alcance concreto, porém, só o assume na complexidade concreta da história, isto é, no próprio contexto da história da revelação, pois só dela depende «a figura concreta de uma religião com verdadeiro significado existencial».<sup>46</sup>

A historicidade (*Geschichtlichkeit*), porém, pode ser tomada em dois sentidos, uma «historicidade divina» e uma «historicidade humana». A divina pode assim ser caracterizada: «O que de histórico-salvífico acontece não é um caso de uma lei natural, de uma lei ou de uma ideia que permanecesse igual a si mesma, mas um cada vez novo acontecimento (*Ereignis*), livre e não deduzível, da acção de Deus»; esta é sempre «histórica e temporal e dialógica». A historicidade humana significa que «Deus de modo algum determinou, de uma vez por todas, uma e a mesma coisa; mas aquilo que disse e fez, disse-o e fê-lo em

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 97s.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 99.

muito precisos lugares do espaço e do tempo, de tal forma que, também na sua extensão, história da salvação e história do mundo não coincidem.»<sup>47</sup>

## 2.2. Unidade da acção e palavra de Deus ao longo da história

Apesar destas necessárias distinções, tem de se acrescentar que a história como um todo se apresenta com uma unidade íntima, derivada da teleologia que marca sempre a actuação de alguém espiritual e livre, sumamente quando esse alguém é o próprio Deus. Ora, escreve K. Rahner: «A acção histórico-salvífica central, e precisamente por isso distinta de todas as anteriores e definitiva, é a encarnação, cruz e ressurreição, como uma íntima unidade, nas quais Deus de modo definitivo e radical se comunicou ao mundo, nas quais Ele realmente veio.»<sup>48</sup> Por isso, toda a acção salvífica de Deus e a sua palavra, necessária para que a acção de Deus se torne realmente presente ao nosso ser pessoa dotado de conhecimento espiritual, ao antecederem no AT a sua comunicação definitiva são-lhe já uma referência constitutiva. Diz St. Agostinho que o NT está já escondido (*latet*) no AT e que o AT se manifesta (*patet*) no NT. Daí Rahner concluir que o AT só se pode interpretar «a partir da nossa situação salvífica existencial, isto é, do NT». Importa, assim, evitar o duplo perigo de ou considerar a revelação do NT já claramente efectuada no AT, ou interpretar o AT como se fosse uma realidade rígida, sem a sua referência ao futuro da salvação.<sup>49</sup>

Mas também a noção grega de Deus importa à determinação do conhecimento de Deus que se dá no cristianismo. Não se trata apenas do «monoteísmo» como óbvio pressuposto metafísico do cristianismo, mas da realidade histórica. Como tal, é importante determinar que *Theos*, para os gregos, não tem o significado de uma única realidade pessoal, mas está ainda dependente do seu politeísmo, subordinado embora a uma forte percepção da unidade do mundo religioso, o que já a sua hierarquização procura exprimir até à afirmação de Zeus como monarca divino. Apesar do esforço filosófico pela afirmação da unidade de Deus, o politeísmo nunca deixa de exercer o seu fascínio, como quando, por exemplo, a Stoa rejeita o monoteísmo como uma diminuição de Deus, ou Plotino afirma que pela multiplicidade dos deuses se mostra a grandeza de Deus.<sup>50</sup> Mas essa pluralidade está ao serviço da unidade do mundo: «*Theos* permanece, em última análise, um conceito predicativo, e o sujeito desse

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>50</sup> Citações sem referências precisas, *ibid.*, p. 104.

predicado é o cosmos.»<sup>51</sup> Isto não obsta, no entanto, a que, pela crítica filosófica ao politeísmo, pelo rito religioso, pela oração e apelo ao divino, se anuncie algo que aponta para uma concepção de Deus em que é temerário querer discernir o que nela haja de pensamento racional monoteísta e revelação primordial.

No que respeita ao AT, importa, antes de mais, distinguir as representações de Deus vindas de várias origens que são atestadas no texto bíblico, e aquela que é apresentada com pretensão de verdade e força vinculativa. Se, neste sentido, se pode falar de monoteísmo é enquanto ele «se baseia na experiência da acção histórico-salvífica de Yahveh no meio deste mundo e na história deste povo.»<sup>52</sup> É assim que Israel se dá conta do carácter pessoal do Deus que o toma para si, o escolhe, e com ele faz aliança, proibindo zelosamente a veneração de outras forças numinosas. Tudo depende da livre acção da sua «criação». Mas sendo a experiência primordial a da sempre nova actuação pessoal de Deus, é *quem* Deus é o que em primeiro lugar se me dá, e o que leva seguidamente à pergunta de *o que* é Deus. O monoteísmo do AT não consiste em afirmar que há um só Deus (o fundamento último do mundo é, afinal, um só!), mas em confessar: Yahveh é o único Deus.<sup>53</sup>

### 2.3. O conhecimento de Deus no tempo neotestamentário

Fruto da experiência crente, a existência de Deus para os autores do NT impõe-se por si mesma, isto é, impõe-se como um dado evidente e não como resultado de uma reflexão metafísica (nunca são dadas provas da existência de Deus!). Isto não significa, porém, que não seja mencionada a possibilidade de o homem conhecer a Deus racionalmente. Simplesmente, essa possibilidade é considerada suposta numa atitude existencial humana, como resposta a uma interpelação do Deus que se relaciona pessoalmente com o homem. De tal modo que, se o homem não presta a Deus o culto que lhe deve, isso deve-se a que o seu pecado não lhe permitiu assumir, com todas as devidas consequências, o conhecimento de Deus que lhe é possível ter a partir da criação. Depois de Sb 13, no AT, é Rm 1,18ss que, no NT, o diz com maior clareza: «De facto, a ira de Deus, vinda do céu, revela-se contra toda a impiedade e injustiça dos homens que, com a injustiça, reprimem a verdade. Porquanto, o que de Deus se pode conhecer está à vista deles, já que Deus lho manifestou. Com efeito, o que é invisível nele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação do mundo, nas suas obras.»

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 104s.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.107.

Se, pelo contrário, a revelação (existencial) de Deus for acolhida na fé pelo homem, este será libertado da «impiedade» que o impedia de realizar essa sua capacidade (metafísica) de conhecer a Deus, que S. Paulo liga ao seu «poder» (*dynamis*) e à sua divindade (*theiotes*) – uma noção abstracta que só duas vezes surge no NT.<sup>54</sup> Nunca, porém, tal capacidade se apresenta fora da realidade existencial desde sempre presente, na qual consiste o regime sobrenatural da comunicação de Deus ao homem. Sempre é necessária a decisão religioso-ética do homem, pois nunca é possível um saber acerca de Deus que fosse moralmente neutro. O que, em última análise, determina esta situação é o *facto* de Deus se ter revelado já no AT, como o Deus dos Pais, o Deus da Aliança, e agora, nos últimos tempos, se revelar por seu Filho. Para o NT há uma união indissolúvel entre a experiência na fé da realidade de Jesus Cristo e o conhecimento de Deus pela fé. Os que fizeram o encontro com Deus em Jesus Cristo tornam-se suas testemunhas. «Conhecem-no a partir da actuação viva e poderosa [de Deus] em Cristo perante eles. O que para eles vem em primeiro lugar não é um esforço filosófico por compor um conceito de Deus, construindo-o a custo, mas antes aquilo que o próprio Deus concretamente de si lhes revelou em Cristo.»<sup>55</sup>

## Conclusão

Os antecedentes estão lançados para K. Rahner poder estabelecer a sua tese. Em quatro passos, prova que no NT o monoteísmo permanece idêntico ao do AT, que o único Deus confessado é entendido a partir da sua actuação pessoal, que é o Deus do Amor, e que este «Deus» no NT é a primeira pessoa da SS. Trindade. Como já atrás se afirmou, com isto pretende Rahner deixar definitivamente bem claro que não é Deus na unidade da sua natureza (o do conhecimento metafísico) aquele que é explícita e directamente testemunhado no NT, mas o que envia o seu Filho e o Espírito. Embora implícita e indirectamente nunca deixe de haver referência a Deus na sua unidade.

Desenvolver estes pontos não cabe no âmbito deste artigo. Recordemos antes, para concluir, de novo o alerta de Karl Rahner, numa passagem que sintetiza as suas preocupações:

«Não se deve... esquecer que um enfraquecimento da ‘Trindade económica salvífica’ em favor de um certo monoteísmo pré-cristão (e é no que resulta propriamente a doutrina das meras apropriações...) não apenas reduziu o significado da Santíssima Trindade na vida religiosa concreta, apesar de todos os esforços em contrário na história da devoção ocidental, mas também de per

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 109. Julgo que se refere a *theotes* em Cl 2,9.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 114.

si (isto é, logicamente e se o contrário não estivesse já definido) poderia fazer perigar a 'Trindade íntima' de Deus, a favor de um monoteísmo racionalista para o qual os três nomes divinos seriam apenas, para nós, três pontos de vista na consideração do único ser divino. Pois que, na Escritura, a Trindade íntima e a económica salvífica são em si vistas e expressas de uma maneira demasiadamente una, para se poderem tomar as afirmações, no primeiro caso literal e realisticamente, e no segundo de modo apenas 'apropriado'.»<sup>56</sup>

Estavam lançadas as bases para que K. Rahner pudesse desenvolver a sua teologia trinitária, segundo as orientações que ele próprio havia definido.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> *Ungeschaffene Gnade, ibid.*, p. 374s.

<sup>57</sup> O que fará sobretudo em *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: Johannes Feiner – Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis (MS) Bd. 2*, Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967, p. 317-40; Trad. port.: *O Deus trino, fundamento transcendente da história da salvação*, in: MS II/1, Petropolis: Vozes, p. 283-359.