



## ARTIGOS LIVRES

# A perspectiva sacramental: a sacramentalidade como categoria teológico-hermenêutica

*The sacramental perspective: sacramentality as a theological-hermeneutic category*

*La perspectiva sacramental: la sacramentalidad como categoría teológico-hermenéutica*

Ana Claudia Silveira da  
Silva<sup>1</sup>

[orcid.org/0000-0002-5555-2318](https://orcid.org/0000-0002-5555-2318)  
[ana.silveira@outlook.es](mailto:ana.silveira@outlook.es)

Recebido em: 19 jul. 2025

Aprovado em: 15 out. 2025

Publicado em: 06 fev. 2026.

**Resumo:** Este artigo explora a perspectiva sacramental como chave hermenêutica para compreender os sacramentos e a vida cristã. Parte-se da noção tradicional de sacramento como sinal visível da graça invisível, expandindo o conceito para uma sacramentalidade mais ampla, enraizada na Trindade. A análise destaca o papel de Cristo como protossacramento, a importância da Aliança, a interpenetração das Pessoas Divinas (pericorese) e a relação intrínseca entre fé, Igreja e história. Conclui que a vida cristã, vivida na comunhão da Igreja, manifesta-se como sacramento existencial e testemunho da presença de Deus no mundo.

**Palavras-chave:** Sacramentalidade. Protossacramento. Trindade. Igreja. Encarnação. Aliança. Pericorese.

**Abstract:** This article explores the sacramental perspective as a hermeneutical key to understanding the sacraments and Christian life. It begins with the traditional notion of the sacrament as a visible sign of invisible grace, expanding the concept to a broader sacramentality rooted in the Trinity. The analysis highlights the role of Christ as a proto-sacrament, the importance of the Covenant, the interpenetration of the Divine Persons (perichoresis), and the intrinsic relationship between faith, Church, and history. It concludes that the Christian life, lived in the communion of the Church, manifests itself as an existential sacrament and a witness to God's presence in the world.

**Keywords:** Sacramentality. Protosacrament. Trinity. Church. Incarnation. Covenant. Perichoresis.

**Resumen:** Este artículo explora la perspectiva sacramental como clave hermenéutica para comprender los sacramentos y la vida cristiana. Parte de la noción tradicional del sacramento como signo visible de la gracia invisible, expandiendo el concepto a una sacramentalidad más amplia, arraigada en la Trinidad. El análisis destaca el papel de Cristo como protosacramento, la importancia de la Alianza, la interpenetración de las Personas Divinas (pericóresis) y la relación intrínseca entre la fe, la Iglesia y la historia. Concluye que la vida cristiana, vivida en la comunión de la Iglesia, se manifiesta como un sacramento existencial y un testimonio de la presencia de Dios en el mundo.

**Palabras clave:** Sacramentalidad. Protosacramento. Trinidad. Iglesia. Encarnación. Alianza. Pericóresis.



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

## 1 Introdução

O objetivo principal deste artigo será compreender os sacramentos no horizonte da sacramentalidade para, posteriormente, responder à seguinte pergunta: O que é lógica sacramental? Acreditamos que um dos aspectos mais renovados da teologia contemporânea tem sido a

<sup>1</sup> Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA), Salamanca, Espanha.

compreensão dos sete sacramentos no horizonte de uma sacramentalidade mais ampla.

Neste sentido, sabemos que, na tradição, um sacramento é entendido como um sinal visível da graça invisível. Por isso, essa visão tradicional foi aplicada à figura do próprio Jesus, tomando consciência de que, se Ele é visível e Deus é comunicado n'Ele, sua pessoa apresenta todas as características de um sacramento. Deste modo, Jesus descobre-se a si mesmo como "o lugar e o meio" do encontro de Deus com os homens, uma realidade que não se limita apenas a tornar Deus transparente, mas exprime também a resposta humana perfeita à autocomunicação divina, por isso podemos chamá-la de "protossacramento" (Schmaus, 1970).

Partimos do pressuposto de que a sacramentalidade da Igreja foi de grande importância para entender o que ela é em relação ao plano salvífico de Deus realizado em Cristo. O Concílio Vaticano II resgata a afirmação da sacramentalidade para a Igreja, e mostra-a através de afirmações diretas (SC 26; LG 9). Igualmente importante foi a renovação eclesiológica, realizada graças ao estudo da Sagrada Escritura, dos Santos Padres, da Liturgia e dos grandes escolásticos. Foi revisitada a dimensão sacramental de Cristo, da Igreja, da Revelação, do ser humano e da própria Criação (Hernández Peludo, 2016).

Esta revisão concluiu que existem outros centros de sacramentalidade que, longe de se oporem ou diminuírem o valor dos sete sacramentos, constituem um marco adequado para a sua compreensão, celebração e realização na vida. O espaço da sacramentalidade é ampliado, mas a verdade do sacramento não é negada (Ratzinger, 2012). Neste sentido, consideramos a "sacramentalidade" como uma categoria teológico-hermenêutica; como a chave de leitura que expressa como a realidade de Deus se vincula à realidade externa como meio de autocomunicação. A perspectiva sacramental, portanto, ajuda a superar o isolamento dos sacramentos de toda a vida da Igreja.

## 2 A perspectiva sacramental

### 2.1 A sacramentalidade como categoria teológico-hermenêutica

A noção de sacramentalidade foi enunciada em meados do século XX por O. Semmelroth, mas K. Rahner pode ser considerado seu principal promotor. Essa noção, no entanto, não é isenta de ambiguidades, no sentido de que uma noção muito ampla pode ser transformada em uma generalidade abstrata e vazia (Ijalba Pérez, 2010). Esta é a razão pela qual alguns autores usaram o termo sacramentalidade "difusa" para não o confundir com os sete sinais. Dessa forma, baseia-se na premissa de que a sacramentalidade é uma categoria prévia que dá razão de ser aos sacramentos. Por isso, consideramos necessário destacar dois princípios aos quais não se pode renunciar ao continuar a refletir sobre esse termo, a saber: sua origem cristológica e sua referência eclesiológica.

Em primeiro lugar, será explorada a analogia entre Cristo como Verbo Encarnado e a Igreja – capacitada por Ele – para uma missão análoga à sua por causa de seu caráter teândrico (divino e humano). Com efeito, a Igreja não é apenas sinal de uma união íntima com Deus, mas também sinal da unidade do gênero humano. A imanência e a transcendência simultâneas que existem na pessoa divina do Verbo feito carne favoreceram a formulação progressiva da teologia da Igreja como sacramento.

Neste contexto, baseia-se na ideia de que a sacramentalidade da Igreja está enraizada no fato de que ela é a medianeira universal da salvação, como uma extensão terrena necessária do sacramento glorificado original (SC 6; LG 1-4). Nesse sentido, une-se a bipolaridade de sua identidade: institucional e carismática (SC 2; LG 8), que é consequência da conexão entre sua dupla realidade divina e humana (Salado Martinez, 1983). De fato, a experiência cristã constitui-se no amor de Deus pelo ser humano e deste por Deus e pelos outros, sob a orientação de uma fé entendida não apenas como ortodoxia, mas também como seguimento de Cristo.

Como consequência, cada cristão "é e deve ser sacramento de Cristo na Igreja, sacramento salvífico e testemunhal de Cristo para a humanidade" (González Dorado, 1988, p. 279), por isso a pertença à Igreja deve ser acompanhada por uma vontade ativa, cheia de esperança, de mudar o mundo por amor aos homens. Além disso, "a Igreja revela o mundo a si mesmo, e lhe faz ver o que é e o que pode se tornar através do dom divino da graça" (De Lubac, 2014, p. 140).

O Concílio Vaticano II descreveu a Igreja a partir da sua relação específica com a ação salvífica de Deus para com o mundo. No contexto dos documentos conciliares, o Magistério reconhece que Jesus ressuscitado (Rm 6, 9) envia o seu Espírito vivificante sobre os discípulos e, por meio dele, fez do seu Corpo, que é a Igreja, sacramento universal de salvação. Esse efeito sacramental da Igreja é apresentado duas vezes na chave de unidade (SC 26; LG 9) e cinco vezes em chave soteriológica com o conceito de salvação (LG 48, 59; AG 1:5; GS 45) (Pié-Ninot, 2016).

Deste modo, fica claro que "a sacramentalidade é uma forma de compreensão tipicamente cristã que quer expressar que uma realidade ou um acontecimento contém algo de mais profundo do que o que aparece na superfície" (Polanco Fernandois, 2001, p. 960). Esta descrição, embora enraizada na tradição, é ainda uma novidade na medida em que, pela primeira vez num Concílio, a palavra "sacramento" é aplicada a uma realidade não litúrgico-cultural.

Ao mesmo tempo, é necessário lembrar que a Igreja sempre continua a compartilhar a opacidade e a ambiguidade de sua realização na história. Em outras palavras, é santa, mas sempre necessitada de purificação, conversão e renovação (LG 8; UR 6). A santificação nunca termina,

[...] porque a história que leva o mundo ao fim é atravessada tanto pelo mistério da graça como pelo mistério do mal. Onde quer que o Reino de Deus chegue, Satanás se levanta para combatê-lo. Assim, a história do mundo amadurece simultaneamente através da Parusia do Senhor e através do Anticristo (De Lubac, 2014, p. 151).

Reconhecemos nesse dinamismo a razão de

ser da Igreja: realizar a filiação e, conseqüentemente, a fraternidade universal de toda a humanidade.

## 2.2 A sacramentalidade como caminho de duas vias

Em continuação, desenvolveremos alguns tópicos relacionados ao contexto da Aliança (Deus e o homem). Isto exige contemplar o mistério de Deus – Pai, Filho e Espírito Santo – nas suas relações recíprocas e depois assumir as conseqüências de ver a Criação, a Encarnação e a Glorificação como eixos da estrutura sacramental. De fato, é uma Aliança que se manifesta sempre como iniciativa divina, mas que, para alcançar a sua plenitude, requer uma resposta humana. Em outras palavras, o Deus cristão sai ao encontro da humanidade. Não é o homem que cria esses sinais, mas os recebe como um dom. Ora, essa estrutura respeita a transcendência de Deus; isto é, esses sinais não reduzem a ação divina. Da mesma forma, eles respeitam a liberdade humana, que em todos os momentos pode não querer responder a essa Aliança (Papa Francisco, 2018). Pensamos que a categoria da Aliança é a mais apropriada para expressar a novidade cristã; isto é, que Deus participe pessoalmente na história humana "como um entre muitos" (Fl 2, 6-11).

Nesse sentido, o autor José Granados García, em sua obra *Tratado Geral sobre os Sacramentos* (2012), evita reduzir os sacramentos à sua dimensão meramente antropológica. Isso implica que a sacramentalidade cristã não está situada à margem do resto das áreas da vida. Dessa forma, a lógica sacramental é verdadeiramente o "caminho de Deus" no duplo sentido: o caminho pelo qual Deus vem até nós para que possamos alcançá-lo. É um antídoto para o possível reducionismo antropológico que está na origem do pensamento antissacramental da modernidade, o qual deve-se, por um lado, ao idealismo que reduz o homem ao espírito puro e à consciência autônoma e, por outro lado, ao materialismo que o limita a *Homo Faber* (Ratzinger, 2012).

Corresponde às duas tendências que distorcem a doutrina da salvação no momento pre-

sente, denunciadas pelo Papa Francisco (2018) na Exortação Apostólica *Gaudete et Exultate* e pela Congregação para a Doutrina da Fé na carta *Placuit Deo* (CONGREGACIÓN [...], 2018), como "neognosticismo" e "neopelagianismo". Assim, a teologia, enquanto estiver ligada aos sacramentos, nunca será uma teoria abstrata, mas um conhecimento enraizado no corpo, no espaço comunitário onde se vive a história salvífica.

É por isso que é necessário recuperar uma "visão sacramental", como resposta ao "nihilismo", nome dado pelo autor Gabriel Amengual Coll (2006) à situação espiritual do nosso tempo. Portanto, é necessário tornar presentes os sacramentos e enraizá-los em Jesus, não só para este ou aquele ato da sua vida, mas para toda a sua história na carne, uma história que inaugurou um novo espaço de relações com Deus, com os homens e com o mundo. Na realidade, toda a Igreja aparece como um sacramento; isto é, como um espaço de relações construído sobre os pilares dos sete sacramentos e chamado a expandir a lógica sacramental para toda a sociedade e para todo o cosmos.

Desde os Santos Padres até São Tomás, defendendo a causalidade instrumental nos sacramentos, mostrou-se que corpo e matéria não são apenas "o teatro da ação de Deus", mas a própria mediação dessa ação. Assim, o mais espiritual nos é dado "em" e "através" do mais corpóreo. Da mesma forma, a mediação corporal nos sacramentos é estabelecida contra todo gnosticismo ou espiritualismo, e, ao mesmo tempo, é a figura simbólica primordial da proibição da idolatria; isto é, reduzir a Deus às condições da experiência subjetiva que se afirma ter feito dele.

Assim, a perspectiva sacramental, indo além do território limitado dos sete sinais salvíficos, pode ser estendida ao âmbito da Criação e da história, recuperando a abordagem bíblica e patrística da graça divina. A este propósito, alguns autores apresentam o sacramental como "revelador da especificidade cristã". Karl Rahner (1967) o expõe como uma síntese da dogmática e do ápice da existência cristã. Da mesma forma, para Karl H. Menke (2014a, p. 140), "a sacramentalidade é a

essência" do catolicismo, mas, ao mesmo tempo, a "ferida" que o separa do protestantismo.

Sabemos que o sacramental não é uma realidade evidente; por isso, requer não apenas levar a sério a Revelação e pensar o mundo a partir dela, mas também pensar o ser humano e a realidade do ponto de vista de Cristo, real e vivo (Fidalgo Alaiz, 2010). Dessa forma, alguns dos temas específicos deste artigo são os aspectos da centralidade de Cristo na antropologia, o que significa que Cristo manifesta a verdade sobre o ser humano (GS 22). Em outras palavras, trata-se de aceitar a realidade de quem é Cristo para olhar para a existência humana *a posteriori* e, a partir daí, contemplar o mundo e agir de acordo. Ao mesmo tempo, relacionar-se com Deus por meio de Cristo implica entrar em seu relacionamento com Deus como Pai.

### 2.3 A dissociação entre a fé e os sacramentos

Apesar de a dicotomia entre sacramentos e vida se dever a diferentes fatores, dependendo dos contextos sociais e culturais, vale a pena nos perguntarmos sobre as raízes últimas desse "nihilismo" contemporâneo, no qual Deus parece estar presente apenas na consciência isolada do indivíduo (Amengual Coll, 2006). Quem empreende a tarefa de compreender o fundamento sacramental da existência cristã de hoje encontrará um paradoxo da vida espiritual do tempo presente: "o mundo é visto como matéria e a matéria como material; não há, em princípio, lugar para aquela transparência simbólica da realidade do eterno sobre a qual repousa o princípio sacramental" (Ratzinger, 2012, p. 150). Desse modo, a dimensão sacramental encarnacional da fé pode paradoxalmente constituir-se como um lugar de encontro para o debate crítico com as novas cosmovisões do nosso tempo (Fidalgo Alaiz, 2010).

Apresentaremos alguns fatores que enfraqueceram a correspondência adequada entre fé e sacramentos. Em primeiro lugar, no período posterior ao Vaticano II, não poucos católicos assumiram que a substância da fé está em viver o Evangelho, desprezando o ritual como estranho

ao coração do Evangelho e, assim, terminaram ignorando que os sacramentos encorajam e fortalecem sua existência. Dessa forma, surge um perigo, seja de um ritualismo sem fé por falta de interioridade ou por costumes e tradições sociais, seja por uma espécie de privatização da fé, reduzida ao espaço interior da própria consciência e dos seus sentimentos (Menke, 2014a).

Da mesma forma, podemos encontrar o reducionismo do conhecimento científico e tecnológico, que tende a se impor como o único modelo em todas as áreas do conhecimento e para todos os tipos de objetos. Sua orientação radical para a certeza empírica e naturalista se opõe ao conhecimento simbólico (Granados García, 2012). Por sua vez, a realidade sacramental da participação no mistério da graça só pode ser compreendida na unidade da dupla dimensão da experiência – objetiva e simbólica –, pois onde tudo é reduzido ao cientificismo, o pensamento sacramental é obstruído, e há uma tendência a negar a possibilidade de uma relação pessoal com Deus e sua capacidade de intervir na história e na vida concreta de cada pessoa.

Em segundo lugar, para além das possíveis deficiências da catequese e de uma certa unilateralidade cultural, há um fator filosófico profundamente enraizado que torna impossível a lógica sacramental. Uma linha de pensamento estendida da Idade Média (nominalismo) atinge a Modernidade e é caracterizada por um dualismo antimetafísico que dissocia a existência do ser e, conseqüentemente, rejeita todo tipo de pensamento de natureza representativa (Schmaus, 1970). De fato, por um lado, observamos uma espécie de neopelagianismo para o qual o indivíduo finge salvar-se a si mesmo, sem reconhecer que depende, no fundo do seu ser, de Deus e dos outros.

Esse esquecimento da condição humana criada rejeita a ideia de ser e defende que deve ser algo construído por si mesmo. Ao mesmo tempo, por outro lado, existe um neognosticismo que despreza a matéria – e tudo o que se relaciona com o seu desenvolvimento concreto no mundo –, além de apresentar uma salvação meramente

individual e interior, na qual não é necessário incluir a esfera comunitária e social. Deste modo, já não se descobrem os vestígios da mão providente do Criador, mas só se vê uma realidade sem sentido, alheia à identidade última da pessoa e manipulável segundo os interesses humanos.

Portanto, o paradigma tecnocrático não só implanta uma lógica contrária à fé como relação pessoal, mas também esquece que encontrar Deus em forma humana significa encontrá-lo em forma de comunidade, de corporeidade, de historicidade (Ratzinger, 2012). Finalmente, como resultado desses fatores que levaram à dissociação entre sacramentos e vida, apontamos para uma "mudança cultural significativa", típica da pós-modernidade, cujo paradigma é pensar o mundo material como incapaz de abrigar o divino, uma dicotomia entre espírito e matéria, "a ponto de atribuir a Deus apenas metade da realidade e assim cair em um materialismo crasso que não consegue perceber na matéria qualquer capacidade de transformação" (Ratzinger, 2007, p. 66).

Na realidade, a salvação que a fé anuncia não diz respeito apenas à interioridade, mas ao ser integral da pessoa. Nesse sentido, a esfera cultural separada do mundo teria que ser superada no sentido de que "a sacramentalidade é uma dimensão do mistério da fé cristã que não se limita à Igreja, mas abrange a totalidade da realidade, da humanidade e da história" (González Dorado, 1988, p. 143). Com efeito, a sacramentalidade é a expressão desta experiência em que Deus encontra o homem de modo humano; na transformação do meramente biológico em algo humano transpassado pelo divino, ou, em outras palavras, a transformação em uma terceira dimensão, a habitação do divino no humano. A seguir, apresentaremos o fundamento sacramental, ou seja, qual é o seu significado e como ele pode servir de leitura para a existência cristã.

### 3 Fundamento sacramental da vida cristã

Para compreender o fundamento sacramental, a sua essência, a sua validade permanente e o seu modo de dar acesso à realidade, seria

necessário perguntar, em primeiro lugar, o que é um símbolo. O verbo grego *symballein* significa "lançar juntos" e, dependendo do contexto, "reunir", "compartilhar", "trocar sinal". Ao mesmo tempo, o símbolo introduz uma ordem da qual ele próprio faz parte. Por sua vez, percebemos que um elemento só se torna um símbolo por causa de sua relação com todos os outros elementos do sistema; isolado, esse elemento pode significar qualquer coisa. De fato, o sacramento cristão é também, por sua própria essência, um evento-símbolo (Chauvet, 1991, p. 121).

Recordemos que o símbolo é um caso de conhecimento indireto em que o sujeito entra em contato com uma realidade por meio de outra: uma realidade acessível que chamaremos de significante, e outra realidade que é alcançada por meio da primeira, que chamaremos de significado. Da mesma forma, o conhecimento indireto implica uma relação entre a primeira realidade e a segunda, que é o que permite a passagem de uma para a outra. No símbolo, o significante não é escolhido de forma arbitrária ou convencional, o que significa que entre o significante e o significado existe um vínculo analógico que serve de base para a escolha e uso do significante. Essa ligação analógica pode ser baseada em razões naturais, como é o caso da água, símbolo de regeneração (Chauvet, 1991).

Os símbolos revelam uma modalidade do real ou uma estrutura do mundo que não são evidentes no plano da experiência imediata; neles fala da dimensão sacramental da existência humana. A característica fundamental de um símbolo é que tem como significante uma ação, que está intimamente ligada à vida humana e que coloca em prática aspectos importantes dela. Por isso, pode-se dizer que, se o mundano pode remeter o homem ao divino, é porque ele é "tocado" e pode vir a ser "habitado" pelo divino, na medida em que traz em si sua marca e sua imagem. Desta radicalidade humana nasce o contacto com o divino que faz do homem o lugar de encontro dos dois mundos: o humano e o divino (Fidalgo Alaiz, 2010).

Deste modo, se toda a religião apresenta uma

revelação de Deus ao homem, no cristianismo essa revelação não se dá em uma realidade natural, como nas chamadas religiões cósmico-biológicas, nem em um evento histórico, como em Israel, que descobre a presença de Deus nas maravilhas realizadas com seu povo, mas em uma pessoa histórica: Jesus de Nazaré. N'Ele reside corporalmente a plenitude de Deus e isto significa que nas suas palavras, nas suas ações, nas suas atitudes e, em definitiva, na sua vida, na sua morte e na sua ressurreição, o amor salvífico de Deus se torna visível. Este fato central do cristianismo comporta características de novidade radical para a compreensão do fato sacramental: a mediação é sua própria pessoa e sua vida (Ratzinger, 2012).

Por isso, toda a ação sacramental cristã tem necessidade de referência ao sacramento originário que é Cristo e que em todos os sacramentos esteja presente de algum modo a revelação-salvação de Deus, que n'Ele se realizou. Ora, esta relação que nos une na carne às coisas e às pessoas manifesta a sua riqueza na paciência e na fecundidade do tempo; isso significa assumir uma esperança que já começa a se realizar diariamente (Menke, 2014a). A partir desse núcleo sacramental, dá-se uma espécie de sacramentalização da vida, de modo que esta originalidade permite articular a fé em Cristo, o seu seguimento, de modo pessoal e comunitário.

Em síntese, a pessoa, ser corporal e simbólico por natureza, atualiza assim a vida de Jesus Cristo no decurso da sua vida e ao longo dos tempos, mas não isoladamente, pois a ação da graça divina escolhe como seu lugar concreto, a comunidade viva da Igreja. Isto significa que no sacramento está presente toda a continuidade da história: passado, presente e futuro.

### 3.1 O fundamento trinitário da sacramentalidade

O ponto de partida para compreender o significado trinitário da sacramentalidade reside, em primeiro lugar e essencialmente, no que Jesus revelou quando afirmou que o Pai e Ele são um só (Jo 10,30), que quem o vê, vê o Pai (Jo 12,45; 14,9)

e que Ele está no Pai e o Pai está nele (Jo 14,30. 10-11; 17,21). Deste modo, Ele não só recorda que Deus é Pai, mas revela também a existência de uma relação fundamental, completa e absoluta entre Ele e o Pai (Mateo-Seco, 2003). Portanto, compreender a lógica sacramental – inscrita na revelação trinitária – pressupõe compreender como opera a economia divina da salvação, que brota do Deus cristão, a comunhão de diferentes pessoas na unidade de uma única substância divina (Ratzinger, 2012).

A elaboração de uma doutrina sobre esse mistério revelado em Cristo ocorreu lentamente. Os primeiros cristãos, refletindo sobre essas declarações e outras sobre o Espírito Santo (Jo 14,16; 16,13-14), chegaram à conclusão de que, embora Deus fosse um, Ele não era solitário. Pelo contrário, o Criador que amou sua criação era um ser que, em si mesmo, era Amor infinito que não poderia ser uniforme e sem relações, mas plural e interpessoal. Na realidade, as palavras de Jesus indicavam que Deus era Pai, Filho e Espírito Santo.

Assim, desde os primeiros dias do cristianismo, as ideias de que os Três eram apenas modos ou meras representações da essência divina única foram rejeitadas. Nem foi admitido que o Filho e o Espírito Santo fossem considerados inferiores ao Pai. De fato, o Primeiro Concílio de Niceia, em 325, afirmou que o Filho tinha a mesma natureza do Pai. Por sua vez, o Primeiro Concílio de Constantinopla, em 381, declarou a divindade do Espírito Santo. E o Concílio de Calcedônia, em 451, validou o uso das palavras "substância" e "essência" para falar de Deus e reconheceu a equivalência da palavra latina "pessoa" e da palavra grega "hipóstase" para falar das três Pessoas (Menke, 2014a).

Por isso, com o passar do tempo, começou-se a resumi-lo da seguinte forma: o Pai é a origem sem origem da sua própria essência, gerou sempre o Filho, que é Deus por meio do Pai e igual a Ele em tudo. O Espírito Santo não é gerado nem criado, mas procede do Pai e do Filho. Pode-se então explicar que, em Deus, tudo é um, mas há uma distinção real entre as Pessoas. Essa

distinção é o resultado apenas de suas relações mútuas; isto é, as três Pessoas agem fora de si mesmas de maneira inseparável, embora uma "propriedade" seja atribuída a cada Pessoa. A "Criação", por exemplo, é geralmente considerada uma ação do Pai, mas é comum a todas as três Pessoas. A "Encarnação" também é uma ação do Filho, mas é assumida pelos Três. Da mesma maneira, a "Glorificação" (santificação, recapitulação) é uma ação própria do Espírito Santo, mas ao mesmo tempo pertence ao plano salvífico da Trindade (Chauvet, 1991).

Acreditamos ser pertinente vincular o que foi dito acima com outro ensinamento importante que também surge dos primeiros séculos. Refere-se à interpenetração mútua das três Pessoas ("estar em"). São João Damasceno (676-749), em seu tratado *De fide orthodoxa* (I, 8), a chama Pericorese (do grego), que significa recirculação ou recapitulação (Granados García, 2012). Do grego, passou para o latim com duas expressões semelhantes: *circuminsessio* (São Boaventura); *circuminsessio* (São Tomás de Aquino). O primeiro, proposto por São Boaventura, expressa maior dinamismo: mover-se ou girar. O segundo, preferido por São Tomás de Aquino, insiste na existência de um no outro; literalmente: estar sentado no mesmo lugar. Essas palavras expressam as ideias de penetrar, mover, abrir espaço, desistir do lugar, passar um para o outro.

O termo Pericorese era também o nome de uma dança em que um gira em torno do outro, entrelaçados mutuamente como se fossem um. A imagem exprime, embora de modo análogo, o significado teológico desse termo. Na verdade, é um conceito teológico cristão que enuncia o grau de união entre as pessoas da Trindade. Ao mesmo tempo, ajuda a compreender a interpenetração das pessoas umas com as outras, o "estar dentro", o seu modo de habitar umas com as outras na unidade perfeita de uma mesma substância, mas sem alteração. Vivem uma intensa partilha dentro de uma substancial intercomunhão pessoal, no total respeito pelas suas diferenças (Fidalgo Alaiz, 2010).

A partir dessa realidade dinâmica da Pericore-

se, podemos deduzir que não haveria paternidade sem Filho ou filiação sem Pai. Existe uma união tão perfeita que se chama unidade. No entanto, através do amor, cada Pessoa é livre e misteriosamente autônoma dentro de uma relação de perfeita alteridade. A partir desta imagem trinitária, a humanidade é marcada de modo análogo com a Pericorese por sua origem divina. As relações íntimas e recíprocas que constituem a unidade da Trindade têm os seus reflexos e, poderíamos dizer, os seus paralelos na constituição humana. Cada ser humano, pelo simples fato de existir, é chamado a participar cada vez mais, imagem e semelhança, da Pericorese divina.

A melhor forma de refletir a realização da Pericorese humana é a imitação, com a ajuda da graça divina, do que as três Pessoas vivem. Compete, portanto, aos crentes viver de acordo com a sua missão: contribuir constantemente para a realização da unidade que Jesus pede numa das suas orações mais profundas: "Assim como Tu, ó Pai, estás em Mim e Eu em Ti, que também eles sejam um em Nós" (Jo 17,21). Assim, tanto cada crente como cada Igreja devem mover-se para se dedicarem ao intercâmbio e à doação recíproca; significa também abrir espaço para que outros desenvolvam e realizem sua própria missão sem impedimentos (Pié-Ninot, 2016). Em suma, trata-se de lutar contra as inclinações destrutivas do mal que trabalham contra a unidade, suscitadas por egoísmo, ganância ou orgulho, e de deixar o lugar para o outro como atitude fundamental de humildade.

Significa respeitar a identidade e a dignidade de cada um, sem tentar dominá-lo, mas que cada um promova a liberdade e a autonomia dos outros; longe de padronizar, considera a riqueza do outro. Deste encontro podemos esperar uma complementaridade fecunda, vivida e exercida na reciprocidade do amor. Encontramos o fundamento trinitário da sacramentalidade na capacidade de nos fazermos presentes ao outro.

Para o cristianismo, Deus não aparece mais como um númen cósmico abstrato, mas como um Deus pessoal, como o Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Na realidade, o Deus Uno e Trino,

que cria para transmitir os seus dons, entra em relação com os homens de modo mediado, através da Criação e da história, através dos sinais. Dentro desses sinais, os sacramentos cristãos são aqueles aos quais Deus ligou de modo objetivo a transmissão da sua graça. No entanto, isso não significa que os sacramentos sejam o único meio pelo qual Deus transmite sua graça (Menke, 2014a).

### 3.2 O fundamento do ser é *communio*

Vimos que a estrutura trinitária fornece uma chave original para entender a própria existência à imagem de Deus. Isto significa que, com a revelação do mistério da Trindade, abriu-se para nós uma perspectiva completamente nova: "o fundamento do ser é *communio*" (Ratzinger, 1986, p. 24). Na realidade, a essência divina trinitária reflete-se assim na história do conhecimento humano, que, por sua vez, responde também à história da Revelação. Para continuar a desenvolver uma compreensão do significado e da estrutura da perspectiva sacramental, é necessária uma reflexão que sirva de elo entre fé e pertença à Igreja (Ratzinger, 2012). Requer, em particular, compreender o batismo como uma configuração sacramental existencial, como uma realidade da vida à luz da fé.

Por isso, refletiremos agora sobre a estrutura do "nós" da fé como chave para compreender mais adequadamente o conteúdo desta fé revelada. De fato, a sacramentalidade tem sempre um caráter missionário, pois a transmissão da fé implica não apenas a comunicação de conteúdos doutrinários de natureza intelectual, mas também e junto com eles, a inserção existencial no tecido da economia sacramental, que a encíclica *Lumen fidei* (Papa Francisco, 2013, p. 40) descreveu o seguinte:

O que é comunicado na Igreja, o que é transmitido em sua Tradição viva, é luz. Uma luz nova que nasce do encontro com o Deus vivo, uma luz que toca a pessoa no seu centro, no coração, envolvendo a sua mente, a sua vontade e a sua afetividade, abrindo-a a relações vivas em comunhão com Deus e com os outros. Para transmitir esta riqueza existe um meio particular, que põe em jogo toda a

pessoa, o corpo, o espírito, a interioridade e as relações. Este meio são os sacramentos, celebrados na liturgia da Igreja. Neles comunica uma memória corporificada, ligada aos tempos e lugares da vida, associada a todos os sentidos; eles envolvem a pessoa, como membro de um sujeito vivo, de um tecido das relações comunitárias. Por isso, se por um lado os sacramentos são sacramentos de fé (cf. SC 59), é preciso dizer também que a fé tem uma estrutura sacramental. O despertar da fé passa pelo despertar de um novo sentido sacramental da vida humana e da existência cristã, no qual o visível e o material se abrem ao mistério do eterno.

Deste modo, a questão da sacramentalidade, fundamentalmente como resultado da renovação teológica desde o Concílio Vaticano II, tem a ver com a incorporação da Igreja na missão de Cristo (Richi Alberti, 2016). Assim, afirmamos que a Igreja, por vontade do Pai, foi incorporada na missão salvífica e universal do Filho – sem o substituir – pela ação do Espírito Santo nela. Nesse sentido, a fé cristã consiste em crer simultaneamente na Palavra (AT+NT) e no Espírito de Cristo na comunidade dos discípulos.

Esta “dupla unidade” entre a palavra e a realidade histórica caracteriza a própria estrutura da relação do cristão com Deus, uma vez que a fé cristã não conhece uma separação absoluta entre Deus e a sua Criação. No sacramento, matéria e palavra estão unidas. A palavra no sacramento expressa o caráter histórico da fé, e não alcança o homem como um eu isolado, mas o recebe na comunidade daqueles que acreditaram antes dele e o apresentaram a Deus como uma realidade dada de sua história. E assim também pode ser dito que a palavra introduz o fator tempo em nosso relacionamento com Deus da mesma forma que o elemento material introduz o espaço cósmico (Granados García, 2012).

Como resultado, entendemos que na origem da sacramentalidade da Palavra de Deus está precisamente o mistério da Encarnação: “E o Verbo se fez carne” (Jo 1,14). Talvez o conceito bíblico de Dabar, que une palavra e ação, possa ajudar a entender melhor a relação entre Palavra e sacramentos do que o grego Logos (Fidalgo Alaiz, 2010). Deste modo, a sua referência última é o horizonte sacramental da Revelação, que

envolve gestos e palavras. O cristianismo é a religião da Palavra sacramentalizada nas Escrituras. Assim, a Palavra de Deus não se reduz à Escritura entendida apenas como um livro, mas é uma Palavra encarnada e viva.

Em suma, implica conceber que Deus não quer ser o sujeito exclusivo, mas faz do homem seu colaborador. Na lógica da Nova Aliança – Emanuel, Deus conosco –, os sacramentos são sinais de um encontro interpessoal de Deus Uno e Trino com o homem através da mediação da Igreja. Nesse sentido, é necessário abordar esse tema com categorias como “encontro” ou “comunicação”, que também renovaram a sacramentologia contemporânea e a integraram melhor na dimensão trinitária (Menke, 2014a).

### 3.3 A sacramentalidade do ser

Até aqui, afirmamos, a partir da dimensão trinitária da sacramentalidade, que o fundamento do ser é *communio*. Resta-nos continuar a reflexão, apontando as consequências teológicas e antropológicas desta afirmação. A primeira consequência é concluir que os sacramentos expandem a concepção do ser para uma nova dimensão interna. Portanto, o “ser” não é mais apenas natureza, mas também sacramento – isto é, o mistério que contém a graça na realidade humana; as duas ordens de ser são distintas, mas não incomunicáveis (Ratzinger, 2012). A distinção entre natureza e graça é uma distinção dentro do ser, não uma distinção entre algo externo e algo interno. Ao mesmo tempo, se reduzirmos o “ser” à natureza ou ao empírico, entendido como aquilo que percebemos através dos nossos sentidos, não deixamos espaço para os sacramentos (Granados García, 2012).

Além disso, o evento originário do ser é a caridade; isto é, tudo o que existe é chamado a ser por um ato de pura generosidade divina (providência), que é o ato trinitário da Criação (Fidalgo Alaiz, 2010). Em geral, existe o ser, e não o nada, por uma única razão fundamental: o amor. Nesse sentido, o ser é originalmente um ato de amor. Assim, começar com o amor é começar com o dom que se realiza, como um ato sempre novo

do dom da vida e um evento de tornar-se; é a criação incessante dos seres, que une cada um dos instantes com seu passado e seu futuro, e os abre às novidades do dom. Ora, ser como amor é o evento de um dom que respeita a alteridade da criatura. Com isso, afirmamos a radicalidade da liberdade humana que, a qualquer momento, pode rejeitar a oferta de amor oferecida como dom. A este propósito, consideramos pertinente mencionar aqui e desenvolver em outro artigo o mistério do mal dentro da lógica do amor rejeitado; uma doação feita, mas não recebida em liberdade e, portanto, uma ruptura da Aliança (Menke, 2014b).

#### 4 A sacramentalidade da humanidade de Cristo

Afirmamos anteriormente que a sacramentalidade é a chave para compreender o modo como o homem se relaciona com Deus e, portanto, também com a realidade. Dessa maneira, o Filho de Deus não só assume um corpo em carne humana, mas também assume a condição humana. Essa condição implica esse processo de nascer, crescer, aprender por meio de experiências. Porém, não existe em abstrato, mas existe em pessoas concretas, com todas as circunstâncias que as cercam.

Na humanidade de Cristo, portanto, manifesta-se a realidade ontológica de Deus e do homem: o homem é *Capax Dei*, porque Deus é *Capax Hominis*. Nesta afirmação de Santo Ireneu, encontramos a relação entre as duas dimensões da obra da salvação: Deus assume livremente o homem para que o homem, por pura graça e iniciativa de Deus, entre em comunhão de vida com Deus, para ser "seu filho" no Filho (cf. Ef 1,3-14) (Pié-Ninot, 2016). Nesse sentido, a lógica da liberdade implica que a liberdade só pode ocorrer colocando a alteridade do "outro" incondicionalmente como seu próprio conteúdo. Assim, para que haja autêntica alteridade e, portanto, sacramentalidade, é necessário manter uma relação intersubjetiva de reconhecimento do diferente em sua circunstância de verdadeira alteridade (Fidalgo Alaiz, 2010).

Desta forma, "a existência do outro como outro se tornará um verdadeiro símbolo da liberdade que o afirma e o coloca em existência incondicionalmente" (Orozco Ruano, 2018, p. 79). A sacramentalidade, portanto, envolve dois princípios de acordo com o teólogo Karl H. Menke (2014a). O primeiro princípio, o da proporcionalidade direta entre unidade e diferença, ele define da seguinte forma: "a relação entre a ação divina e a ação humana é determinada como diretamente proporcional" (Menke, 2014a, p. 22). O segundo é o princípio encarnacional ou pessoal: "uma verdade que é uma pessoa só pode ser transmitida pessoalmente" (Menke, 2014a, p. 28). Daqui se conclui que afirmar Jesus Cristo como a única e definitiva Revelação de Deus significa que Deus se revelou no Filho por obra do Espírito Santo, como verdadeiro homem.

Em Cristo, o mistério da sua pessoa (Filho) e o mistério da sua missão (revelando o rosto do Pai no Espírito) são inseparáveis. Trata-se de um escândalo para a razão humana, pois apresentar Cristo como princípio e fim da Criação (Gl 4,4) exige, em primeiro lugar, assumir a Encarnação como vontade do Pai. Em segundo lugar, deve-se reconhecer que a missão do Filho se realiza na história humana "nascida da mulher"; não fora da criação. Dessa maneira, a missão do Filho é especificada por seu duplo conteúdo: resgatar aqueles que estavam sob a lei e oferecer-lhes a condição de filhos (Ratzinger, 2012).

No entanto, para que Cristo seja a autorrevelação salvífica de Deus, a imagem do Deus invisível (Cl 1,15), é necessário que seja Deus (DH 125). Nesse sentido, reconhecemos a importância do texto do Papa Paulo VI (1965) *Constituição pastoral Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, quando afirma que: "o mistério do homem só é esclarecido no mistério do Verbo encarnado". Nele, a natureza humana foi assumida, não absorvida. Por isso mesmo, foi elevada a uma dignidade sublime. Ele mesmo, o Filho de Deus, pela sua Encarnação, uniu-se, de certo modo, a cada homem. Ora, Cristo não usa a humanidade, mas vive humanamente; isto é, ele trabalhou com mãos humanas, pensou com a inteligência

humana, agiu com a vontade humana, amou com um coração humano.

Sua humanidade é ativa precisamente porque foi assumida de maneira integral e não utilitária. Concordamos com o autor Orozco Ruano (2018, p. 85) quando afirma que: "o cristocentrismo do nº 22 da *Gaudium et Spes* empreende, a partir de Cristo, uma teologia como antropologia, tornando-se assim um verdadeiro indicador para a direção do pensamento teológico contemporâneo", uma vez que a criação, em Cristo, revela que tudo existe de acordo com a lógica de filiação (Rm 8,19). Em última instância, a afirmação da sacramentalidade da humanidade de Cristo tem como consequência antropológica a capacidade da "carne humana" de ser portadora ou receptora de Deus como efeito da Encarnação.

#### 4.1 Existência filial

Vimos nas últimas seções que, como consequência direta da Encarnação, a pessoa do Filho, assumindo a condição humana, revela e manifesta o modo humano de se relacionar com Deus. A vida plena do homem consistiria em seguir a Cristo de tal forma que sua vida, sua morte e a Ressurreição fossem sua vida. Assim, a existência humana encontra o conteúdo definitivo da sua liberdade, o amor incondicional de Deus que a aperfeiçoa e liberta para que também ela possa ser um verdadeiro símbolo ou sacramento do amor incondicional de Deus para o mundo (Fidalgo Alaiz, 2010).

Ao mesmo tempo, pela influência do Espírito de Deus, Cristo comunica "o Espírito de filiação", a santificação humana (Rm 8,15), que não permanece exterior ao homem, mas, sem confusão de naturezas, imprime nele o seu selo e converte nele o Espírito como princípio vital. Na realidade, toda a existência de Jesus é a sua declaração sobre si mesmo: "Desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade do Pai que me enviou" (Jo 6,38). Se o seu agir deixasse de ser recepção por um momento e fosse uma disposição autônoma da raiz, ele teria assim comprometido seu ser Filho (Ratzinger, 2012).

A forma de existência filial que o torna Filho

desde a eternidade é precisamente aquele recebimento ininterrupto do Pai de tudo o que Ele é, de modo que, nesse receber-se do outro, faz do seu próprio espaço interior aquela filialidade com a qual Ele pode responder ao Pai. Para compreender a graça da nossa filiação, é importante saber se a expressão "nascido de Deus" (cf. 1 Jo 2,29; 3,9), que aparece muitas vezes em 1 João, equivale a esta graça filial, porque, se a filiação divina deriva da geração de Deus, não pode ser entendida apenas como comportamento moral, mas também como uma graça concedida por Deus (Menke, 2014a). E tudo isso não é esperado apenas para o tempo da consumação futura, mas "já" é uma realidade presente, porém em processo. Recebemos a nossa filiação em Cristo como um dom da graça pela participação; não por seu próprio esforço, mas o Espírito Santo é o fator decisivo nesse processo sobrenatural e, portanto, o batismo é implicitamente assumido como o lugar da geração divina. Nesta perspectiva, os filhos de Deus no batismo foram gerados para a vida nova, porque foram introduzidos na comunhão da vida trinitária pela influência do Espírito Santo (Rm 8,15) (Pié-Ninot, 2016).

#### 4.2 A unção do Verbo e da criação

No início das seções anteriores, apresentamos a necessidade de uma reflexão que sirva de elo entre fé e pertença à Igreja. Dissemos que requer entender o batismo como uma configuração sacramental existencial, como uma realidade da vida à luz da fé. Portanto, desenvolveremos agora o princípio pelo qual afirmamos não apenas "a sacramentalidade do ser", mas também as consequências de olhar para a "experiência humana em uma chave sacramental: ser filial". Acreditamos que a Unção de Jesus constitui um ponto de partida único para abordar a ação do Espírito na humanidade e na criação (Fidalgo Alaiz, 2010).

Com o termo *Unção*, queremos indicar a ação do Espírito que não destrói ou diminui o caráter de criatura, mas a abre a uma presença e a acompanha. De fato, segundo a tradição teológica asiática, especificamente segundo São Justino e

Santo Ireneu, o Filho de Deus recebeu a Unção para ungir o cosmos. Ao mesmo tempo, a vontade divina consiste e se revela em criar para ungir as criaturas com seus dons e com sua glória. Com isso, queremos afirmar que Deus salva pela Unção, cristificando, no Espírito. Assim, a relação entre Criação e Salvação não são duas realidades diferentes, mas as duas mãos amorosas do Pai: o Filho e o Espírito Santo (Ratzinger, 2012).

São Ireneu vê a Unção de Cristo como a capacidade de Deus de se conformar à lógica da criação material para levá-la à maturidade. Por outras palavras,

[...] a criação torna-se assim para Ireneu o "lugar" onde deve realizar-se a relação teândrica (união do humano-divino), onde Deus quer revelar e partilhar com o homem a sua glória, para que o homem possa amadurecer e tornar-se interlocutor de Deus; um "outro" em quem ele deseja colocar sua beleza, sua bondade, sua vida (Orozco Ruano, 2018, p. 88).

Por isso, ser criado à imagem de Deus é um dom que se abre ao chamado à semelhança.

A história, por sua vez, é um tempo de êxodo, um caminho rumo à Vida, cujo paradigma é Cristo ressuscitado. Implica que a criatura seja dócil à obra das mãos de Deus. Por isso, é urgente a recuperação de uma cristologia pneumatológica diante de qualquer possível perigo de antropocentrismo. Em outras palavras, é essencial apresentar Jesus a partir do Espírito e proclamar o Espírito a partir de Jesus. Trata-se de fazer da "filiação" a novidade e o ápice a que a pessoa humana pode chegar.

O abraço de Deus à carne estabelece a filiação. A comunhão de Deus com o homem realiza-se em primeiro lugar, por meio do Espírito, na carne de Jesus Cristo, ao mesmo tempo em que a "Encarnação" e a "Glorificação" (santificação); isto é, salvar tudo o que é humano em Jesus é obra do Espírito Santo (Pié-Ninot, 2016). A recapitulação, porém, implica um processo pelo qual o Espírito deve se apropriar; isto é, personalizar a carne de Jesus continuamente até que a unidade perfeita que ocorre na Ressurreição seja alcançada. O Espírito age dinamicamente em sua carne desde o primeiro momento da Encarnação, mas a carne

assumida pelo Verbo na Encarnação precisa do Espírito Santo para alcançar seu destino e realizar sua missão salvífica.

O hiato entre o que é dado e o que é revelado e gerado progressivamente no tempo e na carne é o lugar onde colocamos a "sacramentalidade" como abertura do ser para dentro, dilatando a carne e o tempo em virtude da ação divina na palavra humana. Assim, na Ascensão, Jesus levanta a humanidade, oferecendo-a e dando-a ao Pai como primícias da ação do Espírito. Por sua vez, em Pentecostes, a Igreja, como corpo de Cristo, é batizada e, por sua vez, prolonga na história o mistério da Unção do Jordão.

A iniciativa da Unção e suas consequências, no entanto, são sempre de Deus. Deste modo, Deus nos assume como filhos no Filho, mas primeiro adota (unge) a carne de Jesus e depois "habitua-se" a nós, de modo que o Espírito age na carne como tinha agido no início da Criação, destruindo a morte, apoderando-se da fraqueza da carne, comunicando fisicamente as próprias qualidades de Deus e fazendo dela o seu lugar Teofânico. É assim que a vida histórica mostra a dignidade a que é chamada: no detalhe de cada momento está em jogo um futuro absoluto.

#### 4.3 A existência humana em chave sacramental

Reconhecemos como centro da vida e da pessoa de Jesus sua comunicação permanente com o Pai. De fato, segundo o testemunho da Sagrada Escritura, todas as suas palavras e ações refletem sua relação filial, sempre presente e ativa. É evidente como todo o seu ser está contido e protegido por tal relacionamento. Esta unidade de ser e relação constitui e é interiormente a Pessoa de Jesus, por isso a participação em seu relacionamento com o Pai é o pré-requisito para conhecer e compreender a Jesus (Ratzinger, 2012).

De fato, quando falamos da relação filial de Jesus com o Pai, tocamos no cerne da questão da liberdade do homem, porque a filiação é a raiz da sua liberdade e a razão da sua obediência (Menke, 2014b). Nesse sentido, a filiação divina

torna-se um conceito específico que engloba tanto o ser quanto o agir, uma característica da unidade cristã; indestrutível de seu ser natural-sobrenatural, ter nascido de Deus é o fundamento de uma relação filial que só atinge a maturidade no seguimento do Filho, pois só assim se pode entender que o amor é o critério para conhecer aqueles que nasceram de Deus. Assim, "na unidade das vontades que permanecem independentes, ocorre a maior transformação imaginável do homem: sua divinização" (Fidalgo Alaiz, 2010, p. 41).

Ser cristão, em suma, nada mais é do que participar do mistério da Encarnação; "é como se o cristão configurado ao corpo de Cristo se tornasse um canal vivo e permanente de graça" (Granados, 2012, p. 242). A fé sacramental implica, portanto, também a sacramentalização do próprio destinatário: ele não recebe apenas um sacramento como um fato transitório, mas como uma realidade viva que "está salvando" (1 Pedro 3,21). Além disso, ele mesmo se torna um "sacramento", no sentido de que uma intensa conformidade com Cristo foi realizada pela ação do Espírito. Assim, esta comunhão é ao mesmo tempo pessoal e comunitária, porque esta presença real de Cristo nunca é apenas um acontecimento a dois – um diálogo entre Cristo e si mesmo – mas dilata-se e cria um "nós".

Para concluir, depois de ter explicado o fundamento trinitário da sacramentalidade, reconhecemos que Deus é essencialmente relação. Isso significa, como vimos, que o fundamento do ser é *communio*. Como consequência, acreditamos que os sacramentos expandem a ideia de ser e isso nos permite considerar duas realidades ao mesmo tempo; isto é, uma visível e outra não visível, mas não menos importante por essa razão. A ação do Espírito de Deus não destrói ou suprime o caráter de criatura, mas a abre a uma presença e a conduz até atingir sua plenitude. Ao mesmo tempo, reconhecemos que a experiência humana, graças à unção de Cristo no Jordão, recebe um novo começo: já não é apenas uma criatura, mas abre-se um horizonte filial a ser descoberto, uma missão a ser conhecida e desempenhada (Papa

Francisco, 2018).

## Referências

AMENGUAL COLL, Gabriel. *La existencia humana como lugar del encuentro con Dios: ensayos sobre teología y cultura*. Salamanca: Sígueme, 2006.

CHAUVET, Louis-Marie. *Simbolo y sacramento*. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana. Barcelona: Herder, 1991.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Carta Placuit Deo a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana*. Roma, 22 feb. 2018. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.html>. Acesso em: 17 jan. 2026.

DE LUBAC, Henri. *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*. Madrid: Fundación Maior, 2014.

FIDALGO ALAIZ, Tomás. *Teología del símbolo y del sacramento: una visión desde la antropología teológica*. Madrid: BAC, 2010.

GONZÁLEZ DORADO, Antonio. *Los sacramentos del evangelio: sacramentología fundamental y orgánica*. Bogotá: CELAM, 1988.

GRANADOS GARCÍA, José. *Tratado general sobre los sacramentos*. Madrid: BAC, 2012.

HERNÁNDEZ PELUDO, Gaspar. Cuestiones actuales de teología sacramental y propuesta para una enseñanza renovada de la misma. *Salmanticensis*, Salamanca, v. 63, n. 3, p. 353-388, 2016. DOI: 10.36576/summa.44919.

IJALBA PÉREZ, Javier. Sacramento y sacramentalidad en los tratados españoles postconciliares. *Cuadernos doctorales: Teología*, Pamplona, v. 56, p. 255-358, 2010. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5187125>. Acesso em: 30 dez. 2025.

MATEO-SECO, Lucas F. Perichóresis y circuminssio. *Scripta Theologica*, Pamplona, v. 35, n. 2, p. 507-515, 2003. DOI: 10.15581/006.35.13035.

MENKE, Karl-Heinz. *Sacramentalidad: esencia y llaga del catolicismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014a.

MENKE, Karl-Heinz. *Sacramentos, signos de salvación*. Madrid: Palabra, 2014b.

OROZCO RUANO, Raúl. La humanidad de Cristo como fundamento teológico de la sacramentalidad. *Revista española de Teología*, Madrid, v. 78, n. 1, p. 73-100, 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6457458>. Acesso em: 30 dez. 2025.

PAPA FRANCISCO. *Exhortación apostólica Gaudete et exultate*. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual. Roma: BAC, 2018. n. 35.

PAPA FRANCISCO. *Lumen fidei*: encíclica sobre a fé. São Paulo: Paulinas, 2013.

PAPA PAULO VI. *Constituição pastoral Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo atual. Roma, 7 dez. 1965. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html). Acesso em: 17 jan. 2026.

PIÉ-NINOT, José María. *Teología fundamental*: la inteligencia de la fe y el diálogo con la cultura. Salamanca: Sigueme, 2016.

POLANCO FERNANDOIS, Rodrigo. Sacramentalidad: categoría hermenéutica eclesiológica. In: O'DONNELL, Christopher; PIÉ I NINOT, Salvador (ed.). *Diccionario de eclesiología*. Madrid: San Pablo, 2001. p. 957-963.

RAHNER, Karl. Espiritualidad antigua y actual. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1967. v. 7, p. 13-35.

RATZINGER, Joseph. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana. In: RATZINGER, Joseph. *Obras completas*. Madrid: BAC, 2012. v. 11, p. 142-193.

RATZINGER, Joseph. *Miremos al traspasado*. Ciudad de Rafaela: Fundación San Juan, 2007.

RATZINGER, Joseph. *Teoría de los principios teológicos*: materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1986.

RICHI ALBERTI, Gabriel. *La Iglesia somos nosotros en Cristo*: cuestiones de eclesiología sistemática. Madrid: Ediciones Encuentro, 2016.

SALADO MARTINEZ, Domingo. La Iglesia, sacramento de salvación. *Diálogo Ecuménico*, Salamanca, v. 18, n. 61-62, p. 341-395, 1983. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5437549>. Acesso em: 30 dez. 2025.

SCHMAUS, Michael. *El credo de la Iglesia católica*: orientación postconciliar. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970.

---

## Ana Claudia Silveira da Silva

Doutora em Teologia pela Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA), Salamanca, Espanha. Pós-doutoranda pela Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, Brasil.

---

## Endereço para correspondência

Universidad Pontificia de Salamanca  
Facultad de Teología  
Calle Compañía, 5  
37002, Salamanca, Espanha

---

## Como citar este artigo

Silveira, Ana. (2026). A perspectiva sacramental a sacramentalidade como categoria teológico-hermenéutica. *Teocomunicação* 26(1), e48565. <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2026.1.48565>

---

## Editor da revista

Tiago de Fraga Gomes

*Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.*