



ARTIGOS LIVRES

A sacramentalidade da história: a dimensão escatológica da sacramentalidade

The sacramentality of history: the eschatological dimension of sacramentality

La sacramentalidad de la historia: la dimensión escatológica de la sacramentalidad

Ana Claudia Silveira da
Silva¹

orcid.org/0000-0002-5555-2318
ana.silveira@outlook.es

Recebido em: 19 jul. 2025.

Aprovado em: 24 out. 2025.

Publicado em: 06 fev. 2025.

Resumo: Este artigo examina a sacramentalidade como categoria teológico-hermenêutica fundamental para compreender a autocomunicação de Deus na história e na corporeidade humana. A partir da Encarnação, a realidade histórica, corporal e simbólica adquire uma dimensão sacramental, tornando-se espaço de manifestação da presença e da ação de Deus. A reflexão parte da relação filial de Jesus com o Pai como paradigma antropológico e salvífico, e desenvolve uma leitura teológica que abrange a liturgia, o corpo e a história. Com base em autores como Karl Rahner, Louis-Marie Chauvet e Karl-Heinz Menke, bem como na tradição patristica, propõe-se uma ampliação do conceito de sacramento para além do setenário clássico, interpretando-o como chave de leitura da relação entre graça e história. O estudo se contrapõe às tendências espiritualistas e individualistas da modernidade e recupera a corporeidade e a comunidade como espaços de revelação. O estudo conclui que a sacramentalidade expressa a autocomunicação de Deus no humano, conferindo densidade teológica à experiência concreta da fé.

Palavras-chave: Sacramentalidade. Corporeidade. Símbolo. História da Salvação. Revelação. Mistério Cristão.

Abstract: This article examines sacramentality as a fundamental theological-hermeneutical category for understanding God's self-communication in history and human embodiment. Beginning with the Incarnation, historical, corporeal, and symbolic reality acquires a sacramental dimension, becoming a space for the manifestation of God's presence and action. The reflection begins with Jesus' filial relationship with the Father as an anthropological and salvific paradigm and develops a theological reading that encompasses liturgy, the body, and history. Drawing on authors such as Karl Rahner, Louis-Marie Chauvet, and Karl-Heinz Menke, as well as the patristic tradition, the article proposes an expansion of the concept of sacrament beyond the classical septenary, interpreting it as a key to understanding the relationship between grace and history. The study counters the spiritualist and individualist tendencies of modernity and reclaims embodiment and community as spaces of revelation. The study concludes that sacramentality expresses God's self-communication in humans, lending theological depth to the concrete experience of faith.

Keywords: Sacramentality. Corporeality. Symbol. History of Salvation. Revelation. Christian Mystery.

Resumen: Este artículo examina la sacramentalidad como categoría teológico-hermenéutica fundamental para comprender la autocomunicación de Dios en la historia y la encarnación humana. A partir de la Encarnación, la realidad histórica, corpórea y simbólica adquiere una dimensión sacramental, convirtiéndose en un espacio para la manifestación de la presencia y la acción de Dios. La reflexión parte de la relación filial de Jesús con el Padre como paradigma antropológico y salvífico y desarrolla una lectura teológica que abarca la liturgia, el cuerpo y la historia. Basándose en autores como Karl Rahner, Louis-Marie Chauvet y Karl-Heinz Menke, así como en la tradición patristica, el artículo propone una expansión del concepto de sacramento más allá del septenario clásico, inter-



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 Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA), Salamanca, Espanha.

pretándolo como clave para comprender la relación entre la gracia y la historia. El estudio contrarresta las tendencias espiritualistas e individualistas de la modernidad y reivindica la encarnación y la comunidad como espacios de revelación. El estudio concluye que la sacramentalidad expresa la autocomunicación de Dios en los seres humanos, aportando profundidad teológica a la experiencia concreta de la fe.

Palabras clave: Sacramentalidad. Corporeidad. Símbolo. Historia de la Salvación. Revelación. Misterio Cristiano.

Introdução

A sacramentalidade ultrapassa o rito: é uma forma de ver, interpretar e viver o mundo. Esta segunda parte do estudo aprofunda a compreensão da sacramentalidade não apenas como prática litúrgica, mas como categoria teológico-hermenêutica que revela o modo como Deus se comunica com a humanidade. Parte-se da filiação de Jesus ao Pai como núcleo da existência cristã, e, a partir disso, entende-se que o ser humano, tocado pela graça, torna-se também sacramento – sinal vivo do amor divino. O texto propõe uma leitura da história, do corpo e da criação como espaços sacramentais e examina a contribuição de teólogos contemporâneos e da tradição patrística para recuperar a centralidade do simbólico e do corpo na fé cristã.

1 A sacramentalidade da história

Nas seções seguintes, apresentaremos alguns fatores que ajudarão a ampliar a noção de sacramentalidade. Em primeiro lugar, a recuperação do simbolismo com a perspectiva sacramental da história como fruto da teologia do século XX (Chauvet, 2011), bem como o início do retorno às fontes bíblicas e patrísticas que ocorreu nos anos posteriores ao Concílio Vaticano II.

A tradição católica considera que, através da criação, e especialmente através da história da Aliança atestada na Bíblia, Deus preparou de tal maneira a revelação de si mesmo em Cristo que se pode falar de uma qualidade sacramental de tudo o que é real. De fato, o modo de atuar do Deus trinitário é por meio de Aliança; Ele quer que participemos de seu amor de modo que o relacionamento do Criador com cada criatura é

o dom de uma entidade própria. "Deus só pode agir com suas criaturas, não neles sem eles" (Menke, 2014, p. 101).

Podemos acrescentar que em Adão, como ancestral de toda a humanidade, ocorre o início da Aliança. Através do "sim" a essa missão, Adão tornou-se mediador (sacramento) de Deus para todos os seus descendentes. E vice-versa: através do seu "não", tornou-se ruína, porque não transmitiu como mediador o que só ele poderia transmitir. Assim, da vida de um único homem deve surgir uma transformação de dimensões universais. Deus não age sem Adão, mas expressamente com e através dele. Isso significa dizer que a aceitação da graça transforma verdadeiramente o mundo. A totalidade está em jogo, mas para chegar a essa universalidade, Deus começa com um único homem em um determinado lugar (Fidalgo Alaiz, 2010).

Com a vinda de Cristo, a presença salvífica de Deus atinge o seu mais alto grau. O que era, já através da criação e da antiga Aliança, uma realidade "sacramental" da presença salvífica de Deus, agora se torna uma realidade epifânica encarnada do próprio Deus com a humanidade (Menke, 2014). Em consequência, a história da salvação tem uma estrutura sacramental enquanto "mediação" da presença divina, cujo ponto de referência é a presença divina: Cristo. Por meio dele, tanto a história quanto o ser humano se tornam o lugar do encontro e da experiência de Deus, uma vez que o dom do Espírito sobre toda a carne no Pentecostes inaugura a participação da humanidade e do universo na Páscoa (cf. Rm 8,18-24).

1.1 A dimensão escatológica da sacramentalidade

Encontramos nessa ideia uma ruptura decisiva em relação aos mitos a-históricos das religiões tradicionais, pois cada nova palavra de Deus dá origem a um novo evento, uma nova representação do tempo, na qual o amanhã não se baseia em um eterno retorno dele. Isso corresponde ao que entendemos por história (Chauvet, 2011). No entanto, como resultado de uma derivação de

significado, muitas vezes apenas o "ainda não" da parusia é interpretado apenas em termos da imagem do "retorno" da vinda gloriosa de Cristo. Por causa desse fato, a escatologia tende a evocar apenas um futuro distante, uma vida após a morte sem contato com a história, ou apenas para marcar o fim dela.

É por isso que muitas vezes se esquece que a história é a manifestação do poder ressuscitador de Cristo, que transfigura a humanidade inteira a partir de agora através do dom do Espírito, uma vez que a "sacramentalidade" não coloca a história atual entre parênteses como um mero prelúdio de uma vida após a morte meta-histórica, mas também a considera como o lugar de sua possibilidade. Na realidade, o anúncio da ressurreição de Jesus e do dom prometido do Espírito marca o início dos "últimos dias" (Hb 1,2); a esperança cristã já começou, embora não totalmente (Ratzinger, 2012).

Nesse sentido, onde o espírito da Lei sempre consistiu em elevar-se a Deus com o próprio esforço – isto é, com as obras – a lei do Espírito vem perturbar essa perspectiva. Não se trata mais de subir em direção a Deus em resposta à sua "descida"; trata-se, a partir de agora, de receber a salvação do próprio Deus, radicalmente dada como graça que desceu até nós em Jesus, "seu Filho" (Rm 1,1-14). Além disso, pelo Espírito, a corporeidade é a letra viva na qual Cristo ressuscitado se forma escatologicamente e se dá para ser lido visivelmente a todos os homens; é o lugar da revelação de Deus na própria existência do homem: "Tu és a nossa carta: escrita em nossos corações, conhecida e lida por todos os homens. É evidente que é uma carta de Cristo, escrita não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo; não em tábuas de pedra, mas em tábuas de corações de carne" (2 Cor 3,2-3) (Menke, 2014).

Ser cristão, portanto, é viver sob "a lei do Espírito", ser "habitado" pelo "Espírito de Deus" e até mesmo participar de seu dinamismo (Rm 8,9). Por isso, é um princípio inabalável da economia sacramental cristã: um espírito que não age na carne não é o Espírito de Cristo (Fidalgo Alaiz, 2010).

Outro dos fatores mencionados acima que serviu para ampliar a noção de sacramentalidade foi a chamada "virada antropológica". Na Modernidade, que teve seu ponto culminante no nascimento da consciência histórica, significou o fim da metafísica; isto é, o fim de uma estruturação lógica do universo baseada na ideia de Deus. Na realidade, o ser humano tornou-se, depois de Hegel, a questão central da filosofia em um sentido novo e radical. A partir desse momento, o homem e a sociedade não precisam mais de Deus para pensar, viver ou se relacionar com a natureza. O pensador que mais longe chegou na análise das consequências dessa virada antropológica foi Nietzsche.

Por isso, seu pensamento se tornou o ponto de partida para os diferentes existencialismos que ao longo do século atual – embora seguindo outros caminhos – tentaram redefinir o sentido da existência humana a partir do fenômeno do niilismo. Como resultado, a teologia não deve fechar os ouvidos aos ensinamentos que a obra de Nietzsche pode fornecer sobre alguns desenvolvimentos equivocados da fé cristã. Por um lado, queremos desfazer a negação do mundo e do eu que Nietzsche caracterizou como neurótica, a fim de apresentar a afirmação do mundo e do eu que tem seu fundamento na cosmovisão cristã (Pié-Ninot, 2016).

1.2 A perspectiva cristã da realidade

A cosmovisão cristã é baseada em três pontos fundamentais. O primeiro ponto baseia-se na ideia de que Deus é Criador; significa que Ele é um ser pessoal, alguém e não algo que criou o mundo livremente, e que Ele não se confunde com o mundo, mas o transcende. Em outras palavras, as coisas não fazem parte de Deus e Deus não faz parte das coisas. Entre Deus e as coisas criadas há alteridade. É por isso que pode atuar no mundo e na história (Ratzinger, 2012).

Por outro lado, Deus é Trino. Essa verdade ilumina toda a ideia do cosmos e especialmente a ideia do homem, de sua capacidade de se relacionar e de viver socialmente, porque no coração da realidade o ser mais importante de todos os

seres é a comunhão de três pessoas. Ao mesmo tempo, o fato de que cada pessoa divina – o Pai, o Filho, o Espírito – existe em relação às outras nos dá uma ideia do que significa ser uma pessoa em Deus (Chauvet, 2011).

O terceiro ponto da cosmovisão cristã tem a ver com o ser do homem, criado à imagem desse Deus (Criador e Trino) e chamado a ser semelhante a Ele. Isso significa, entre outras coisas, que a reflexão das duas afirmações precedentes pode ser procurada na pessoa humana, uma vez que, como Deus, ela é um sujeito criativo capaz de fazer algo de novo, com a liberdade de concretizar os frutos da sua inteligência. Desse modo, à imitação da Trindade, o ser humano é naturalmente sociável, como um ser aberto ao diálogo. Assim, nessa abertura, ele funda a sua capacidade de comunicação e de amor. Portanto, a revelação cristã permite fundamentar o universo pessoal: sustentar autenticamente a personalidade de cada ser humano – com a sua intimidade e criatividade – e exprimir em que consiste a plenitude das suas relações (Menke, 2014).

1.3 A recuperação do simbolismo

Quando na Modernidade houve uma desvalorização do sacramental, uma vez que o mundo material foi considerado incapaz de abrigar o divino, se abriu ao mesmo tempo uma fissura entre o espírito e a matéria. Nesse sentido, segundo José Granados García (2017, p. 17), comentando a frase de K. Rahner (1966, p. 25) – “O cristão do futuro será um místico ou não será” – afirma: “O cristianismo do futuro será sacramental, ou não será, entendendo por sacramental o mistério que se encarnou no mundo concreto, em uma rede de relações e histórias”.

Desse modo, o sacramento não significa abandonar a natureza, mas descobrir que há nela uma maior profundidade; que “a matéria criada é a mediação da ação de Deus” (Fidalgo Alaiz, 2010). Além disso, “os sinais sacramentais são uma manifestação do modo como a natureza é assumida por Deus e se torna a mediação da vida sobrenatural. Neles, especialmente na Eucaristia, a transfiguração da criação começa no caminho

da divinização” (Papa Francisco, 2015, LS 235).

Da mesma forma, para interpretar o simbolismo da criação, a teologia contemporânea recorreu à centralidade da linguagem do corpo para responder aos desafios gerados nos tempos modernos que afetam a concepção sacramental do cosmos atestada pela Bíblia (Chauvet, 2011). Portanto, a verdade professada pelos cristãos está na pessoa de Cristo, não em um livro ou em um índice de dogmas. Nesse sentido, o conceito de corporeidade quer expressar aquela ordem simbólica que faz com que o homem não tenha um corpo, mas seja um corpo; ligados desde o início com os outros e habitados por uma cultura. Entendemos, portanto, que os vínculos não são um mero acidente, mas constituem uma parte essencial do ser, de tal forma que o “exterior” é a mediação do “interior” do sujeito: não há competição dualista entre os dois (Menke, 2014).

A esse propósito, o Papa Juan Pablo II, na Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, afirmou que nos esperava uma tarefa de reavivamento pastoral, mas que não se tratava de inventar um novo programa:

O programa já existe. É o mesmo de sempre, reunido pelo Evangelho e pela Tradição viva. Está centrado, em suma, no próprio Cristo, que devemos conhecer, amar e imitar, para viver n'Ele a vida da Trindade e transformar com Ele a história até à sua perfeição na Jerusalém celeste. É um programa que não muda com o tempo e as culturas, embora leve em conta o tempo e a cultura para um verdadeiro diálogo e comunicação eficaz. Este programa de sempre é o nosso para o terceiro milênio (Juan Pablo II, 2001, NMI 29).

Trata-se, de fato, de um renovado impulso da vida cristã e de abrir o acesso a Jesus para encontrá-lo não como memória histórica, mas como Vivente. Nesse sentido, a lembrança dessa verdade elementar (presença do Ressuscitado entre nós) servirá de fundamento para a perspectiva sacramental.

2 Causalidade simbólica: Karl Rahner

À luz da Trindade e da Encarnação de Deus, a exposição de Karl Rahner (1904-1984) do caráter essencialmente simbólico de tudo o que

existe acaba sendo uma expressão do caráter sacramental de toda a realidade. Literalmente, escreve Rahner (1964, p. 285): "todo ser é em si mesmo necessariamente simbólico, porque necessariamente 'se expressa' para encontrar sua própria essência". Também distingue entre dois significados de "símbolo". Há um sentido geral e amplo do símbolo como uma realidade que nos transporta para outra realidade não sensível. Dizer que algo é um símbolo implica, de acordo com esse significado, dizer que tem pouca densidade de ser, como se pagasse um preço "simbólico".

Segundo Rahner, existe outro tipo de símbolo, que é mais fundamental e original, e que pode ser chamado de "símbolo real", pois não indica uma realidade que está além dele. Rahner articula sua definição com base no próprio Deus como Trindade. O Filho é um símbolo do Pai, porque só no Filho o Pai se dá a conhecer, para que não tenhamos de transcender o Filho para encontrar o Pai, porque o Filho é o Verbo do Pai que se revela e se comunica a nós por completo (Rahner, 1964). No universo cristão, um vestígio da Trindade, toda criatura existe na medida em que se comunica, e somente nessa expressão externa de si mesma ela se torna ela mesma. Um exemplo do "símbolo real" é o corpo, pois é a própria pessoa que se faz presente e se expressa no corpo. A pessoa sempre existe unida ao seu corpo.

Desse modo, o símbolo real contém, já em sua própria definição, os dois aspectos da significação, isto é, comunicação e revelação. Para Rahner (1964), o ser é, na medida em que possui o ser e o realiza, "simbólico". Em outras palavras, a forma de autoconhecimento ocorre na medida em que a "expressão" – ou seja, o "símbolo" – também se comunica com sua realidade simbolizada.

2.1 Eficácia simbólica: Louis-Marie Chauvet

Chauvet (2011), por outro lado, parte do pressuposto de que a teologia sacramental clássica, construída por meio das categorias de sinal e causa, deve ser substituída para dar origem a uma nova teologia, baseada na linguagem e no símbolo. É por isso que propõe uma releitu-

ra global da existência cristã a partir da leitura sacramental. Ele também analisa a troca de dons tanto nas sociedades arcaicas quanto na sociedade ocidental contemporânea e expõe o que seria uma lei "objetiva" da ordem simbólica, cuja principal característica é que ela funciona na ordem do "não valor".

Atualmente, embora predomine a lógica do sinal-valor, que é a do mercado, esta não sufoca a do não valor, que é a da troca simbólica. Ambas as lógicas devem, portanto, ser entendidas como dois polos cuja própria tensão é constitutiva de toda a sociedade humana. Como no presente, o que é trocado não tem curso no mercado de ações; não tem preço, é "gratuito", pois a essência simbólica do presente é caracterizada justamente pela relação de aliança, amizade, os laços de reconhecimento (do outro e para com o outro) entre amigos.

Dessa forma, signo e símbolo consistem em dois planos de linguagem; duas lógicas – "a lógica do mercado e do valor" e "a lógica da troca simbólica" – que intervêm na troca de mercadorias. O primeiro é focado em objetos como tais; o segundo, na relação entre os sujeitos como tal. Por isso, cada elemento simbólico carrega consigo todo o sistema sociocultural a que pertence. Nessa perspectiva, o símbolo é uma mediação do reconhecimento mútuo entre dois sujeitos e de sua identificação dentro de seu mundo (Chauvet, 2011).

Ora, o fato de signo e símbolo se referirem a dois princípios, duas lógicas, dois planos diferentes, não significa que um possa ser escolhido em detrimento do outro. Portanto, a eficácia do ato de simbolização não depende do valor da mercadoria ou do valor de uso do objeto utilizado. Os dois portadores se reconhecem, "eles estão ligados em um 'nós' comum, pois o símbolo é um operador de aliança por ser um revelador de identidade" (Chauvet, 2011, p. 137).

Para Chauvet (2011), eficácia simbólica e graça sacramental são uma realidade que não pode abranger tudo, mas que tem como singular que só é cristãmente compreensível no quadro pessoal da aliança filial e fraterna estabelecida entre

nós em Cristo. Significa entrar no dinamismo da "Nova Aliança"; não da letra, mas do Espírito que dá vida. Por conseguinte, afirmar teologicamente a graça sacramental significa afirmar, na fé, que Cristo ressuscitado continua a ser encarnado pelo Espírito no mundo e na história, e que assim Deus continua a entrar na corporeidade humana. Essa Aliança realiza-se precisamente na passagem, através do Espírito, da letra ao corpo. Tal é a obra do Espírito, fazer da corporeidade, que é o homem, o lugar de Deus.

2.2 A sacramentalidade como essência do catolicismo

A abordagem de Menke (2014) à sacramentalidade é importante para defini-la e apresentar o "pensamento sacramental" caracterizado pela distinção entre o significante e o significado. Em outras palavras, a criatura e o Criador; a ação de Cristo e a da Igreja. No entanto, essas realidades estão inseparavelmente ligadas em uma relação de tal forma que "o plano significante apresenta ou representa o plano significado na mesma medida em que o primeiro é 'ele mesmo'" (Menke, 2014, p. 160).

Para Menke (2014), a diferença fundamental entre o cristianismo reformado e o cristianismo católico é a seguinte: um lado apoia a ação exclusiva (pneumática) e imediata de Deus e o outro, a ação da aliança por meio da mediação sacramental. Dessa forma, a sacramentalidade como essência do catolicismo é o oposto do sacramentalismo, como denunciado pelas teologias reformadas. Nessa abordagem, as obras humanas e as mediações eclesiais passaram a ser vistas como obstáculos à relação direta do cristão com Deus. Para eles, o ser humano tem liberdade apenas para as coisas terrenas, políticas e sociais, mas não para as coisas que dizem respeito à salvação. Desse modo, a salvação é jurídica, externa; não há transformação interior.

Ao mesmo tempo, segundo essa perspectiva, a Páscoa significa o fim de toda a mediação, porque com a ressurreição Jesus tornou-se pneumático, isto é, foi absorvido na ação imediata de Deus no Espírito.

Tal substituição do Jesus histórico pelo Cristo pneumático tem graves consequências não apenas para a compreensão da Igreja e do ministério, mas também para a comunicação da Igreja com Cristo. A tradição católica, por outro lado, considera que: na festa da Ascensão de Cristo ao céu, a Igreja celebra que Deus quer "ser humano para sempre". A sua partida para o Pai está associada à promessa: "Eu estarei convosco todos os dias, até ao fim dos tempos" (Mt 28,20) (Menke, 2014, p. 307).

Continua Menke (2014), trata-se de Cristo estar presente de forma encarnacional (glorificada), uma vez que o Espírito Santo opera a sacramentalidade da Igreja e, assim, torna possível a transferência dos fiéis não para um absoluto invisível, mas para o Logos encarnado. Consequentemente, em virtude da graça que Cristo nos introduz, torna-se insustentável a visão "gnóstica" de uma salvação puramente interior. Em última análise, tanto a visão individualista como a meramente interior da salvação contradizem a economia sacramental através da qual Deus quis salvar a pessoa humana. É urgente compreender a mediação salvífica da Igreja como uma ajuda essencial para superar qualquer tendência reducionista.

Concluimos que a perspectiva de Menke (2014) nos permite perceber que a Igreja não pode substituir Cristo, ela só pode – capacitada por Ele – representar suas ações e realizá-las com Ele. Desse modo, o corpo é confessado como lugar de Deus, entendido como símbolo no qual se entrelaçam de forma original para cada um as relações com a tradição histórica, com a sociedade e com o universo que permeiam e tecem a identidade.

2.3 A sacramentalidade como lugar de contemplação do mistério

Portanto, se a corporeidade é o lugar onde o humano dá espaço à ação divina para intervir na história, a "sacramentalidade" é o lugar simbólico onde Deus dá espaço à humanidade para participar do seu próprio mistério. Assim, a passagem da Escritura à ética, da carta ao corpo, graças ao dom do Espírito enviado pelo Ressuscitado, significa o tempo escatológico, porque "o sacramento é portador da alegria do 'já sim'

e da angústia do "ainda não" (Chauvet, 2011, p. 558). Por isso, a tensão irreduzível que atravessa os sacramentos entre o universal do Espírito e o particular de Jesus Cristo não é mais do que a expressão da contradição escatológica da Igreja, cuja identidade é efetuada pela sua dependência original de Cristo.

Para Chauvet (2011), o acesso à fé exige assumir a palavra da qual a Igreja nasceu, em sua tríplice manifestação (bíblica, sacramental e ética), e implica renunciar à conexão direta – gnóstica, pode-se dizer – com Jesus Cristo. Nessa perspectiva, Cristo está ali não como uma "coisa", mas como um dom da sua vida e da "presença". Assim, o fato sacramental mostra que a corporeidade é a própria mediação na qual a fé toma forma e realiza a verdade que a permeia, ou seja, a sacramentalidade revela um Deus que se inscreve no mais humano para se fazer ouvir.

Para entender a sacramentalidade como lugar de contemplação do mistério, é necessário conceber, em primeiro lugar, o mistério no sentido paulino, ou seja, como "autocomunicação divina". Desse modo, o sacramento pode ser entendido como a aparição simbólico-real, como a encarnação histórica e social da graça (Ratzinger, 2012). Por isso, a Igreja representa em cada um dos sinais sacramentais a presença de Cristo como obra do Espírito Santo, de modo adequado a cada sinal.

Para melhor ligar a perspectiva da "criação" da Antiga Aliança com a "Encarnação" da Nova Aliança, acreditamos que é justo apresentar a perspectiva do apóstolo São João e do apóstolo São Paulo, no que diz respeito aos sinais e obras, e a releitura paulina do *Mysterion*. Isso nos permitirá falar primeiro do sacramento como sinal (São João e a Tradição Ocidental) e, segundo, como mistério (Paulo e a tradição oriental).

3 Sinais e obras: o olhar sacramental de São João

Até aqui afirmamos que Deus cria o mundo e o homem unicamente por amor, e que se oferece ao homem e o convida a viver em comunhão com ele (Aliança). A Escritura, do começo ao fim, revela

a graça de Deus, que nunca abandona o homem (Providência) (Chauvet, 2011). Isso significa não tanto que o homem se eleva a Deus, mas sim que Deus, através do mundo, desce ao homem e fala com ele. Essa é a razão pela qual a própria criação contém a marca de ter sido plasmada pela Palavra e de ter sido orientada pelo Espírito para a sua plenitude no próprio Deus.

A Aliança (*Berit*), antes de se referir às relações dos homens com Deus, refere-se à experiência interpessoal dos homens. Estes estão relacionados entre si com pactos e contratos que também implicam condições. De fato, o Antigo Testamento está cheio de relatos das rupturas e renovações da aliança. Apesar de tudo, o plano divino inicial permanece, de modo que a reflexão sobre a Nova Aliança (Encarnação) servirá não apenas para refletir e definir a relação entre Deus e o Homem, cujo objetivo principal é a filiação, mas também servirá de fio condutor ao apresentar a santificação (Menke, 2014).

Para descobrir a lógica sacramental no Evangelho de João, não basta dar uma lista das passagens sacramentais, pois o sacramental não é apenas este ou aquele texto, mas a lógica que está na base de todo o Evangelho. Ao mesmo tempo, devem ser entendidas à luz da Páscoa, como se Cristo ressuscitado fosse aquele que disse: "Eu sou o Pão da vida" (6,35); "a Luz do mundo" (8,12); "Eu sou a Porta" (10,7); "Eu sou o Bom Pastor" (10,10); "a Ressurreição e a Vida" (10,25); "Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida" (14,6); "Eu sou a verdadeira videira" (15,1).

Esses títulos não aparecem em João como um simples atributo ou qualidade de Jesus, mas o texto grego enfatiza bem o pronome pessoal "eu", o que significa que o apóstolo identifica o sinal com a pessoa do próprio Jesus. O título "Filho de Deus" ou "Filho do Homem", por exemplo, é usado para designar, de forma semítica, que alguém pertence a um determinado campo; portanto, nesse caso, relacionar Jesus com o título de Filho de Deus é a forma encontrada pelo apóstolo para simbolizar o tipo de união que existe entre Jesus e o Pai (Jo 10,30) (Ratzinger, 2012). Ao mesmo tempo, João chama sinais às obras prodigiosas

do Mestre e associa esses sinais aos sacramentos.

Em particular, quando Jesus sugere o batismo a Nicodemos, não é apenas um novo nascimento, significa um salto qualitativo para uma nova realidade, não só na carne – a realidade humana – mas também no espírito, do Espírito de Deus, da sua presença no meio de nós (cf. Jo 3,7-8) (García, 2017). Além disso, o batismo é próprio para realizar uma mudança de pertença: é despojado do antigo corpo do pecado e recebe uma nova corporeidade: a do Filho, o Senhor ressuscitado (cf. Rm 6,12ss.19). Nesse sentido, embora o realismo sacramental de Jo 3,7-8 não seja aceite por todos os exegetas, pode-se dizer que o sinal da multiplicação de pão (Jo 6,51-58), seguindo a proposta do autor Konings (2005), deve ser lido em paralelo com o discurso do Pão da Vida (Jo 6,31-35), pois ali se esclarece que tanto a realidade humana (a multidão saciada) como a realidade espiritual (Pão de Deus) são igualmente transformados pela presença de Jesus (Chauvet, 2011).

Em suma, o Evangelho de João contém os princípios de uma lógica sacramental (a presença de Jesus ressuscitado que transforma a realidade humana). Do mesmo modo, o olhar sacramental de João exprime esse desígnio divino de união com a humanidade através do verbo permanecer (*ménein*). Especialmente na parábola da videira (15,4-8), o sentido da imanência, da habitação mútua de Deus nos seus próprios e deles em Deus.

Essa permanência, que parte dos seus fiéis, significa continuar concretamente a profissão de fé em Jesus e continuar na sua comunhão fraterna. Para o apóstolo João, testemunha carinhosa da última Ceia do seu Mestre, o modo mais representativo de permanecer é celebrar a Eucaristia e entrar no espaço das relações inauguradas por Jesus no seu corpo para receber o seu vínculo de amor, que é o seu Espírito. Na Eucaristia, portanto, a Criação e a Salvação convergem novamente, o imanente e o transcendente são abraçados (Chauvet, 2011).

3.1 *Mysterion*: sacramentalidade paulina e cristã

Quanto ao apóstolo Paulo, o *mysterion* é o próprio Cristo manifestado na carne como centro da rede de relações em que tudo encontra o seu sentido no caminho para o Pai, que permite ligar entre si os atores da história da salvação (Menke, 2014). No entanto, esse algo oculto para o apóstolo Paulo serve como um nó de conexão com a liturgia cristã. A liturgia está ligada a Cristo porque prolonga, na história, o *mysterion* da Encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus, assim como o Antigo Testamento estava repleto de mistérios que apontavam para Cristo. Em outras palavras, para Paulo, o *mysterion* é o conteúdo do Evangelho, por isso implica uma leitura tipológica da Bíblia; isto é, passado, presente e futuro são lidos em referência a Jesus (Ratzinger, 2012).

São Paulo baseia sua síntese sacramental no conceito de desígnio de Deus manifestado no envio do seu Filho (cf. Rm 16,25; Ef 3,9; Cl 1,26). Em particular, reconhecemos o desígnio divino, cujo objetivo principal é a filiação, quando o apóstolo escreve aos Efésios 1,5: "Ele destinou-nos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito da sua vontade, para sermos seus filhos adotivos". Com efeito, parafraseando Santo Ireneu, Deus faz-se homem para que o homem, à maneira do Filho, seja transformado em Deus pela participação (Chauvet, 2011).

Na realidade, o Deus da revelação bíblica é, antes de tudo, o Verbo, mas não o "Verbo-logos" do discurso racional grego, mas o hebraico *debar*, Palavra em ação, um acontecimento que cria e renova a história (Fidalgo Alaiz, 2010). Portanto, em ambos os apóstolos a perspectiva sacramental leva ao encontro com Cristo, seja através dos sinais ou da Palavra, uma vez que não há separação entre eles. Desse modo, se São João usou o "sinal" para descrever a lógica sacramental, São Paulo, por sua vez, adota a perspectiva do *mysterion*.

Assim, a centralidade da Encarnação está presente em ambas as perspectivas, lida como o ápice do processo desde o Antigo Testamento, uma vez que tanto o "sinal" quanto o *mysterion* são explicados à luz do corpo de Jesus, que liga

toda a criação a si mesma. Portanto, na Nova Aliança, tornar-se cristão significa penetrar no mistério do novo nascimento em Cristo. A esse propósito, João descreve os cristãos, no prólogo do seu Evangelho, como aqueles que "não nasceram do sangue, nem da concupiscência da carne, nem da concupiscência do homem, mas nasceram de Deus" (Jo 1,13) (García, 2017, p. 71).

3.2 Fonte patrística

Seguindo a reflexão sobre a relação do novo nascimento, fruto do batismo, retomamos aqui a ideia da unção de Jesus na carne como fundamento do batismo cristão, de modo que o efeito do batismo sobre os fiéis é nascer em uma nova carne, que é a de Cristo morto e ressuscitado. A água está também ligada a um ventre materno, o seio da Igreja, onde os fiéis são regenerados (Fidalgo Alaiz, 2010).

De fato, nos padres, o batismo torna possível participar da vida de Jesus na carne, de modo que, na economia sacramental, a Eucaristia contém a carne de Cristo e o batismo, por sua vez, gera essa carne. As intuições mais fecundas da época patrística apresentam o sacramento como "uma conjunção dinâmica da carne e do Espírito, a partir da plenitude de Jesus" (García, 2017, p. 156). De fato, a imagem que os padres usam com mais frequência para falar do batismo é o nascimento. Não só no acontecimento concreto da celebração, mas no novo ser recebido, que abraça toda a vida do crente, porque o batismo imprime no homem um "selo" que o assimila a Jesus e que a pessoa é chamada a guardar (García, 2017).

Na realidade, a chave da interpretação está no evento da Encarnação, onde a carne e o Verbo estão unidos. Isso é o oposto de um espiritualismo que dilui o sinal em mera linguagem e esquece a carne do sacramento, porque quando Deus se revela, ele o faz aos homens e através dos homens. Confirma-se, assim, que a linguagem do corpo está subjacente à lógica dos sacramentos, uma vez que o corpo não é apenas uma expressão, mas também uma presença ativa da pessoa. Como o corpo do Ressuscitado permanece para

sempre como o eixo da salvação, a matéria não é considerada um mero passo em direção ao espiritual que poderia ser descartado uma vez percorrido o caminho (Menke, 2014).

A direção indicada pelo pensamento platônico, cujos signos se afastam do mundo para cima, é, portanto, inútil, mas o signo cristão por excelência aponta para o corpo como um fio que introduz a história; passa sempre pelo ponto concreto da Encarnação, sem nunca ir além da carne e da história de Cristo, porque Deus quis revelar-se plenamente nela (Ratzinger, 2012). Nesse sentido, a influência platônica é sentida sobretudo onde o aspecto material é apenas um primeiro momento, mas que depois é abandonado.

Por outro lado, Justino Mártir, Irineu e Basílio, entre outros, veem na carne, não o primeiro passo em um caminho de desencarnação progressiva, mas o fato de que o Espírito quis descer sobre a carne e enchê-la, comunicando-lhe suas propriedades. São Basílio (1857, p. 110) comenta: "Do Espírito Santo provém o conhecimento das coisas futuras. Dele, a alegria que nunca acaba, a semelhança com Deus e, tão sublime quanto se pode imaginar, o tornar-se Deus".

No que diz respeito aos escolásticos, eles ensinaram a Encarnação como a causa instrumental da graça. Nas palavras de Hugo de São Vitor, Jesus é o sacramento por excelência: "sacramento dos sacramentos" (Chauvet, 2011). Da mesma forma, São Tomás de Aquino, ao relacionar a Encarnação e os sacramentos, afirma que Cristo instituiu os sacramentos, em primeiro lugar como Deus, com autoridade para comunicar a graça divina, o que é impossível para qualquer ser humano, e igualmente como homem, pois é a graça que vem salvar o humano, "na medida em que é assumida no mistério da encarnação e recriada pela Páscoa de Jesus Cristo" (Salado, 2003, p. 40).

Para entender sua doutrina, é útil considerar a influência que o aristotelismo tem sobre ele, como uma alternativa ao platonismo que predominava até então, e a evolução do seu pensamento sobre as questões sacramentais juntamente a uma visão mais orgânica e comple-

ta. Em realidade, é comum na fonte patristica a ideia de que cada sacramento acaba sendo uma extensão da Humanidade de Jesus, de modo que Cristo associou a matéria dos sacramentos à sua própria carne para nos tocar através deles.

Agostinho foi um pioneiro em definir o sacramento como um sinal, associando-o assim aos sinais com os quais, segundo ele, toda a criação é semeada. Para compreendê-los, é crucial distinguir entre "sinais naturais" e "sinais dados" (Chauvet, 2011). O sinal natural é reconhecido pela relação de causas e efeitos; por exemplo, as pegadas na neve que denunciam a passagem. O sinal dado, por outro lado, procede de uma vontade pessoal que lhe dá sentido. No entanto, não é uma convenção arbitrária, mas um sinal em que alguém doa algo para outro.

Conclusão

Vimos no início deste artigo que a "sacramentalidade" é o espaço a partir do qual é possível contemplar o mistério, acolhê-lo e aprofundá-lo como um espaço que ilumina a experiência humana mais original e como o espaço definitivo que "já" é antecipado no corpo eucarístico e nos outros sacramentos. Assim como a redescoberta da visão bíblica e patristica de Cristo e da Igreja como um "sacramento" levou à extensão do uso do termo não apenas a Cristo e à Igreja, mas também em um sentido mais amplo ao homem e até mesmo à realidade cósmica (Chauvet, 2011), Cristo é o "sacramento original" que torna visível o amor e a graça de Deus, e é o fundamento e a razão de ser de toda sacramentalidade cristã (García, 2012, p. 72).

Deve-se reconhecer que isso representa uma mudança importante no uso do termo em comparação com os tempos anteriores. Enquanto o Concílio de Trento usou "sacramento" exclusivamente para designar os sete sacramentos da Igreja, o Vaticano II também o usa para designar outras realidades que vão além do campo do setenário sacramental. Não se trata de um simples nominalismo, nem de "pan-sacramentalismo" (tudo é sacramento) (Menke, 2014), mas de reconhecer o coração sacramental da história da salvação.

Obviamente, o círculo da sacramentalidade é ampliado, mas a verdade do sacramento não é reduzida.

A lógica sacramental é, portanto, verdadeiramente o "caminho de Deus" no duplo sentido: o caminho pelo qual Deus vem até nós para que possamos alcançá-lo, e um "antídoto" para o possível reducionismo antropológico que está na origem do pensamento "antissacramental" da modernidade. Corresponde, de fato, às duas tendências que distorcem a doutrina da salvação no momento atual: "neognosticismo" e "neopelagianismo" (Congregación..., 2018; Ratzinger, 2012). Tanto a visão individualista quanto a meramente salvação interior contradizem a economia sacramental através da qual Deus quis salvar a pessoa.

O gnosticismo está associado a uma visão negativa da ordem criada. Como consequência, a salvação é percebida como a libertação do corpo e das relações concretas em que a pessoa vive, por isso o desafio é tornar os sacramentos críveis para o homem de hoje, enraizando-os na sua existência concreta, preservando a sua verdade salvífica. Para isso, o caminho deve ser convidar as pessoas a terem uma experiência que implica passar da lógica humana da utilidade e do interesse para a lógica divina da gratuidade e do amor (Chauvet, 2011).

Por essas razões, a estrutura sacramental corrige uma atitude típica dos tempos modernos, que consiste não só em reduzir a religião ao meramente espiritual, mas também em confiná-la ao indivíduo. O batismo é, portanto, sacramento de morte e, precisamente por isso, é também sacramento de ressurreição. Significa que desistimos de nosso eu independente separado e que nos encontramos em um novo nós. Assim, ter nascido de Deus significa nascer no Cristo em sua totalidade. A partir de então, a existência deve ser "filial" (Menke, 2014).

Uma existência como a de Jesus, que procede de um centro comum: da sua relação pessoal, através da oração, com o Pai (García, 2017). Crer n'Ele significa, ao mesmo tempo, crer que existe uma verdade da qual o homem provém e que é a sua verdadeira essência. Desse modo, o olhar

concentra-se, para além do ato litúrgico batismal concreto, na vida nova que os fiéis inauguram. Duas tradições são assim harmonizadas: a joanina (Jo 3: nascer de novo) e a paulina (Rm 6: associar-se, no corpo, à morte e à ressurreição de Jesus).

Para concluir, apresentamos o paradigma de Maria como uma forma de compreensão tipicamente cristã para expressar que uma realidade ou um evento contém algo "mais profundo" do que o que aparece na superfície. Na Mãe de Deus cumpre-se a Antiga Aliança, segundo o desígnio salvífico de Deus, e assim se inaugura a Nova Aliança, porque nela se dá o acolhimento físico e espiritual do Reino de Deus para o levar a todos os povos da terra por meio de Israel. Portanto, a sacramentalidade é a expressão dessa experiência na qual Deus encontra o homem à maneira humana 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" (Ratzinger, 2012). Maria, portanto, é um "sinal" de graça, um sinal daquilo que é verdadeiramente fecundo e redentor: a plena disponibilidade à ação de Deus.

Referências

BASÍLIO DE CESAREIA. De Spiritu Sancto. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. Paris: J. P. Migne, 1857. v. 32. c. 110.

CHAUVET, Louis-Marie. *Símbolo e sacramento: uma reinterpretação sacramental da existência cristã*. São Paulo: Loyola, 2011.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Carta Placuit Deo a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana*. Vaticano: Santa Sé, 2018.

FIDALGO ALAIZ, José Manuel. *Conocer al hombre desde Dios: La centralidad de Cristo en la antropología de Romano Guardini*. Navarra: EUNSA, 2010.

GARCÍA, Dionisio Borobio. *Historia y teología comparada de los sacramentos: El principio de la analogía sacramental*. Salamanca: Sígueme, 2012.

GARCÍA, José Granados. *Tratado general de los sacramentos: fundamentos, forma y vida sacramental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Paulinas, 2005.

MENKE, Karl Henz. *Sacramentalidad: Esencia y llaga del catolicismo*. Madrid: BAC, 2014.

PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica 'Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común*. Vaticano: Santa Sé, 2015.

PAPA JUAN PABLO II. *Carta apostólica Novo millennio ineunte*. Vaticano: Santa Sé, 2001.

PIÉ-NINOT, José María. Sacramentalidad. In: SALDAÑA, José Ramón (coord.). *Diccionario de eclesiología*. Madrid: BAC, 2016. p. 1320-1336.

RAHNER, Karl. Espiritualidad antigua y actual. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1966. t. 6. p. 13-35.

RAHNER, Karl. Para una teología del símbolo. In: RAHNER, Karl. *Escritos de teología*. Madrid: Taurus, 1964. v. 4. p. 283-321.

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

SALADO MARTÍNEZ, Domingo. Categorías antropológicas y sacramentos. In: BOROBO, Dionisio (coord.). *Hombre actual y sacramentos*. Salamanca: Conversaciones de Salamanca, 2003. p. 21-52.

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

Ana Claudia Silveira da Silva

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

Como citar este artigo

Silveira da Silva, A. C. montado - A sacramentalidade da história: a dimensão escatológica da sacramentalidade. Teocomunicação, e48566. <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2026.1.48566>

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.