



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

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

**LILIANA RODRIGUES DA SILVA REIS**

**«Fazendo-nos ver a nós mesmos»  
Uma análise antropológica da Mensagem de Fátima**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Prof. Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma

**Lisboa**  
**2022**

*À irmã Marta Mendes, asm,  
e a todas as irmãs da Aliança de Santa Maria,  
por me fazerem ver a mim mesma em Deus.*

*Foi ao pronunciar estas últimas palavras (a graça de Deus, etc.) que abriu pela primeira vez as mãos, comunicando-nos uma luz tão intensa, como que reflexo que delas expedia, que penetrando-nos no peito e no mais íntimo da alma, fazendo-nos ver a nós mesmos em Deus, que era essa luz, mais claramente que nos vemos no melhor dos espelhos*

Lúcia de Jesus, *Memórias da Irmã Lúcia*, vol. 1

## ÍNDICE

<b>RESUMO .....</b>	<b>6</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>7</b>
<b>SIGLÁRIO.....</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>

### **CAPÍTULO 1. «DE ONDE É VOSSEMECÊ?»: A VIDA HUMANA COMO LUGAR DA SURPRESA DE DEUS..... 12**

#### **1.1. O PERÍODO ANTERIOR ÀS APARIÇÕES..... 12**

1.1.1. A experiência crente no contexto familiar dos videntes de Fátima.....	12
1.1.2. A experiência crente como lugar onde o Homem se manifesta .....	13
1.1.2.1. O Homem: herdeiro da fé.....	13
1.1.2.2. A fé: gramática antropológica, hermenêutica da existência.....	14
1.1.2.3. A integridade do Homem no ato de fé .....	15
1.1.2.4. A novidade antropológica do batismo.....	17

#### **1.2. A SURPRESA DE DEUS NAS VISÕES SOBRENATURAIS DE FÁTIMA... 17**

1.2.1. Introdução ao conceito de revelação privada .....	17
1.2.2. O significado das visões sobrenaturais.....	19
1.2.3. As angelofanias de 1915 .....	22
1.2.4. A primeira angelofania de 1916.....	23
1.2.5. A segunda angelofania de 1916 .....	28
1.2.6. A terceira angelofania de 1916.....	30
1.2.7. A mariofania de maio de 1917 .....	34
1.2.8. As mariofanias de junho e julho de 1917.....	40
1.2.9. As mariofanias de agosto, setembro e outubro de 1917.....	42
1.2.10. As visões subsequentes a 1917.....	44

#### **1.3. A EXPERIÊNCIA DE ENCONTRO COM DEUS NA VIDA DE FRANCISCO, JACINTA E LÚCIA..... 45**

1.3.1. A vida espiritual dos videntes: lugar de unidade interior.....	45
1.3.2. A vida espiritual dos videntes: morada do Espírito e imagem de Cristo .....	47
1.3.3. Em unidade com os homens e com toda a criação.....	49

<b>CAPÍTULO 2. «QUE É QUE VOSSEMECÊ ME QUER?»: A VIDA HUMANA ENTRE A LIBERDADE E A RESPONSABILIDADE.....</b>	<b>51</b>
<b>2.1. O PECADO HUMANO. UMA HAMARTIOLOGIA A PARTIR DO SEGREDO DE FÁTIMA.....</b>	<b>51</b>
2.1.1. O pecado humano: consequências e dinamismos sociais.....	51
2.1.2. «Onde abundou o pecado, superabundou a graça». A luz da salvação que resplandece entre as trevas do mal .....	55
<b>2.2. A CONTRIBUIÇÃO HUMANA NA ECONOMIA SALVÍFICA.....</b>	<b>59</b>
2.2.1. Oração e sacrifício.....	59
2.2.2. Reparação .....	66
2.2.3. Consagração .....	72
<b>CAPÍTULO 3. «E EU TAMBÉM VOU PARA O CÉU?»: A VIDA HUMANA CONSUMADA EM CRISTO.....</b>	<b>76</b>
<b>3.1. FÁTIMA E ESCATOLOGIA .....</b>	<b>76</b>
3.1.1. O drama da morte e a esperança da vida eterna .....	76
3.1.2. A escatologia de Fátima no âmago da escatologia tradicional.....	78
3.1.3. A caminho da plenificação: os conceitos de purgatório e de alma .....	83
3.1.4. Entre a promessa do céu e a possibilidade do inferno.....	86
<b>3.2. MARIA, PROTÓTIPO DO SER HUMANO PLENAMENTE REALIZADO EM CRISTO.....</b>	<b>91</b>
3.2.1. O Coração Imaculado de Maria .....	91
3.2.2. Maria, a mulher plenamente glorificada em Cristo.....	94
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>99</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>102</b>

## **RESUMO**

A presente dissertação pretende ser uma análise antropológica da Mensagem de Fátima. Neste sentido, averiguar-se-ão as narrativas das visões de Fátima, assim como a vida dos seus videntes, como palco antropológico que manifesta e diz o ser humano. Procurar-se-á igualmente refletir sobre os fundamentos antropológicos nos quais se alicerçam os principais elementos que caracterizam o carisma fatimista.

De modo a estruturar a investigação, tomar-se-á como referência três eixos de análise: o Homem na sua relação com Deus; a liberdade e a responsabilidade humana, enquanto possibilidade de rejeição de Deus pelo pecado ou de adesão a Ele por meio dos pedidos de Fátima; a esperança da consumação em Cristo, através das referências às realidades escatológicas e a Maria como ícone da plena realização da pessoa humana em Cristo.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Mensagem de Fátima; Antropologia Teológica; Homem; *Memórias*

## **ABSTRACT**

This dissertation intends to be an anthropological analysis of the Message of Fátima. In this way, it will examine the narratives of the Fatima visions, as well as the life of the visionaries, as the anthropological stage that manifests and speaks of the human being. It will equally seek to reflect on the anthropological grounds on which the principal elements characterizing the Fatima charism are rooted.

In order to structure the investigation, three analytical axes will be taken as reference: the Human being in his relation to God; freedom and human responsibility, as a possibility for the rejection of God through sin or adherence to Him through the requests made in Fátima; the hope of the consummation in Christ, through references to the eschatological realities and to Mary as the icon of the full realization of the Human person in Christ.

## **KEYWORDS**

Message of Fatima; Theological Anthropology; Human being; *Fatima in Lucy's own words*

## SIGLÁRIO

- CIC: *Catecismo da Igreja Católica*
- CM: *O Catecismo Maior de sua Santidade o Papa Pio X*
- GS: Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual
- LG: Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja
- SS: Carta encíclica *Spe Salvi* do Papa Bento XVI
- RVM: Carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae* do Papa João Paulo II
- RP: Exortação apostólica pós-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia* do Papa João Paulo II
- SRS: Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* do Papa João Paulo II

## INTRODUÇÃO

A Mensagem de Fátima é dos acontecimentos carismáticos mais impactantes da era contemporânea. Paul Claudel considerou-a «o maior acontecimento religioso da primeira metade do século XX, uma explosão transbordante do sobrenatural neste mundo prisioneiro de matéria».<sup>1</sup> Através das visões de um Anjo e da Virgem Maria, em Fátima assiste-se à manifestação de Deus na vida simples de três crianças.

A riqueza deste acontecimento não se esgota porém na sua índole sobrenatural, mas estende-se às temáticas que constituem a sua Mensagem: a centralidade em Deus; o convite à oração e ao sacrifício como forma de entrega e responsabilidade pelo próximo; a consagração e a reparação; a denúncia do pecado e das suas consequências; as realidades escatológicas, enquanto promessa e responsabilidade; a presença de Maria glorificada e as referências ao seu Coração Imaculado. Segundo Franco Manzi, a análise da Mensagem de Fátima requer ainda a compreensão da experiência espiritual dos seus videntes, uma vez que «pertence essencialmente aos conteúdos teológico-morais das visões de Fátima o modo cristiforme de viver dos três profetas».<sup>2</sup>

Com esta dissertação pretende-se fazer uma leitura antropológica da Mensagem de Fátima. Procura-se averiguar o que as visões e a vida dos videntes manifestam e dizem do ser humano; quais os traços antropológicos que subentende e pressupõe o carisma fatimista; de que forma a experiência mística da luz do dia 13 de maio, por meio da qual os videntes se veem e conhecem em Deus, é metáfora do que o acontecimento-Fátima pode suscitar na vida do Homem contemporâneo.

De modo a estruturar a presente investigação, tomou-se como ponto de partida as três questões que Lúcia de Jesus coloca à Virgem Maria na primeira marifania, datada do dia 13 de maio de 1917: «de donde é vossemecê?»; «que é que vossemecê me quer?»; «e eu também vou para o Céu?».<sup>3</sup> Brotando da simplicidade de uma criança, as questões levantadas por Lúcia são dotadas de um profundo alcance antropológico. Na primeira, verifica-se a surpresa do Homem quando se confronta com um Tu que irrompe na sua vida de forma imprevisível e que se revela como mediação do próprio Deus-Trindade, razão que permite situar a antropologia de Fátima no campo da antropologia teológica. Diante da presença mediadora de

---

<sup>1</sup> Paul Claudel *apud* António Marto, «Fátima: uma luz sobre a história do mundo», em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, ed. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2012), 15.

<sup>2</sup> Franco Manzi, *As crianças-profetas de Fátima: o olhar de três crianças sobre os Ressuscitados* (Fátima: Santuário de Fátima, 2018), 283.

<sup>3</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, ed. crítica Cristina Sobral (Fátima: Santuário de Fátima, 2016), 229.

Deus, o Homem conhece-se impelido a algo. O encontro compromete-o, desinstala-o e leva-o a questionar-se sobre a forma como vive a sua liberdade: «que é que vossemecê me quer?». Por fim, diante do irromper do *escháton* nas suas vidas, através da presença glorificada de Maria, brota a questão pelo seu fim último: «e eu também vou para o Céu?».

Seguindo esta estrutura, no primeiro capítulo analisar-se-á o Homem na sua relação com Deus, tal como se apresenta na Mensagem de Fátima. Por meio deste estudo, procurar-se-á sublinhar várias *nuances* antropológicas: qual o conhecimento que o Homem tem de si quando se encontra diante de Deus; de que forma a experiência de Deus envolve a integridade do Homem nas suas várias faculdades; quais os mecanismos antropológicos que pautam a relação do Homem com Deus; como se manifesta a relação entre graça e natureza.

Por sua vez, o segundo capítulo será dedicado à temática da liberdade e responsabilidade humana. Numa primeira parte analisar-se-á a denúncia do pecado no Segredo de Fátima, ao qual se contrapõem a luz da esperança que deste imana. Num segundo momento, analisar-se-ão os pedidos de Fátima, seguidos da respetiva leitura antropológica.

No terceiro capítulo, observar-se-á a esperança da consumação que a Mensagem Fátima transporta. Neste sentido, haverá lugar para uma abordagem teológica das diferentes realidades escatológicas, à qual se seguirá uma leitura mariológica, tomando-se a Senhora do Rosário como ícone da pessoa humana plenamente realizada em Jesus Cristo.

Como metodologia de análise não foi possível recorrer a um método puramente indutivo, observar a Mensagem de Fátima sem pressupostos, retirando as respetivas conclusões antropológicas. Partindo de um método indutivo, procura-se-á sempre ter como critério hermenêutico a revelação pública de Jesus. Se as revelações privadas - entre as quais se situam a de Fátima - se compreendem como uma aplicação da mensagem evangélica ao tempo presente, então, ela deve ser sempre interpretada à luz daquela que lhe serve de suporte. Neste sentido, havendo momentos em que se privilegiará uma análise indutiva da Mensagem, noutros recorrer-se-á a uma metodologia dedutiva. Ao longo da dissertação, haverá espaço para uma análise narrativa, em que partindo dos relatos de Fátima se indagará o que eles dizem do humano. Noutros subcapítulos, a análise será de índole conceptual, na qual a leitura antropológica partirá de alguns conceitos que marcam a Mensagem de Fátima.

Como fontes de análise, tomar-se-á como referência as *Memórias* de Lúcia de Jesus, tendo como apoio outra documentação: o primeiro volume da *Documentação Crítica de Fátima*; alguns interrogatórios presentes em obras como *A vidente de Fátima dialoga e responde pelas aparições*; vários outros escritos de Lúcia que se encontram presentes nas obras *Apelos da Mensagem de Fátima*; *Como vejo a Mensagem através dos tempos e dos acontecimentos*; *Um caminho sobre o olhar de Maria*. Embora as *Positio super virtutibus* de

Francisco e de Jacinta Marto não se encontrem acessíveis para consulta, foi possível ter acesso a alguns dos seus excertos através da obra de Jean-François de Louvencourt, *Francisco e Jacinta de Fátima. Duas estrelas na noite do mundo*.

Sempre que possível, procura-se-á manter a ortografia original dos textos citados, ainda que contenha incongruências ortográficas ou gramaticais.

## CAPÍTULO 1. «DE ONDE É VOSSEMECÊ?»: A VIDA HUMANA COMO LUGAR DA SURPRESA DE DEUS

### 1.1. O PERÍODO ANTERIOR ÀS APARIÇÕES

#### 1.1.1. A experiência crente no contexto familiar dos videntes de Fátima

Sendo as aparições de Fátima um meio privilegiado da manifestação de Deus nas vidas de Lúcia dos Santos, Francisco Marto e Jacinta Marto, há que reconhecer que estes acontecimentos não irromperam num cenário alheio à consciência de Deus e da sua revelação em Jesus Cristo.

A família de Lúcia é caracterizada pela vidente como sendo «numerosa, cristã católica praticante».<sup>4</sup> A vida sacramental era um elemento constitutivo do seu lar: todos os elementos do seu agregado familiar eram batizados e assíduos à Eucaristia dominical.<sup>5</sup> Maria Rosa e António dos Santos, pais de Lúcia, formavam um casal que, de forma zelosa, cumpriam os mandamentos da lei de Deus e os preceitos da Igreja,<sup>6</sup> destacando-se particularmente no exercício da caridade. Vários são os episódios que Lúcia de Jesus narra nas suas *Memórias* sobre a benevolência e a caridade de seus pais não apenas para com os seus familiares, mas também para com órfãos, pobres, doentes e necessitados de qualquer tipo de ajuda.<sup>7</sup>

Na família Santos tudo era vivido numa atitude de abandono, confiança e gratidão para com Deus e a Virgem Maria.<sup>8</sup> A oração era um elemento constitutivo do seu lar, fazendo parte da dinâmica familiar a recitação do terço e a entoação de cânticos de teor católico.<sup>9</sup>

Os pais de Lúcia foram fiéis apóstolos da doutrina cristã, procurando transmiti-la, não apenas aos seus filhos, mas também às crianças, aos jovens e a todos aqueles que desejassem.<sup>10</sup> Recebendo a base doutrinal de seus pais, a compreensão que Lúcia terá do religioso assentará bastante na educação recebida. Um exemplo ilustrativo é a associação feita pelos videntes de Fátima do sol, da lua e das estrelas às candeias de Nosso Senhor, de Nossa Senho-

---

<sup>4</sup> Lúcia de Jesus, 257.

<sup>5</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 260, 266-7, 314, 350.

<sup>6</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 266, 278, 285, 286, 287, 296, 308, 317, 321, 325, 377, 378; *Documentação Crítica de Fátima*, 1ª ed., vol. 1 (Fátima: Santuário de Fátima, 1992), Doc. 7, 52.

<sup>7</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 261-6, 297-300, 310-1, 322-3, 331-2, 339-41, 344-5, 356-61, 381.

<sup>8</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 266, 273, 275, 277, 278, 280, 352, 361, 369, 381, 385, 397, 417.

<sup>9</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 262, 324, 342-4; Lúcia de Jesus, *Apelos da Mensagem de Fátima* (Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2005), 43.

<sup>10</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 270, 286, 353, 354-6.

ra e dos Anjos, respetivamente. A origem desta imagética religiosa reside na educação que António dos Santos dava à sua filha mais nova, Lúcia:

Quando calhava, [meu pai] levava-me para a eira, sentava-se nos assentos que havia à volta, a tomar a fresca do ar que aí corria, muito agradável, apontava-me para o Céu e dizia-me: Olha, lá em cima, está Nossa Senhora e os anjinhos, a lua é a candeia de Nossa Senhora, as estrelas são as candeias dos anjos que eles e Nossa Senhora lá acenderam e vieram por às janelas do céu para nos alumiar o caminho da noite. O sol [...] é a candeia de Nosso Senhor que Ele acende todos os dias para nos aquecer e podermos ver para trabalhar. / - Por isso, eu dizia às outras crianças que a lua era a candeia de Nossa Senhora, as estrelas as candeias dos anjos e o sol a candeia de Nosso Senhor.<sup>11</sup>

Para além da educação doutrinal e moral que lhes chegava pela via familiar, a imagética do religioso com que os três videntes se confrontavam possuía uma função pedagógica e mediadora da realidade divina. É diante da imagem do crucificado que Jacinta pede a Lúcia para lhe contar as narrativas da paixão do Senhor e que a família de Lúcia ora.<sup>12</sup> Num outro momento, Lúcia descreve que vê Jacinta a caminhar entre o rebanho com o intuito de fazer como Nosso Senhor, à semelhança de um santinho que lhe tinha sido dado.<sup>13</sup> A própria religiosa carmelita confessa que, ainda antes do acontecimento das aparições, estava já habituada a rezar diante da escultura de Nossa Senhora do Rosário da sua Igreja Paroquial.<sup>14</sup>

Assim, concluir-se-á que, antes das aparições angélicas e marianas, as vidas de Francisco, Jacinta e Lúcia eram já impregnadas por um horizonte crente recebido. O encontro com Deus nos momentos de oração litúrgica e familiar já fazia parte das suas vidas. A forma de pensarem e olharem para a realidade era já permeado pela luz da fé em Jesus Cristo. Esta dinâmica religiosa irá marcar profundamente a forma de ser das três crianças, ainda antes do acontecimento das aparições.

## 1.1.2. A experiência crente como lugar onde o Homem se manifesta

### 1.1.2.1. O Homem: herdeiro da fé

Uma das notas que assinala a experiência crente de Francisco, Jacinta e Lúcia, no período anterior às aparições, é a sua índole recetiva. A análise do contexto familiar dos videntes põe a descoberto um horizonte de fé que floresce nas suas vidas como um dom, e que é fruto

---

<sup>11</sup> Lúcia de Jesus, 270.

<sup>12</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 120-1, 271, 342.

<sup>13</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 124.

<sup>14</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 146.

da educação cristã recebida de seus pais. Não obstante, tal experiência crente não é expressão de um subjetivismo familiar, pois nela se encontra as marcas da eclesialidade: a regularidade à vida sacramental, a atenção para com o múnus pastoral do seu pároco e a fidelidade à Tradição da Igreja.<sup>15</sup>

Sendo uma experiência crente enraizada na fé da Igreja, a educação cristã de Francisco Jacinta e Lúcia é, simultaneamente, permeada pelo contexto da época. Prova disso, são as leituras literalistas que os pais de Lúcia faziam em torno do primeiro livro da Bíblia, o fisicismo com que compreendiam as realidades escatológicas ou, então, a forma meritória como, por vezes, viam a ação da graça de Deus nas suas vidas.<sup>16</sup>

Por conseguinte, uma das primeiras noções antropológicas que o acontecimento-Fátima nos evidencia é a dimensão social do Homem enquanto herdeiro de uma vivência crente, que não tem origem em si, mas que é mediada pela comunidade eclesial – na qual a célula familiar ocupa um lugar preponderante – e pela cultura religiosa da época.

Contudo, para que a oferta se transforme em dom, é necessário que seja acolhida por parte do seu recetor, ou não fosse essa a sua condição *sine qua non*: ser uma oblação acolhida. Na vida dos videntes, este binómio encontra-se presente. Tendo-lhes sido oferecido o horizonte crente por parte de seus pais, é possível encontrar nas suas vidas os sinais do seu acolhimento pelo desejo de fazer a primeira comunhão, de aprender e conhecer a história da paixão de Jesus e o catecismo.<sup>17</sup>

Na vida dos pastorinhos, reflete-se aquela tensão base que envolve todo o ser humano. Reconhecendo-se herdeiro de uma história, de uma cultura e de uma experiência crente que lhe é anterior – e que lhe serve de alicerce e gramática onde se desenvolve e se constrói como pessoa – percebe-se também como um sujeito autónomo, livre para acolher em si esse dom e de o prolongar na sua existência: é a dinâmica atividade-passividade transversal em cada horizonte de humanidade e que também se faz presente em cada experiência crente.

#### 1.1.2.2. A fé: gramática antropológica, hermenêutica da existência

No legado de Lúcia de Jesus, acerca da sua família, observa-se como as várias dimensões da vida humana adquirem o seu significado à luz da fé. O brotar de uma nova vida é recebido como dádiva e bênção divina. Por outro lado, a morte de alguém, enquanto acontecimento natural, é compreendida como manifestação da vontade de Deus, adquirindo aí o seu

---

<sup>15</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 270, 286, 317-8, 320-1, 348.

<sup>16</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 271-2, 352, 417.

<sup>17</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 120-1, 122-3.

sentido.<sup>18</sup> O passado é recordado com gratidão a Deus pelos dons concedidos e o futuro é esperado com confiança na presença operante de Deus e da Virgem Maria.<sup>19</sup> A compreensão dos fenómenos da natureza assentava, igualmente, numa interpretação crente da realidade.<sup>20</sup>

A vivência e a organização do tempo aconteciam ao ritmo da vida cristã. O nascimento de uma criança era acompanhado pelo seu batismo nos primeiros dias de vida,<sup>21</sup> assim como, quando a morte se aproximava, a administração dos últimos sacramentos era um elemento basilar.<sup>22</sup> Quotidianamente, o *Angelus* anunciava o fim dos trabalhos. À noite, a oração de ação de graças concluía a ceia.<sup>23</sup> O domingo era o dia de descanso e de participação na Eucaristia.<sup>24</sup>

Como o tempo era pautado ao ritmo da fé cristã, assim o era igualmente a ação humana. No lar da família Santos, o fundamento da caridade, bondade e honestidade enraizava-se no Evangelho de Cristo e no cumprimento dos mandamentos da Lei de Deus,<sup>25</sup> enquanto pilares que inspiravam a sua conduta moral.

Em suma, pode inferir-se que, na família de Lúcia, o horizonte crente se apresenta como uma autêntica gramática antropológica, que confere um sentido próprio às várias realidades da vida e à compreensão que o Homem tem de si mesmo e do valor da sua existência.

### 1.1.2.3. A integridade do Homem no ato de fé

Como conteúdo doutrinal, credo acreditado e professado, a vivência da fé entrecruza a inteligência e a vontade humana (cf. CIC 176, 180). A inteligência atua ao nível da compreensão da doutrina recebida e da análise da sua razoabilidade.<sup>26</sup> Concomitantemente, por não se conhecer como uma ciência evidente, do mesmo nível da dedução matemática, o ato de crer implica a dimensão da vontade. Como descreve César Izquierdo Urbina: «não há nada que me obrigue a crer e, portanto, creio se quero. A vontade consente voluntariamente no que a inteligência conhece, e se não quer crer, não crê».<sup>27</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 266, 286, 296, 310, 311.

<sup>19</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 266, 273, 275, 277, 278, 280, 352, 369, 381, 397, 417.

<sup>20</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 271.

<sup>21</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 260.

<sup>22</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 280-1.

<sup>23</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 262, 267, 269, 315, 342, 344, 345, 386; Lúcia de Jesus, *Apelos da Mensagem de Fátima*, 43.

<sup>24</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 266-7, 280, 314, 350, 352, 381.

<sup>25</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 285, 286, 288, 298.

<sup>26</sup> Cf. César Izquierdo Urbina, *Teología Fundamental* (Pamplona: EUNSA, 1998), 264.

<sup>27</sup> Izquierdo Urbina, 264. As citações de textos em língua estrangeira foram traduzidas para português sob a responsabilidade da autora.

É sob este prisma que se observa a imaturidade da fé de Lúcia nos seus primeiros anos de vida. A forma como o conteúdo doutrinal lhe fora primeiramente transmitido assentava mais na educação da vontade para a adesão a Deus, do que na compreensão do conteúdo doutrinal, tal como se pode verificar no testemunho legado pela própria vidente:

E eu, ouvia e repetia todas as coisas, como se fora um papagaio, sem compreender o seu sentido nem significado, mas elas foram-se gravando no meu espírito e arquivando na memória.<sup>28</sup>

Todavia, tal não significa que a procura da inteligência da fé não tivesse lugar na vivência crente da família Santos. É dito, por Lúcia, que sua mãe procurava explicitar os conteúdos essenciais da fé às crianças através de histórias elucidativas ou de narrativas de alguns excertos evangélicos.<sup>29</sup> A compreensão que Maria Rosa possuía do quinto mandamento da lei de Deus, fundada na teologia genesíaca,<sup>30</sup> assim como o modo como a família Santos entendia as realidades humanas à luz da fé, sublinham, outrossim, a assimilação do ato crente ao nível da capacidade cognitiva.

Em Francisco e Jacinta evidencia-se igualmente uma atitude de procura pela inteligência da fé, a qual se refletia tanto na forma como pediam a sua prima Lúcia para lhes ensinar as verdades da fé, como nas questões que lhe colocavam.<sup>31</sup> Serve de exemplo ilustrativo uma das questões que Jacinta lhe faz acerca da Eucaristia: «como é que tanta gente recebe ao mesmo tempo o Menino Jesus escondido, é um bocadito para cada um?».<sup>32</sup>

Abarcando a dimensão da inteligência e da vontade, a vivência da fé tende a expandir-se na forma de agir e de avaliar a ação humana segundo um ponto de vista moral, qualificando-a como boa ação ou pecado:

Minha mãe não quiere que quando estiverem êstes, aqui fiquemos, disse que fossemos para o nosso pateo brincar, não quer que aprenda essas coisas feias, que são pecados, e das que o Menino Jesus não gosta.<sup>33</sup>

Daqui depreende-se o quanto a experiência humana da fé não se reduz ao plano da interioridade, mas tende a estender-se ao exterior, através de gestos e obras concretas.

---

<sup>28</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 287.

<sup>29</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 120, 354-6.

<sup>30</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 311: «[Maria Rosa] dizia também, que Deus, tinha proibido Adão, comer do fruto da árvore da vida, porque esse fruto era a Vida que só a Deus pertence transplanta-la do tempo para a eternidade, que por isso nos deu o preceito de não matar: “Não matarás”».

<sup>31</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 120, 122-3.

<sup>32</sup> Lúcia de Jesus, 123.

<sup>33</sup> Lúcia de Jesus, 120.

#### 1.1.2.4. A novidade antropológica do batismo

Seria redutor falar da experiência religiosa de Lúcia, Francisco e Jacinta, no período anterior às visões de Fátima, salientando apenas a educação religiosa transmitida ao nível prático e doutrinal. Embora a educação religiosa tivesse tido um lugar preponderante, não é possível restringir aí a experiência crente dos videntes. Pelo batismo, eles não eram apenas pessoas abertas à novidade de Deus, mas autênticos participantes da vida divina. Neste sentido, haverá ainda que considerar, teologicamente, a riqueza antropológica advinda da sua condição batismal.

Contudo, esta iniciação à vida espiritual não significava que fossem crianças imunes ao pecado. A religiosa de Fátima descreve que, antes das aparições, sua prima Jacinta era uma criança bastante centrada em si própria, possessiva, de fácil amuo<sup>34</sup>. Quanto a Francisco, caracterizado por ser «de natural passífico e condescendente»<sup>35</sup>, de tal forma o era, que sua prima afirma que «se ouvesse crescido, o seu defeito principal seria o de não-te-rales»<sup>36</sup>. De Lúcia, a própria narra as suas travessuras de infância, algumas delas assentes na desobediência aos pais<sup>37</sup>.

## 1.2. A SURPRESA DE DEUS NAS VISÕES SOBRENATURAIS DE FÁTIMA

### 1.2.1. Introdução ao conceito de revelação privada

A compreensão do significado das visões fatimitas exige a consideração da noção teológica de revelação privada enquanto critério hermenêutico, a qual permitirá evitar dois excessos: ora o de tomar a Mensagem de Fátima um acrescento da revelação acontecida em Cristo, ora o de considerar que, pela sua hodiernidade, o acontecimento de Fátima é mais pertinente que o próprio querigma evangélico.

A revelação privada facilmente se esclarece à luz do conceito de revelação pública. Segundo o cardeal Ratzinger, esta integra a ação reveladora de Deus ao longo da história bíblica que, tendo-se iniciado no período veterotestamentário, alcançou em Jesus Cristo a sua

---

<sup>34</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 118-9.

<sup>35</sup> Lúcia de Jesus, 199

<sup>36</sup> Lúcia de Jesus, 200.

<sup>37</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 314, 320-1, 332-4; 335-9.

plenitude.<sup>38</sup> Por sua vez, as revelações privadas encerram «todas as visões e revelações verificadas depois da conclusão do Novo Testamento»,<sup>39</sup> as quais não visam acrescentar ou completar a revelação plena acontecida em Jesus Cristo, mas ajudar a compreendê-la e a vivê-la melhor numa dada época histórica. O cardeal D. António Marto elucida a questão da seguinte forma:

A revelação privada é uma atualização epocal, uma aplicação histórica da revelação fundadora numa determinada época, de modo a inseri-la nas consciências e na cultura como graça, promessa, advertência e juízo, de modo a que os ouvintes e os destinatários se confrontem com um chamamento direto de Deus que convida à obediência da fé.<sup>40</sup>

Na delineação dos eixos gerais do conceito de revelação privada encontra-se, como que no seu negativo fotográfico, algumas *nuances* antropológicas. Sendo fruto de uma comunicação de Deus ao ser humano, nelas reflete-se o antigo axioma patrístico do Homem *capax Dei*,<sup>41</sup> isto é, a capacidade da pessoa humana de se relacionar com o Outro transcende, o Outro divino que está para além das coordenadas espaço-temporais. Tal capacidade relacional nasce da iniciativa do próprio Deus que vem ao seu encontro e que, por isso, é recebida como dom e graça.

Na teologia da revelação privada subentende-se, igualmente, que o encontro entre Deus e Homem não acontece alheio à geografia espaço-temporal do humano. Sendo a revelação privada uma «aplicação histórica da revelação fundadora»,<sup>42</sup> dela se depreende que a relação entre o ser humano e Deus não acontece à margem da sua mundividência cultural e temporal.

Se «o mistério do Homem só se esclarece verdadeiramente no Mistério do Verbo Encarnado» (GS 22) e se a revelação privada nada acrescenta à Boa-Nova de Cristo, destas duas premissas se depreende que, se Fátima nos oferece uma antropologia, esta não surge como um acrescento à antropologia teológica que se funda na revelação do Filho Unigénito de Deus, mas coloca em evidência aquilo que são alguns dos seus principais traços.

Tal como o objetivo primordial do Antigo e do Novo Testamento não é oferecer-nos uma antropologia,<sup>43</sup> assim também não o é da Mensagem de Fátima. Contudo, em ambos os casos, há uma antropologia que se pressupõe e que se pode ler, tanto nas entrelinhas do texto bíblico como dos relatos que nos chegam de Fátima.

---

<sup>38</sup> Cf. Joseph Ratzinger, «Comentário teológico», em *Mensagem de Fátima*, ed. Congregação para a doutrina da fé (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000), 31-2.

<sup>39</sup> Ratzinger, 33.

<sup>40</sup> Marto, «Fátima», 17.

<sup>41</sup> Cf. Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, V, 3, 2; Agostinho de Hipona, *A Trindade*, XIV, 8, 11.

<sup>42</sup> Marto, «Fátima», 17.

<sup>43</sup> Cf. Luis Francisco Ladaria, *Introducción a la antropología teológica* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1993), 80.

## 1.2.2. O significado das visões sobrenaturais

Joseph Ratzinger, no «Comentário Teológico» ao Segredo de Fátima, situa as angelo-fanias e mariofanias fatimitas no campo da percepção interior, a chamada *visio imaginativa*. Esta distingue-se da visão espiritual privada de imagens, tal como é próprio dos altos graus da mística, assim como da visão sensitiva, na qual o objeto visado se encontra subscrito no espaço envolvente.<sup>44</sup> É neste sentido que o futuro papa Bento XVI coloca as visões de Fátima no campo da percepção interior:

Trata-se, portanto, da categoria intermédia, a percepção interior que, para o vidente, tem uma força de presença tal que equivale à manifestação externa sensível.

Este ver interiormente não significa que se trate de fantasia, que seria apenas uma expressão da imaginação subjetiva. Significa, antes, que a alma recebe o toque suave de algo real mas que está para além do sensível, tornando-a capaz de ver o não-sensível, o não visível aos sentidos: uma visão através dos “sentidos internos”. Trata-se de verdadeiros “objetos” que tocam a alma, embora não pertençam ao mundo sensível que nos é habitual.<sup>45</sup>

O processo de visão espiritual acontece como expressão da passibilidade do Homem a um «toque suave de algo real (...) que está para além do sensível».<sup>46</sup> A causa primordial deste tipo de visões não reside no Homem nem no mundo em que se insere, por meio do qual é exposto a múltiplas afeções. A causa primordial encontra-se em Deus, capaz de afetar o Homem nos seus sentidos internos, de uma forma que está para além do âmbito do sensível.

Sendo passível à ação divina, concomitantemente, a pessoa humana que é privilegiada com este tipo de visões participa ativamente no processo de formação e tradução das imagens suscitadas por Deus.<sup>47</sup> Poder-se-á dizer que, enquanto a ação de Deus se dá ao nível da causa primeira, a ação do Homem se encontra ao nível da causa instrumental, duas ações que agem de tal forma em unidade que, no fim, é difícil distinguir as suas fontes:

O conteúdo imaginativo da visão não é só a «imagem» do toque divino verdadeiro e próprio, mas também a «imagem» do homem que o recebe. Uma vez que o conteúdo imaginativo só pode ser conhecido enquanto síntese já realizada da intervenção divina e das condições subjetivas do homem, torna-se muito difícil realizar uma «distinção das fontes».<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Cf. Ratzinger, «Comentário teológico», 36.

<sup>45</sup> Ratzinger, 36.

<sup>46</sup> Ratzinger, 36.

<sup>47</sup> Cf. Ratzinger, 36: «[o vidente] vê segundo as próprias capacidades concretas, com as modalidades de representação e conhecimento que lhe são acessíveis. Na visão interior, há, de maneira ainda mais acentuada que na exterior, um processo de tradução, desempenhando o sujeito uma parte essencial na formação da imagem daquilo que aparece [...]. Assim, tais visões não são em caso algum a “fotografia” pura e simples do Além, mas trazem consigo também as possibilidades e limitações do sujeito que as apreende».

<sup>48</sup> Karl Rahner, *Visioni e profezie: Mistica ed esperienza della trascendenza* (Milão: Vita e Pensiero, 1995), 86-7.

Por sua vez, o teólogo Franco Manzi, seguindo a posição de Joseph Ratzinger, revê todo este processo à luz da pneumatologia:

Foi o Espírito que suscitou nos três pastorinhos as visões interiores do Anjo da paz e especialmente de Nossa Senhora, ainda que depois estas viessem a ser plasmadas pela sua imaginação de crianças. [...].

No momento em que os videntes são intimamente tocados pelo Espírito, eles mesmos participam na formação das imagens nas suas consciências e, por vezes, também nas palavras, com as quais “traduzem” aquilo que percebem. Deste modo, colaboram plasmando a visão com tudo o que são: com as suas faculdades mentais, volutivas e sensoriais; com aquilo que são no presente, mas também com todo o seu passado e com as suas expectativas para o futuro; com aquilo que sabem, mas também com quanto não conhecem.<sup>49</sup>

Neste ponto, reflete-se um dos binómios clássicos da antropologia teológica: a relação entre natureza e graça. A graça não aniquila a natureza humana, não a absorve, mas atua nela e através dela, numa unidade indissociável.

Embora o Homem seja capaz de Deus, há uma inapropriação relativamente ao conhecimento que d’Ele pode alcançar. Deus permanecerá sempre um mistério para o humano, razão pela qual este género de visões traz consigo a marca da inefabilidade.<sup>50</sup> Concomitantemente, expressam a condescendência de Deus que, em ordem a se tornar compreensível ao seu recetor, se adapta à linguagem humana.<sup>51</sup> Esta linguagem é sempre assintótica e, por isso, por mais que aproxime o dito do que se pretende dizer, não é capaz de o encerrar.

Por conseguinte, teólogos como Eloy Bueno de la Fuente, René Laurentin, Franco Manzi situam aparições como Lurdes e Fátima ao nível do sinal:<sup>52</sup> uma mediação, mas simultaneamente incapaz de proporcionar uma intuição imediata das realidades sobrenaturais.<sup>53</sup> Como sinais, estes fenómenos são capazes de dizer algo do Mistério de Deus e da sua revelação em Cristo, adaptando-se ao nível de compreensão dos seus destinatários.

Pode-se, portanto, depreender que o entendimento que o Homem tem de Deus – inclusive quando é privilegiado por visões sobrenaturais – acontece de forma analógica, sendo

---

<sup>49</sup> Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 28-9.

<sup>50</sup> Cf. Eloy Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima. A misericórdia de Deus: o triunfo do amor nos dramas da história* (Fátima: Santuário de Fátima, 2013), 113: «[as mariofanias] são testemunho de um dom que excede as capacidades humanas e que é irredutível aos conceitos habituais; não se pode esperar, por isso, uma transcrição literal ou neutral do acontecimento».

<sup>51</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 238-9: «o Espírito Santo continuou a usar uma “linguagem” humana para se fazer entender pelos homens. Tanto mais o fez em Fátima, visto que se manifestou a crianças-profetas. Mas este estilo de comunicação “teo-lógica” necessita que nós, enquanto intérpretes do sinal profético de Fátima, tenhamos em conta a analogia existente entre as realidades divinas e as humanas, que está na base da comunicação sempre – mais ou menos – antropomórfica do Espírito de Deus»; Manzi, 241: «desta complexa dinâmica da revelação deveremos sublinhar aqui a condescendência do Espírito Santo para com os videntes: uma condescendência divina que, de qualquer modo, valoriza sempre as faculdades intelectuais, a vontade e a sensibilidade dos profetas; mas que respeita também os limites das pessoas [...]».

<sup>52</sup> Cf. Manzi, 197; Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 41; René Laurentin, «Apariciones», em *Nuevo Diccionario de Mariología*, ed. Stefano de Fiores e Salvatore Meo (Madrid: Ediciones Paulinas, 1988), 195.

<sup>53</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 42.

sempre permeado pelas vicissitudes históricas, pela sua forma de viver e de pensar. Por esta razão, as visões de Fátima não se deram, nem se poderiam ter dado à margem da cultura religiosa da época.<sup>54</sup> De facto, muitos dos elementos que marcam a sua espiritualidade eram parte integrante da mundividência católica vigente:<sup>55</sup> o amor ao Papa, à Virgem Maria e à Eucaristia, a chamada “devoção das três rosas brancas”; a reparação e a consagração; a oração do rosário; a devoção ao Imaculado Coração de Maria, a Nossa Senhora do Rosário e ao Anjo Custódio de Portugal.

Enquanto tradução de uma experiência vivida, a ação narrativa dos acontecimentos por parte de Lúcia de Jesus representa, igualmente, um processo marcado pelas coordenadas histórico-culturais da autora. Nesta dinâmica evidencia-se uma outra *nuance* antropológica tão presente no acontecimento de Fátima: a capacidade do Homem de revisitar o seu passado e de o tornar presente por meio da faculdade da memória. O Homem sendo o ser do tempo, incapaz de se compreender fora do seu eixo, é concomitantemente apto a transcendê-lo, fazendo presente o passado, revisitando o vivido, interpretando o experimentado.<sup>56</sup> É graças a este fazer memória que a Mensagem de Fátima se consolidou na vida dos videntes e se fez Mensagem para toda a Igreja.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 21, 193.

<sup>55</sup> O amor ao Papa, à Virgem Maria e à Eucaristia era tida como um dos marcos devocionais oitocentista. A reparação e a consagração encontravam-se presentes no meio católico pela disseminação da devoção ao Coração de Jesus, ocorrida em Portugal a partir de meados do séc. XIX. A devoção ao Imaculado Coração de Maria tinha-se desenvolvido a par da devoção ao Coração de Cristo. O rosário era tido como uma referência orante dos fiéis católicos, no final do século XIX, início do século XX. A devoção a Nossa Senhora do Rosário tinha conhecido com Leão XIII um novo incremento. O culto ao Anjo Custódio de Portugal encontrava-se difundido na piedade católica portuguesa através da construção de Igrejas, da propagação de imagens e de atos litúrgicos, a partir do século XVI. Cf. António Matos Ferreira, «As aparições de Fátima: o evento e o contexto local e nacional», em *Congresso internacional. Fátima para o século XXI* (Fátima: Santuário de Fátima, 2008), 33-42; Amaro Carvalho da Silva, «O Bom Jesus do Monte das Mós: Martins Capela e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus», *Lusitania Sacra*, n. 8/9 (1996): 178, <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.1996.7620>; Adélio Fernando Abreu, «Contextualização da mundividência subjacente aos acontecimentos de Fátima», em *Francisco Marto: crescer para o dom*, ed. Arnaldo de Pinho e Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2012), 90-6; Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 21.

<sup>56</sup> Cf. Alexandre Palma, «“As misérias da pobre humanidade”. Uma leitura antropológica da Mensagem de Fátima», em *Eu vim para que tenham vida*, ed. José Eduardo Borges de Pinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2008), 26.

<sup>57</sup> Cf. Palma, 26: «a memória é, pois, o suporte ou o veículo fundamental da mensagem de Fátima. Existe mensagem em Fátima porque há memória. Ela é memória e fruto da memória das suas testemunhas primordiais. [...] A suportar e a tornar possível a sua mensagem está, portanto, este dinamismo antropológico de memória».

### 1.2.3. As angelofanias de 1915

A Mensagem de Fátima engloba três angelofanias decorridas ao longo do ano de 1916. Um ano antes, em 1915, Lúcia já tinha sido favorecida por três vezes com aparições silenciosas de um Anjo:<sup>58</sup>

Mas tínhamos começado [a oração do terço], quando diante de nossos olhos vemos como que suspensa no ar sôbre o arvoredado uma figura como se fosse uma estátua de neve que os raios do Sol tornavam algo transparente. Que é aquilo? perguntaram as minhas companheiras meias assustadas; não sei. Continuamos a nossa reza, sempre com os olhos fitos na dita figura que assim que treminamos desapareceu [...]. Divulgou-se a notícia, e um dia quando chego a casa, enterroga-me minha mãe; olha lá! dizem que viste para ai não sei o quê! o que é que tu viste? Não sei; e como não me sabia explicar, acrescentei. Parcia uma peça embrulhada em um lençol; e querendo dizer que não lhe tinha podido divizar as feições; disse; não se lhe conheciam olhos nem mãos.<sup>59</sup>

Muitas perguntas me têm sido feitas sobre esta aparição, que se repetiu por várias vezes e noutros sítios. Ainda hoje respondo como então: Não sei o que era nem o que significava.<sup>60</sup>

A primeira nota que sobressai nesta visão é a incapacidade de Lúcia em retratar o visado. Este não saber dizer é expressão do confronto humano com uma realidade que lhe escapa ao seu mundo habitual. «A figura angélica assinala uma alteração súbita e inesperada na normalidade quotidiana; diz a vinda do novo e do inaudito a subverter a ordem instituída».<sup>61</sup> Diante dela, a existência humana encontra-se com «uma dimensão muito mais profunda e misteriosa para além de tudo o que pode ser percebido racionalmente».<sup>62</sup> O Anjo «anuncia o medir-se do humano com a transcendência da alteridade, nesse encontro, simultaneamente de estranheza e de encanto maravilhoso, que atrai e suscita receio».<sup>63</sup>

A par da inefabilidade, estas visões são detentoras de um sentido pedagógico, na medida em que visam preparar Lúcia para os acontecimentos que se iriam suceder no ano seguinte. É este o sentido que a própria vidente confere a este tipo de aparições:

---

<sup>58</sup> Cf. *Documentação Crítica de Fátima*, vol. 1, Doc. 17, 161-5; Lúcia de Jesus, *Memórias*, 150, 225.

<sup>59</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 150.

<sup>60</sup> Lúcia de Jesus, *Apelos da Mensagem de Fátima*, 52.

<sup>61</sup> António Martins, «O Anjo, um nome para o inominável. Significações antropológicas a partir dos relatos das Aparições», *Fátima XXI* 5, (2016): 55.

<sup>62</sup> Paulo Coelho, «Ciclo angélico: a pedagogia da adoração reparadora», em *Congresso internacional. Fátima para o século XXI* (Fátima: Santuário de Fátima, 2008), 209.

<sup>63</sup> Martins, «O Anjo, um nome para o inominável»: 55.

Mas uma convicção íntima me ficou na alma e não quero ocultá-la: ela me fez crer que fosse o Anjo da Guarda. Talvez desta forma, sem falar, ele tenha querido fazer sentir a sua presença e preparar assim as almas para a realização dos desígnios de Deus.<sup>64</sup>

A contraposição das angelofanias de 1915 e 1916 evidencia o carácter propedêutico das primeiras. Se em 1915, o Anjo «não ousou por então manifestar-se de todo»,<sup>65</sup> o mesmo não é dito sobre os relatos de 1916, nos quais é claramente afirmado que se distinguem as feições<sup>66</sup>. Tal diferença estende-se ao nível da mensagem comunicada: enquanto que no fenómeno de 1915, «apenas se assiste à sua silenciosa e surpreendente manifestação»,<sup>67</sup> o mesmo não se diz das visões de 1916, onde lhes é comunicada uma mensagem.

Observa-se, então, a existência de um *plus* comunicativo – quer ao nível da linguagem verbal, quer ao da visão – que expressa a forma gradual com que Deus, através das suas mediações, se comunica ao Homem e com que o Homem vai construindo o seu mundo de relações, inclusive com o próprio Deus. Esta gradualidade estende-se, outrossim, ao nível da compreensão dos factos. Para Lúcia, foram os acontecimentos subsequentes que permitiram à religiosa compreender as visões de 1915.<sup>68</sup> Sem tais acontecimentos posteriores, a própria confessa que teria acabado por esquecer por completo o acontecido em 1915.<sup>69</sup>

#### 1.2.4. A primeira angelofania de 1916

Após um olhar sobre as manifestações angélicas de 1915, fixe-se o olhar na primeira angelofania de 1916, ocorrida na primavera desse mesmo ano:

Começamos a vêr a alguma distancia sôbre as arvores que se estendiam em direcção ao nascente, uma luz mais branca que a neve, com a fôrma d'um jovem transparente, mais brilhante que um cristal atravessado pelos raios do sol. À medida que se aproximava, iamolhe distinguindo as feições. Estavamos surprendidos e meio absortos não diziamos palavra.

Ao chegar junto de nós disse. Não temais, sou o Anjo da páz. Orai comigo. E ajue-lhando em terra, curvou a frente até ao chão. Levados por um movimento sobrenatural, imitamolo e repetimos as palavras que lhe ouvimos pronunciar. Meu Deus, eu creio, adoro, espero

---

<sup>64</sup> Lúcia de Jesus, *Apelos da Mensagem de Fátima*, 52. Cf. Lúcia de Jesus, *Como vejo a Mensagem através dos tempos e dos acontecimentos* (Coimbra: Carmelo de Coimbra; Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2007), 17.

<sup>65</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 225.

<sup>66</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 226.

<sup>67</sup> Paulo Coelho, «Ciclo angélico», 206.

<sup>68</sup> Cf. Paulo Coelho, 207: «a julgar pelas narrativas das primeiras manifestações, prestadas por Lúcia, verifica-se que o carácter de difícil decifração e interpretação inicial com que se revestem sugere e reclama a sua inserção num contexto muito mais alargado, a fim de se lhe encontrar a sua inteligibilidade, sob pena de ameaça de serem tomadas como pura projecção da imaginação ou simples impressões da consciência. Neste sentido, estas manifestações [...] são já uma prova de resistência antecipada a toda e qualquer aproximação de interpretação precipitada e, por conseguinte, fragmentária e superficial [...]».

<sup>69</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 225.

e amo-vos. Peço-vos perdão para os que não creem, não adoram, não esperam e não vos amam. Depois de repetir isto tres vezes, ergueu-se e disse. Orai assim: Os Corações de Jesus e Maria estão atentos á voz das vossas suplicas. E desapareceu.

A atmosfera do sobrenatural que nos envolveu era tam entensa que quaise não nos davamos conta da propria existência por um grande espaço de tempo, permanessendo na posição em que nos tinha deixado, repetindo sempre a mesma oração. A presença de Deus, sentia-se tam entensa e intima que nem mesmo entre nós, nos atreviamos a falar. No dia seguinte, sentiamos o espirito ainda envolvido, por essa atmosfera que só muito lentamente foi desaparecendo.<sup>70</sup>

O primeiro aspeto que se depreende é a iniciativa do mensageiro celeste em vir ao encontro das três crianças. A visão sobrenatural não tem origem nos videntes. Não é pelo desejo nem pelo esforço orante e ascético das crianças-pastoras que o mensageiro celeste é enviado ao seu encontro. Embora não se encontre nos videntes a causa primeira, fundante desta visão angélica, tal não anula o que foi dito acerca da existência de um princípio de atividade humana atuante neste tipo de visões. Poder-se-á dizer, contudo, que não se situa ao nível da causa primeira, mas sim instrumental.

Um olhar antropológico reconhece no relato de Lúcia uma expressão da condição fundamental da pessoa como unidade de corpo e alma. São claras as referências aos verbos sensitivos e à consciência espaço-temporal dos videntes: «começamos a ver»; «ao chegar junto de nós disse»; «à medida que se aproximava íamos-lhes distinguindo as feições»; «palavras que lhe ouvimos pronunciar». Se nos escritos de Lúcia, a religiosa privilegia o uso do termo «alma» como lugar antropológico do encontro com Deus,<sup>71</sup> nesta visão manifesta-se como a experiência espiritual assenta, igualmente, num substrato corpóreo.

O sensível e o corpóreo apresentam-se como a porta de entrada para a relação com Deus. De ver e ouvir o Anjo a orar, os videntes aprendem a orar, imitando-o. Nesta narrativa observa-se a totalidade da pessoa implicada na ação orante. Não é só a alma, não é só o corpo, mas a sua unidade de corpo e alma. A repetição vocal da fórmula de oração aprendida possibilita aos videntes colocarem-se diante de Deus e saborearem a sua presença. A posição corporal acompanha o momento orante de tal modo que se pode afirmar que também o corpo é lugar de oração. Como elucida Alexandre Palma, «a postura corpórea acompanha a moção interior, não como mero gesto extrínseco, mas como expressão da unidade psicossomática que o Homem é».<sup>72</sup>

O corpo não é apenas objeto que se possui, nem um mero instrumento da alma humana. A pessoa é o seu corpo e, nesse sentido, a oração adquire uma fisionomia vocal e corporal

---

<sup>70</sup> Lúcia de Jesus, 226.

<sup>71</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 147, 149, 199, 207, 228, 230; Lúcia de Jesus, *Como vejo a Mensagem*, 21, 25.

<sup>72</sup> Palma, «“As misérias da pobre humanidade”», 23.

como dilatação da interioridade do orante.<sup>73</sup> Esta permeabilidade entre corpo e alma acontece não porque o corpo seja um instrumento da alma, mas antes como expressão daquilo que o próprio Homem é: unidade de corpo e alma.

A unidade entre corpo e alma parece acentuar-se, igualmente, através do método de oração ensinado pelo Anjo. No relato de Lúcia de Jesus verifica-se que a repetição vocal de uma fórmula de oração é acompanhada pelo sentido da presença de Deus.<sup>74</sup> Jean Lafrance, no seu livro *Oração do coração*, ao falar do método hesicasta da oração do coração, cita o testemunho espiritual de um monge, cuja experiência espiritual se poderá aplicar a este momento da vida de Francisco, Jacinta e Lúcia: «ao ato de oração sucede o estado de oração».<sup>75</sup>

Um olhar sobre o método hesicasta permite pôr em evidência a semelhança que há entre este método oriental e o ensinado pelo Anjo:<sup>76</sup>

A repetição monótona, rítmica, sem presas [...] de uma fórmula única, breve mas poderosa, apazigua a dispersão, faz silêncio na mente, unifica a atenção e realiza a concentração apesar da dispersão intelectual e sobrepondo-se a esta. Esta experiência é a que assegura o valor da oração jaculatória.<sup>77</sup>

A repetição verbal da fórmula orante, sendo um ato que resulta da unidade psicossomática do sujeito, produz um estado orante que, não apenas tem um alcance anímico, mas se estende ao corpo – observado na permanência da mesma posição corporal e na dificuldade de os videntes falarem entre eles. A unidade psicossomática que, uma vez mais, se evidencia, sublinha uma das marcas da antropologia teológica que percorre toda a Mensagem de Fátima: a integridade do Homem na vida orante. Quando o Homem se coloca diante de Deus, não é apenas uma parte de si que entra em relação com Deus, mas todo o seu ser, na sua integridade e unidade.<sup>78</sup>

---

<sup>73</sup> Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1996), 139.

<sup>74</sup> Cf. Paulo Coelho, «Ciclo angélico», 215: «a importância pedagógica da fórmula de oração comunicada pelo Anjo da Paz deixa notar que o seu alcance consiste em favorecer a vida interior e a união com Deus, pois, «repetindo sempre a mesma oração – diz-nos Lúcia – a presença de Deus sentia-se tão intensa e íntima que nem mesmo entre nós nos atrevíamos a falar».

<sup>75</sup> Jean Lafrance, *La oración del corazón* (Madrid: Narcea, S. A. de Ediciones, 1984), 69. Cf. Angél Santos, «Espiritualidad ortodoxa», em *Historia de la espiritualidad*, ed. Juan Flors, vol. 3 (Barcelona: Imprenta Clarasó, 1969), 74: «o ato de oração converteu-se num estado de oração».

<sup>76</sup> A relação entre o método hesicasta e o momento de oração proporcionado pelo Anjo foi já realçada por António Marto em: Marto, «Fátima», 31.

<sup>77</sup> Santos, «Espiritualidad ortodoxa», 41. Cf. Santos, 67: «a hesíquia consiste [...] em apartar do seu espírito todo pensamento, fazer por si mesmo, por assim dizer, o vazio absoluto, e fixar logo todas as forças do seu ser intelectual no único pensamento de Jesus Cristo, de Deus, até que o espírito fique totalmente absorvido nesta ideia».

<sup>78</sup> Cf. Daniel de Pablo Maroto, *El «camino cristiano». Manual de teología espiritual* (Salamanca: Publicaciones Universidade Pontificia, 1996), 296: «quando o Homem ora, todo o ser entra num espaço vital sagrado. [...]. O sensível, o corporal, o afetivo, o intelectual, tudo entra em relação com Deus»; Federico Ruiz Salvador, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1998), 345: «ora a pessoa com todo o seu ser: mente e coração, entendimento e vontade, imaginação e sensibilidade, sentidos externos, o corpo com seus gestos e sensações. Com toda a existência concreta [...]».

Apesar de ser uma experiência psicossomática, há um momento em que os videntes parecem perder a noção do tempo:<sup>79</sup>

A atmosfera do sobrenatural que nos envolveu era tão intensa que quase não nos dávamos conta da própria existência por um grande espaço de tempo, permanecendo na posição em que nos tinha deixado, repetindo sempre a mesma oração.<sup>80</sup>

Ao comentar teologicamente a realidade das aparições sobrenaturais, Eloy Bueno de la Fuente oferece um contributo deveras elucidativo: «a percepção do tempo e do espaço quebra-se, facilitando ao destinatário humano uma presença não quotidiana, como uma “janela” através da qual se estabelece uma relação pessoal com aquilo que (melhor, com Quem) é transcendente».<sup>81</sup> Nas palavras de Eloy Bueno encontra-se uma perspetiva para compreender o estado contemplativo em que os videntes se encontravam. A perda da coordenada do tempo – e quiçá do espaço – a que os pastorinhos estiveram sujeitos teve o objetivo de facilitar o seu encontro com o transcendente. Por esta razão, centrar o Homem em Deus aparenta ser a causa final desta primeira angelofania, confirmada nos efeitos que esta mesma visão provocou nos videntes:

A presença de Deus, sentia-se tão intensa e íntima que nem mesmo entre nós, nos atrevíamos a falar. No dia seguinte, sentia-mos o espírito ainda envolvido, por essa atmosfera que só muito lentamente foi desaparecendo.<sup>82</sup>

Concomitantemente, observa-se que, na relação estabelecida com Deus, as três crianças não perdem a sua identidade, como se ocorresse uma fusão do orante com Aquele a quem se ora. Relativamente a este ponto, é deveras significativo a breve nota de Lúcia: «quase não nos dávamos conta da própria existência».<sup>83</sup> A partícula «quase» torna-se essencial neste discurso, pois salvaguarda a permanência da identidade ontológica dos videntes neste tipo de experiências.

Um olhar atento sobre o relato faz-nos ver que a oração que brota das três crianças não é fruto exclusivo da vontade das mesmas de imitar o Anjo. Como testemunha Lúcia, «levados por um movimento sobrenatural, imitámo-lo e repetimos as palavras que lhe ouvimos pronunciar»<sup>84</sup>. De um ponto de vista gramatical, salienta-se a forma como o uso da voz passiva – «levados» – se entrecruza com a ativa – «imitámo-los e repetimos» –, traduzindo os dois princípios que convergem numa mesma ação psicossomática. O elevado grau de passividade às

---

<sup>79</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 61; Marto, «Fátima», 31.

<sup>80</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226.

<sup>81</sup> Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 42.

<sup>82</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226.

<sup>83</sup> Lúcia de Jesus, 226.

<sup>84</sup> Lúcia de Jesus, 226.

moções divinas, a que os videntes estão sujeitos, não aniquila a sua autonomia, uma vez que eles permanecem os sujeitos das ações subsequentes. Neste ponto, manifesta-se uma *nuance* relevante da antropologia cristã: a passibilidade do humano à graça divina, como possibilidade de abertura e relação com Deus.

Fruto de uma resposta a um apelo do Espírito, o estado orante das crianças, nesta visão, revela a índole responsorial da oração cristã, a qual faz sobressair a verdade antropológica de que o Homem é um ser dialógico: um ser em relação, capaz de se transcender a si mesmo e de se abrir à relação com a transcendência que lhe é concomitantemente imanente.

Nas palavras que constituem a oração ensinada pelo Anjo – «meu Deus, eu creio, adoro, espero e amo-vos. Peço-vos perdão para os que não creem, não adoram, não esperam e não vos amam»<sup>85</sup> –, evidencia-se o carácter excêntrico do ato orante, isto é, o Homem sai do centro do seu “eu” para dar centralidade a Deus. Diante de Deus, o Homem não se compreende como uma ilha isolada, mas irmão, membro de uma comunidade por quem se sente responsável.

Relativamente aos quatro verbos que a estruturam – crer, adorar, esperar e amar – distingue-se neles duas dimensões basilares da vida cristã: a adoração e a prática das virtudes teológicas que, apesar de se apresentarem como coisas distintas, se encontram profundamente ligadas entre si, tal como afirma Eloy Bueno de la Fuente: «é precisamente a adoração que mantém e garante o carácter teologal da fé, da esperança e do amor».<sup>86</sup> Pela adoração, o Homem reconhece-se como criatura e aceita a divindade e a soberania de Deus sobre todo o criado. Pelas virtudes teológicas, ele é capacitado a relacionar-se com Deus para participar na vida divina. A fé, a esperança e a caridade compreendem-se como mediação espiritual<sup>87</sup> que o une a Deus.

Em suma, o objetivo primordial da primeira angelofania parece compreender-se ao nível unitivo: centrar os videntes no Mistério de Deus. Há uma componente intelectual que se verifica ao nível da compreensão de Deus como Aquele que habita o Homem e a quem o Homem deve crer, adorar, esperar e amar, assim como o entendimento de que os Corações de Jesus e de Maria estão atentos a si na concretude das suas vidas. Por outro lado, há uma componente oblativa que se compagina com a oração por todos aqueles que não creem, não adoram, não esperam e não amam. Todavia, o assento parece recair na relação da pessoa humana com Deus. As dimensões intelectual e oblativa encontram-se subordinadas à dimensão uniti-

---

<sup>85</sup> Lúcia de Jesus, 226.

<sup>86</sup> Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 180.

<sup>87</sup> Cf. João da Cruz, «Subida ao monte Carmelo», em *Obras completas* (Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005), 199: «é por meio delas [da fé, da esperança e da caridade] que a alma se une com Deus segundo as suas potências [...]»; «a alma nesta vida não se une com Deus pelo entender, nem pelo gozar, nem pelo imaginar, nem por qualquer outro sentido, mas só pela fé no entendimento, por esperança na memória, por amor da vontade».

va: o conhecimento de Deus e a oração de intercessão brotam de um clima de intimidade e de adoração. Esta prevalência da função unitiva reflete-se, igualmente, no sentido da presença de Deus que lhes foi suscitado.<sup>88</sup>

#### 1.2.5. A segunda angelofania de 1916

A segunda visão angélica decorreu no verão de 1916, no poço da casa da família de Lúcia:

De repente vimos o mesmo Anjo junto de nós. Que fazeis? Orai! Orai muito! Os Corações de Jesus e Maria têm sobre vós designios de misericórdia. Ofreço constantemente ao Altíssimo orações e sacrifícios. (como nos havemos de sacrificar? perguntei) De tudo que poderdes, ofereci um sacrifício em acto de reparação pelos pecados com que Êle é ofendido e de supplica pela conversão dos pecadores. Atrai assim sobre a vossa pátria a páz. Eu sou o Anjo da sua guarda o Anjo de Portugal. Sôbretudo aceitai e soportai com submissão o sufrimento que o Senhor vos enviar.

Estas palavras do Anjo, gravaram-se em nosso espirito, como uma luz que nos fazia compriender quem era Deus, como nos amava e queria ser amado, o valor do sacrifício e como êle lhe era agradável, como por atenção a êle convertia os pecadores. Por isso desde êsse momento começamos a oferecer ao Senhor, tudo que nos mortificava, mas sem discorrer-mos a procura de outras mortificações ou penitências exceto a de passarmos horas seguidas prostrados por terra repetindo a oração que o Anjo nos tinha encinado.<sup>89</sup>

Nesta visão é possível reconhecer uma maior maturidade ao nível intelectual, unitivo e oblativo, relativamente à primeira angelofania de 1916. A dimensão unitiva anda a par da intelectual. A compreensão de Deus nasce essencialmente da experiência de união que d'Ele se faz: a consciência que Deus ama e deseja ser amado. Compagina-se também à índole intelectual a percepção de Deus como Aquele que envia sofrimentos: «sôbretudo aceitai e soportai com submissão o sufrimento que o Senhor vos enviar»<sup>90</sup>. À primeira vista, estes dois níveis de entendimento teológico aparentam ser contraditórios. Parece não haver conexão entre as palavras do Anjo e a experiência dos videntes.

Para se compreender a linguagem do mensageiro celeste, deve ter-se em consideração o facto da experiência de Deus não ocorrer alheia à mundividência religiosa do seu interlocutor. As palavras do Anjo são expressão da própria teologia da época, tal como se vê refletido no *Catecismo Maior* de Pio X:

---

<sup>88</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226.

<sup>89</sup> Lúcia de Jesus, 226-7.

<sup>90</sup> Lúcia de Jesus, 227.

Para que nos servem as tribulações que Deus nos manda?

As tribulações servem-nos para fazermos penitencia das nossas culpas, para exercitarmos as virtudes, e sobretudo para imitarmos a Jesus Cristo, nosso chefe, ao qual é justo que nos conformemos nos sofrimentos, se quisermos ter parte na sua gloria (CM 324).

Para a linguagem da época, expressa no *Catecismo Maior* de Pio X, o facto de Deus enviar sofrimentos não é incompatível com a fé no seu amor pelo Homem, uma vez que tais contrariedades trazem consigo uma finalidade salvífica: a expiação das culpas, o exercício das virtudes e a imitação de Cristo. Por esta razão, a imagem de um Deus que envia sofrimentos pode coadunar-se com a ideia de Deus-amor.

Nas palavras do Anjo não se encontra ilusão acerca da dor, como sugeriram algumas correntes filosóficas, tais como o estoicismo ou o epicurismo, por meio do ideal da apatia<sup>91</sup>. Pelo contrário, ele apela às três crianças a assumirem com verdade a realidade antropológica do sofrimento, sem se deixar esmagar por esta. Pelo horizonte transcendente que lhes aponta, ensina-as a abraçar e a suportar o sofrimento com sentido sacrificial, oferecendo-o em reparação e intercessão pelos pecadores. Nesta dinâmica, encontra-se expressa a dialética entre real e ideal, de que fala João Duque quando aborda a temática da cruz: «na cruz [...] o sofrimento é assumido na sua realidade e na sua negatividade [...]. Não anulando a dialética entre real e ideal, não dissolve o real no ideal, [...], nem se rende tragicamente ao real [...]».<sup>92</sup> Fazendo uso das palavras do autor, pode-se afirmar que o mensageiro celeste – não subordinando a realidade do sofrimento ao ideal da sua não-existência – conduz os pastorinhos a não se renderem totalmente à sua evidência, em virtude do horizonte salvífico que lhes inculca.

Apesar de nas palavras do Anjo ecoar uma imagem de Deus que envia sofrimentos, a compreensão teológica que prevalece, nesta aparição, é a consciência do amor de Deus, tal como testemunha Lúcia:

Estas palavras do Anjo, gravaram-se em nosso espirito, como uma luz que nos fazia compreender quem era Deus, como nos amava e queria ser amado, o valor do sacrifício e como êle lhe era agradável, como por atenção a êle convertia os pecadores.<sup>93</sup>

Neste ponto, manifesta-se, igualmente, como a união com Deus não se conjuga como uma fusão.<sup>94</sup> O desejo de comunhão de amor garante a sua índole relacional, que não pode ocorrer sem a diferença entre os dois amantes.

---

<sup>91</sup> Cf. João Manuel Duque, «Sofrimento e participação na cruz», em *Actas do Congresso de Fátima. Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (Fátima: Santuário de Fátima, 2002), 389.

<sup>92</sup> Duque, 389.

<sup>93</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 227.

<sup>94</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 180.

Nesta angelofania, as dimensões unitivas e intelectivas encontram-se como que orientadas para a sua índole oblativa. A imagem de Deus que envia sofrimentos possui um intuito salvífico de oblação em favor da humanidade. A experiência do amor de Deus é feita a par da compreensão do sacrifício, como se ambas as realidades se iluminassem mutuamente: o sacrifício é visto como uma forma de agradar a Deus e, conseqüentemente, de O amar; e é a experiência do amor de Deus que salvaguarda a legitimidade da linguagem sacrificial, impedindo-a que resvale numa relação comercial com Deus.<sup>95</sup> Este enfoque oblativo torna-se ainda mais destacado, se se tiver presente o impacto que esta angelofania provocou nos videntes: «por isso desde êsse momento começamos a oferecer ao Senhor, tudo que nos mortificava».<sup>96</sup>

#### 1.2.6. A terceira angelofania de 1916

No outono de 1916, Francisco, Jacinta e Lúcia são, uma vez mais, surpreendidos com a manifestação de um Anjo:

Estando pois ai, apareceu-nos pela terceira vez, trazendo na mão um cáliz e sôbre êle uma Hóstia da qual caiam dentro do caliz algumas gôtas de sangue. Deixando o caliz e a Hóstia suspensos no ar, prostrou-se em terra e repetiu tres vezes a oração. Santíssima Trindade, Padre, Filho, Espirito Santo, adoro-vos profundamente e ofereço-Vos o preciosissimo Corpo sangue, alma e Devindade de Jesus Cristo, presente em todos os sacrarios da terra, em reparação dos ultrajes, sacrilegios e endifrenças com que Êle mesmo é ofendido. E pelos meritos infinitos do seu santissimo Coração, e do Coração Imaculado de Maria, peço-Vos a conversão dos pobres pecadores. Depois levantando-se tomou de novo na mão o caliz e a Hóstia e deu-me a Hóstia a mim e o que continha o caliz deu-o a beber á Jacinta e ao Francisco, dizendo ao mesmo tempo. Tomai e bebei o corpo e o sangue de Jesus Cristo orrivelmente ultrajado pelos homens ingratos: reparaí os seus crimes e consulai o vosso Deus. De novo se prostrou em terra e repetiu conosco a mais três vezes a mesma oração. Santíssima Trindade etc. e desapareceu.

Levados pela fôrça do sobrenatural que nos envolvia emitavamos o Anjo em tudo, isto é prostrando-nos como Êle e repetindo as orações que Êle dizia. A força da presença de Deus era tam entença que nos absorva e aniquilava quaise por completo; parecia privar-nos até do uso dos sentidos corporais por um grande espaço de tempo. Nesses dias faziamos as ações matriais como que levados por êsse mesmo ser sobrenatural que a isso nos empelia. A páz e felicidade que sentiamos era grande mas só intima, completamente consentrada a alma em Deus. O abatimento físico, que nos prostrava, tambem era grande.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Cf. Eloy Bueno de la Fuente, «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima: o esplendor da Trindade», em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, ed. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2012), 89: «a linguagem sobre o sacrifício e sobre a reparação não pode ocultar o que está na base: a experiência do amor».

<sup>96</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 227.

<sup>97</sup> Lúcia de Jesus, 227-8.

Várias são as semelhanças que se tecem entre esta angelofania e a primeira: a imitação dos gestos e das orações do Anjo como acesso à experiência de Deus; o corpo como lugar de oração; a unidade entre passibilidade à graça e autonomia do sujeito; a permanência da identidade ontológica dos videntes neste tipo de experiências; o sentido da perda da coordenada temporal e quiçá espacial. Por esta razão, estende-se à interpretação da terceira visão angélica de 1916, o que a este respeito foi dito no quadro da primeira.

Nesta última angelofania, verifica-se um maior aprofundamento a nível intelectual, unitivo e oblativo. A fisionomia de Deus é mais clara e definida nesta aparição do que nas anteriores. O «meu Deus»<sup>98</sup> que eles experimentaram como próximo [primeira angelofania], como alguém que queria uma comunhão de amor [segunda angelofania], é manifestado ser Deus em três pessoas: «Santíssima Trindade, Padre, Filho, Espírito Santo» [terceira angelofania].<sup>99</sup>

A referência ao mistério de Cristo, na oração ensinada, reflete uma maior maturação da dimensão oblativa. Se na primeira aparição angélica é incutido aos videntes o sentido intercessor por todos aqueles que não creem não adoram, não esperam e não amam, na segunda angelofania, acresce o apelo ao sacrifício como forma de intercessão e de reparação. A novidade da terceira angelofania recai na intenção reparadora e intercessora referidas a Cristo. É graças aos méritos de Jesus, aos quais se juntam os de Maria, que a intercessão adquire toda a sua eficácia – «pelos meritos infinitos do seu santissimo Coração, e do Coração Imaculado de Maria, peço-Vos a conversão dos pobres pecadores». Por outro lado, a ligação entre Eucaristia e reparação – corroborada na oração ensinada pelo Anjo «ofreço-Vos o preciosissimo Corpo sangue, alma e Devindade de Jesus Cristo [...] em reparação» e no convite à comunhão reparadora «tomai e bebei o corpo e o sangue de Jesus Cristo orrivelmente ultrajado pelos homens ingratos: reparaí os seus crimes e consulai o vosso Deus» – enfatiza que a participação deste dinamismo reparador só é possível na comunhão e na união com o único sacrifício de Cristo.

Se existe uma maturação a nível intelectual e oblativo, o mesmo se constata a nível unitivo, tal como é possível reconhecer nas palavras de Lúcia e no testemunho de Francisco Marto:

Na terceira aparição a presença do sôbrenatural foi ainda muitissimo mais entença.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Lúcia de Jesus, 226.

<sup>99</sup> Cf. Bueno de la Fuente, «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima», 81: «as testemunhas refletem um processo de aprofundamento: na presença intensa do sobrenatural emerge a presença pessoal de Deus que se revela como Trindade».

<sup>100</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 203.

Passados os primeiros dias [depois da terceira aparição do Anjo] e recuperado o estado normal, perguntou o Francisco. O Anjo a ti deu-te a Sagrada Comunhão, mas a mim e á Jacinta que foi o que Êle nos deu? Foi também a Sagrada Comunhão respondeu a Jacinta numa felecidade endizível, não vês que era o sangue que caía da Hóstia.

Eu sentia que Deus estava em mim, mas não sabia como era! E prostrando-se por terra, permaneceu por largo tempo com Sua irmã repetindo a oração do Anjo. Santíssima Trindade etc.<sup>101</sup>

Francisco compreende a presença de Deus em si de forma diferente, por comparação com as restantes aparições. Nas suas palavras, evidencia-se que há algo novo a pautar aquela união, fruto da comunhão do Sangue de Jesus na Eucaristia. Esta plenifica a união entre Deus e o Homem, ao introduzir a pessoa humana na comunhão do amor eterno do Deus trino.<sup>102</sup>

A comunhão eucarística e a oração ensinada pelo Anjo, em contexto de adoração, constituem os meios oferecidos pelo Anjo aos videntes como porta de entrada para a experiência de Deus.<sup>103</sup> O sentido unitivo da oração ensinada é também salientado por Lúcia em *Como vejo a mensagem através dos tempos e dos acontecimentos*:

Esta oração [ensinada pelo Anjo na terceira aparição], foi para mim um grande laço da minha união com Deus, laço que me estreita, me prende, indissolúvelmente gravada no meu coração.<sup>104</sup>

Na primeira oração ensinada pelo Anjo, a dimensão unitiva decorre mormente num contexto assinalado pela diferença entre Criador e criatura: Deus é Aquele a quem os videntes devem crer, adorar, esperar e amar.<sup>105</sup> Por sua vez, a oração da terceira aparição, ao mesmo tempo que salvaguarda esta diferença através do seu cunho adorador, transporta um *plus* unitivo, pela forma como enfatiza a participação do Homem no mistério de Cristo: só unido a Jesus, é possível ao Homem oferecer o Corpo, Sangue, Alma e Divindade de Cristo em reparação. Por outro lado, é graças aos Seus méritos que a intercessão humana adquire a sua eficácia.

---

<sup>101</sup> Lúcia de Jesus, 203.

<sup>102</sup> Cf. Gerhard Müller, «Eucaristia e sacrifício», em *Actas do Congresso de Fátima. Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (Fátima: Santuário de Fátima, 2002), 410: «quando participamos na Eucaristia (dos dons eucarísticos) somos elevados acima das nossas possibilidades naturais e introduzidos na comunhão do amor eterno do Deus trino»; Carlos Cabecinhas, «A adoração no contexto da Mensagem de Fátima», em *Adorar Deus em espírito e verdade. Adoração como acolhimento e compromisso*, ed. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2011), 97: «na mensagem de Fátima, a adoração eucarística aparece explicitamente vinculada à adoração ao Deus pessoal uni-trino. A Eucaristia é sacramento eficaz não apenas da presença viva de Cristo, mas também da Santíssima Trindade e da nossa incorporação nesse mistério de comunhão salvífica. A Santíssima Trindade é a origem e meta da Eucaristia: no Pai, pelo Filho, no Espírito está a fonte verdadeira e o ponto culminante de todo o mistério eucarístico. É isso que sublinha a Mensagem de Fátima com particular veemência na terceira aparição do Anjo».

<sup>103</sup> Cf. Marto, «Fátima», 31: «trata-se aqui [na terceira aparição do Anjo] de uma verdadeira experiência mística oferecida através da comunhão de Cristo-eucaristia e da oração do Anjo em adoração, repetida antes e depois da comunhão».

<sup>104</sup> Lúcia de Jesus, *Como vejo a mensagem*, 23

<sup>105</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226.

Em síntese, poder-se-á dizer que a terceira aparição recapitula as duas angelofanias anteriores, conduzindo-as a uma maior plenificação ao nível intelectual, oblato e unitivo, através da sua releitura trinitária e cristológica.

O percurso feito ao longo das angelofanias evidencia a sua não arbitrariedade. Antes, trata-se de um único itinerário pedagógico que tende a inserir de forma progressiva e gradual os videntes na vida espiritual, tendo em conta três eixos fundamentais: o conhecimento de Deus (dimensão intelectual), a união com Deus (dimensão unitiva) e a oferta em favor dos irmãos (dimensão oblato).<sup>106</sup>

Em termos antropológicos, este itinerário espiritual demonstra como o Homem é um «ser-no-tempo»,<sup>107</sup> sujeito a um processo de amadurecimento gradual. Como afirma Ruiz de la Peña, «a realidade do homem consiste num ir fazendo-se progressivamente, mais que um ser feito ou um fazer-se instantaneamente».<sup>108</sup> Este fazer-se progressivamente, enquanto espelha a incompletude do ser humano, fala das suas múltiplas possibilidades de conhecer, de se relacionar e de se desenvolver. A sua incompletude não é estéril, fechada, mas campo fecundo que, em Deus, guarda infinitas possibilidades. Poder-se-á dizer que o Homem é um ser em potência que, graças à sua inscrição na sucessão do tempo, se vai desenvolvendo, nunca chegando ao plenamente realizado, perfeito, desenvolvido. As aparições angélicas de Fátima tratam como Deus se comunica ao Homem respeitando esta mesma dinâmica antropológica. Elas são expressão da pedagogia de Deus para com o humano. Esta índole pedagógica encontra-se ainda presente no facto de os conteúdos das angelofanias serem retomados nas marifanias do ano seguinte.<sup>109</sup>

Na relação intrínseca entre os eixos unitivo, oblato e intelectual pode-se colher, igualmente, as consecutivas conclusões antropológicas. As dimensões unitiva e intelectual deixam transparecer a capacidade do Homem de se relacionar e de conhecer Deus como o Outro de si. A união entre estas duas dimensões põe em destaque a natureza experiencial do

---

<sup>106</sup> Note-se o paralelismo que se tece entre o percurso mistagógico proporcionado pelo Anjo e o oferecido pela mistagogia clássica através dos três sacramentos de iniciação cristã. A análise feita permite concluir que o enfoque da primeira aparição é a união com Deus, a participação da vida divina que o batismo oferece. Este paralelismo é corroborado tendo em conta que a oração ensinada é pautada pelas virtudes teologais, que são oferecidas ao neófito. Por sua vez, a segunda aparição tem como enfoque a dimensão oblato, a participação na missão da Igreja, para cuja maturação, o sacramento da confirmação está orientado. A terceira aparição aparece como o culminar das restantes, por meio do sacramento da Eucaristia.

<sup>107</sup> Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 135.

<sup>108</sup> Ruiz de la Peña, 135.

<sup>109</sup> São vários os autores que atribuem ao Anjo de Fátima uma função pedagógica: Marto, «Fátima», 31-3; Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 176; Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 90; Alexandre Palma, «O pórtico de Fátima», *Fátima XXI* 5, (2016): 31.

conhecimento teológico dos videntes:<sup>110</sup> o Deus acreditado é o Deus experimentado. Todavia, esta tradução entre experiência e conhecimento de Deus não é pura. Tanto a experiência de Deus como a sua compreensão são marcadas pela cultura religiosa da época e, por isso, ainda que o conhecimento teológico dos videntes se apresente como um saber empírico de Deus, é sempre mediado pela estrutura antropológica do sujeito, que se compreende dentro de um contexto social.

A permanência da dimensão oblativa, a par da intelectual e unitiva, corrobora a afirmação de que a participação da vida de Deus não se faz isoladamente, mas em corpo. É expressão clara de que a experiência da união com Deus é inseparável do reconhecimento do outro como irmão. Esta descoberta deixa de parte qualquer tipo de atitude de isenção, irresponsabilidade, marginalidade para com o próximo. Ao invés, incita no Homem uma atitude comprometida, de quem se sente responsável por aqueles que mais se encontram afastados de Deus.

Por último, é de salientar a função mediadora assumida pelo Anjo, evidenciada por Lúcia da seguinte forma: «nesta mensagem, eu vejo a Deus no seu Anjo».<sup>111</sup> Como mediador, assinala a distância existente entre Deus e o Homem, concomitantemente, é anúncio da relação que entre ambos se pode estabelecer.<sup>112</sup>

### 1.2.7. A mariofania de maio de 1917

A 13 de maio de 1917, os videntes voltam a ser surpreendidos pelo irromper de Deus nas suas vidas, através da visão de Nossa Senhora. O carácter imprevisível deste acontecimento vemo-lo assegurado pela própria Lúcia quando afirma «paramos surpresos, pela aparição»<sup>113</sup> e retificado nas primeiras palavras trocadas entre ela e a Virgem Maria:

Então Nossa Senhora disse-nos; não tenhais medo, eu não vos faço mal. De donde é vossemecê? Ihe perguntei. Sou do Céu. E que é que vossemecê me quer? Vim para vos pedir que venhais aqui seis mezes seguidos, no dia 13 a esta mesma hora, depois vos direi quem sou e o que quero. Depois voltarei ainda aqui uma setima vez.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> Cf. António Marto, «A beleza do rosto trinitário de Deus na Mensagem de Fátima», em *Congresso internacional. Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo...* (Fátima: Santuário de Fátima, 2008), 40: «este conhecimento experiencial de Deus é-nos transmitido dentro da Mensagem de Fátima em fórmulas de oração, em formas de visão com os seus símbolos e a sua percepção interior, e através dos efeitos íntimos na compreensão e na vivência dos próprios videntes».

<sup>111</sup> Lúcia de Jesus, *Como vejo a mensagem*, 18.

<sup>112</sup> Cf. Martins, «O Anjo, um nome para o inominável», 55.

<sup>113</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229.

<sup>114</sup> Lúcia de Jesus, 229.

Na ritualidade própria com que a Senhora quer marcar os encontros, encontram-se os indícios de um itinerário pedagógico, que conduzirá os videntes a uma maior compreensão de quem é e daquilo que quer.<sup>115</sup> Constata-se, neste ponto, uma dinâmica antropológica fundamental, que muito se aplica à epistemologia teológica: só depois de um conjunto de encontros floresce o conhecimento.

Se a visão de 13 de maio abre com a proposta de um itinerário, a pergunta de Nossa Senhora às crianças – «Quereis oferecer-vos a Deus para suportar todos os sufrimentos que Êle quizer enviar-vos, em acto de reparação pelos pecados com que Êle é ofendido, e de suplica pela conversão dos pecadores?»<sup>116</sup> – pode ser, igualmente, reconhecida como um ponto de chegada de um percurso pedagógico iniciado pelo Anjo. Na verdade, não se pode desvincular a resposta dos videntes – «sim queremos»<sup>117</sup> – do percurso espiritual traçado ao longo do ano anterior. A oferta das suas vidas enraíza-se na experiência do amor de Deus e da adoração que Lhe é devida. Tecendo um paralelismo entre a pergunta da Virgem Maria e as palavras do mensageiro celeste, aquando da segunda angelofania, o sentido pedagógico das visões de 1916 é corroborado, uma vez mais:

De tudo que poderdes, ofereci um sacrificio em acto de reparação pelos pecados com que Êle é ofendido e de suplica pela conversão dos pecadores. [...] Sôbretudo aceitai e soportai com submissão o sufrimento que o Senhor vos enviar.<sup>118</sup>

A similitude da linguagem é notória. Da segunda visão de 1916 à primeira de 1917, os videntes são convidados a passar do sacrificio das coisas para o sacrificio de si mesmos. De um ponto de vista antropológico, o sacrificio em Fátima torna-se, então, num lugar onde o Homem se reconhece não apenas como o sujeito da oferenda, mas como o próprio dom oferecido, manifestando, deste modo, o carácter transcendente da sua ontologia: possuindo a vida, o ser humano pode vivê-la num sentido pró-existente, num profundo dinamismo de saída de si, enquanto expressão da sua verdade ontológica de ser em relação.

Este binómio sacrificio-consagração outra coisa não expressa do que um único dinamismo espiritual, que se completa e que se requer mutuamente: a validade dos diversos sacrificios humanos subsiste enquanto estes se reconhecem como sinal, sacramento do único dom oferecido que é o próprio Homem.<sup>119</sup> Por sua vez, a consagração deve manifestar-se em atitu-

---

<sup>115</sup> Cf. Pedro Valinho Gomes, *O espanto de Deus. Para uma espiritualidade de Fátima* (Fátima: Santuário de Fátima, 2020), 122: «quando em outubro a Senhora diz o que quer, di-lo no final de um itinerário pedagógico que foi despontando a vontade dos pequenos pastores para o dom generoso de si a Deus em prol de um mundo emaranhado em dinamismos que aprisionam e isolam».

<sup>116</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 230.

<sup>117</sup> Lúcia de Jesus, 230.

<sup>118</sup> Lúcia de Jesus, 227.

<sup>119</sup> Cf. Emanuel Matos Silva, «Uma espiritualidade sacrificial», em Jacinta Marto. *Do encontro à compaixão*, ed. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2010), 367: «sacrificio pode então descrever-se como uma

des e atos concretos, sem os quais correria o risco de ser tomado como algo abstrato, desencarnado.

Esta oblação de si mesmo a Deus relembra o culto novo que Jesus Cristo veio inaugurar (cf. Hb 10, 5-9). De facto, na pergunta da Virgem Maria, há um convite claro à configuração com Jesus Cristo através da oferta da própria vida. Este estilo de vida cristiforme, que os videntes são convidados a assumir, encontra-se vinculado, especialmente, ao Mistério da Cruz, quer ao nível do sofrimento e do abandono à vontade do Pai, quer ao nível da participação da obra redentora de Cristo, por meio da reparação e da intercessão. O oferecimento a que a Virgem Maria os convida é, portanto, lugar de possibilidade onde o antropológico é convidado a alcançar a sua plenificação cristológica, isto é, onde o Homem se conhece diante da sua causa final e exemplar – a configuração com Jesus Cristo. Na pergunta da Virgem Maria, observa-se ainda a forma como Deus respeita a liberdade do Homem, propondo, e não impondo, um caminho de santidade e de consagração.<sup>120</sup>

Após a oferta da sua vida a Deus, os videntes são cumulados com uma experiência mística de Deus.

Foi ao pronunciar estas últimas palavras (a graça de Deus etc.) que abriu pela primeira vez as mãos, comunicando-nos uma luz tam entensa, como que reflexo que d'elas expedia, que penetrando-nos no peito e no mais íntimo da alma, fazendo-nos vêr a nós mesmos em Deus que era essa luz; mais claramente que nos vemos no melhor dos espelhos. Então por um impulso íntimo também comunicado, caímos de joelhos e repetíamos intimamente. Ó Santíssima Trindade, eu vos adoro: Meu Deus, meu Deus, eu vos amo no Santíssimo sacramento.<sup>121</sup>

Dinâmica semelhante encontra-se reproduzida na segunda maríofania de Fátima, em que por meio da luz os videntes veem-se e sentem-se em Deus:

Vimo-nos em essa luz, que sentimos ser Deus, algo à semelhança de como nos vemos em um espelho. A explicação não é exata, mas é a que me parece que melhor dá uma ideia. Com a diferença que: num espelho vemos a nossa figura; e, em essa luz, víamo-nos e sentíamos-nos pessoalmente em ela.<sup>122</sup>

Com base nos relatos oferecidos, constata-se que a luz é dotada de um carácter teofânico, identificando-se com o próprio Deus-Trindade.<sup>123</sup> Já desde os tempos veterotestamentá-

---

realidade do tipo sacramental: o sacrifício visível não é se não sinal do sacrifício invisível, o exterior é sinal do interior, a oblação interior (liberdade, vontade, amor) do coração é significada numa oferta exterior».

<sup>120</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Como vejo a mensagem*, 18: «nesta pergunta de Nossa Senhora [quereis oferecer-Vos a Deus] vejo como Deus respeita o dom da liberdade que nos deu, e não força a que aceitemos uma Missão especial, que Ele queira confiar-nos».

<sup>121</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 230.

<sup>122</sup> «Interrogatório / D. José Pedro da Silva», em *A vidente de Fátima dialoga e responde pelas aparições*, ed. Sebastião Martins dos Reis (Braga: Editorial Franciscana, 1970), 59.

<sup>123</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 207: «o que mais o empecionava ou absorvia [o Francisco] era Deus, a Santíssima Trindade nessa luz emença que nos penetrava no mais íntimo da alma».; Lúcia de Jesus, 190: «parese-me

rios, este elemento era usado não para definir Deus, mas para expressar o seu modo de manifestação ao Homem.<sup>124</sup>

De um ponto de vista antropológico, os testemunhos citados retratam a envolvimento integral dos videntes: atingindo o «mais íntimo da alma»,<sup>125</sup> a experiência da luz de Deus fá-los cair por terra e verbalizar uma fórmula orante. Por meio dela, os videntes vêm-se e sentem-se em Deus. Estas expressões, evidenciando o alcance psicossomático da experiência vivida, manifestam a unidade e integridade próprias do ser humano.

O uso do verbo «comunicar» – «comunicando-nos uma luz tão intensa»<sup>126</sup>; «por um impulso íntimo também comunicado»<sup>127</sup> – destaca a origem divina do acontecimento. Nele reafirma-se a ação da graça divina que não substitui a natureza humana, não a absorve, mas age juntamente com ela e a partir dela - é a graça que abre aos videntes a possibilidade de se ver em Deus, ajoelhar e orar. Mas são os próprios videntes que veem, se ajoelham e oram, permanecendo os sujeitos das suas ações.

Nas palavras que a Virgem Maria dirige aos videntes, após estes terem oferecido a sua vida a Deus, desenha-se, uma vez mais, esta mesma relação entre graça e natureza: «ides pois ter muito que sofrer, mas a graça de Deus será o vosso conforto».<sup>128</sup> O verbo confortar deriva da expressão latina *cum fortis*,<sup>129</sup> significando a presença de uma força que revigora o outro, atuando em conjunto com ele, não o substituindo ou aniquilando.

A experiência da luz de Deus que perpassa o mais íntimo do Homem põe em evidência que Deus é o único que o conhece na sua intimidade, o único que o habita interiormente. Esta ideia é testemunhada por Lúcia de Jesus após relatar a experiência mística da luz na aparição de 13 de maio: «esta Mensagem foi, para mim, a revelação do mistério de Deus presente em mim, e eu sempre presente em Deus».<sup>130</sup> A luz que lhes é imanente é a mesma luz que os envolve, na qual se sentem mergulhados e submergidos, sendo, por isso, transcendente ao próprio Homem:

Mas a graça de Deus não lhes faltou, e para que não desfalecessem, mergulhou-os na Luz do Seu imenso Ser, cujo fulgor me inunda, me atrai e me cativa, Ela vai até onde não sei, a Ela quero seguir, quero adorar, quero servir e amar [...]<sup>131</sup>

---

que, em este dia [13 de junho de 1917], este reflexo teve por fim principal, enfundir em nós um conhecimento e amor especial para com o Imaculado Coração de Maria. Assim como das outras duas vezes, me pareceu que o teve a respeito de Deus e do mistério da Santíssima Trindade».

<sup>124</sup> Cf. Teresa Messias, «A luz na espiritualidade cristã: pessoa e dinamismo», *Cadernos ISTA* 32, (2016): 44-5.

<sup>125</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 230.

<sup>126</sup> Lúcia de Jesus, 230.

<sup>127</sup> Lúcia de Jesus, 230.

<sup>128</sup> Lúcia de Jesus, 230.

<sup>129</sup> «Confortō, ās, āre, āvī, ātum», em *Dicionário de Latim-Português*, ed. Fábio Frohwein de Salles Moniz, 2ª ed. (Porto: Porto Editora, 2001), 167.

<sup>130</sup> Lúcia de Jesus, *Como vejo a mensagem*, 37.

<sup>131</sup> Lúcia de Jesus, 57.

Possibilitando o encontro entre o Homem e Deus, a experiência mística da luz permitiu aos videntes conhecerem-se em Deus, podendo, por esta razão, ser considerada como um autêntico lugar de uma antropologia teológica vivencial: porque se viram e se sentiram em Deus, os videntes conhecem-se à luz do Mistério de Deus.<sup>132</sup> Esta noção de autoconhecimento vemos-la trabalhada por alguns intérpretes da Mensagem de Fátima. Teresa Messias sublinha a experiência da luz no seu efeito «transformativo do ser»,<sup>133</sup> proporcionando «um novo saber sobre si mesmo, sobre Deus e sobre o ser em Deus».<sup>134</sup> Se é verdade que este efeito transformativo afeta os videntes a nível intelectual, em alguns relatos observa-se que alcança também as suas faculdades afetiva e volitiva. Na experiência feita por Francisco Marto, torna-se particularmente visível como a luz de Deus suscitou nele um amor profundo a Deus e uma firme vontade de O consolar e de não O ofender mais:

Um dia disse-me [o Francisco]: gostei muito de vêr o Anjo, mas gostei ainda mais de Nossa Senhora. Do que gostei mais foi de vêr a Nosso Senhor, naquela luz que Nossa Senhora nos meteu no peito. Gosto tanto de Deus! Mas Êle está tam triste, por causa de tantos pecados! Nós nunca havemos de fazer nenhum.<sup>135</sup>

De vez enquanto [o Francisco] perguntava: ainda faltaram muitos dias para o dia 13? Estou ansioso que venha para vêr outra vez a Nosso Senhor. Depois pensava um pouco, e dizia. Mas, olha? Êle ainda estará tam triste? Tenho tanta pena que esteja assim tam triste! Eu ofereço-lhe todos os sacrificios que posso arranjar.<sup>136</sup>

Para António Marto, a compreensão de si mesmos, na luz de Deus, não pode ser desvinculada da sua abertura a um futuro, a um *escháton*, no qual a sua plenitude antropológica será alcançada<sup>137</sup>. Essa plenitude é fruto do Mistério Pascal de Jesus e, por isso, compreende-se como graça, participada já pelo cristão no batismo, mas que se consumará inteiramente na realidade escatológica.

Tudo isto espelha um dos principais traços da antropologia teológica cristã: o Homem não se dizer somente a partir daquilo que é, mas também a partir daquilo que será em Cristo.

---

<sup>132</sup> Cf. Gomes, *O espanto de Deus*, 92: «havia uma luz com que se viam como eram realmente. Nunca nenhum espelho lhes mostrara a sua verdade. Mas aquela luz revelara-lhes o que nunca haviam visto de si mesmas. A verdade mais profunda de nós mesmos apenas a encontramos na luz de Deus».

<sup>133</sup> Messias, «A luz na espiritualidade cristã», 60-1: «ainda que na linguagem simples das crianças, esta luz é apreendida como relação interpessoal e conhecimento transformativo do ser: vincula as pessoas entre si e confere um conhecimento profundo de si mesmo em Deus que “era essa luz”. A luz que é Deus altera a consciência da relação consigo mesmo, com Deus e com toda a criação. A iluminação sentida e sofrida é também uma experiência de um novo saber sobre si mesmo, sobre Deus e sobre o ser em Deus».

<sup>134</sup> Messias, 61.

<sup>135</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 204.

<sup>136</sup> Lúcia de Jesus, 208.

<sup>137</sup> Cf. Marto, «Fátima», 36: «ver a luz de Deus e ver-se nessa luz é fazer a experiência da humanidade nova transfigurada, vinda do seio do próprio Deus, da participação da vida divina que Deus quer comunicar às suas criaturas».

Por esta razão, torna-se impossível desvincular a compreensão que o Homem tem de si à luz de Deus da cristologia, da soteriologia e da escatologia.

A experiência mística da luz é acompanhada por uma oração doxológica: «ó Santíssima Trindade, eu vos adoro: Meu Deus, meu Deus eu vos amo no Santíssimo Sacramento».<sup>138</sup> A atitude adoradora desencadeada corrobora o carácter teocêntrico do acontecimento.<sup>139</sup> A doxologia surge como a resposta humana mais apropriada diante do Mistério de Deus que se comunica.<sup>140</sup>

A par da doxologia, é possível observar, no testemunho dos videntes Francisco e Lúcia, a inefabilidade com que é revestida a experiência da luz:

O que mais o empregonava ou absorvia [o Francisco], era Deus a Santíssima Trindade, nessa luz emença que nos penetrava no mais íntimo da alma. Depois dizia, nós estávamos a arder, naquela luz que é Deus e não nos queimávamos. Como é Deus!!! Não se pode dizer: isto sim! que a gente nunca, pode dizer.<sup>141</sup>

- Poderá, de algum modo, descrever a luz que Nossa Senhora lhe “meteu no peito”?
- Não posso: porque não conheço palavras que a descrevam
- Onde partia?
- Das mãos de Nossa Senhora.
- Qual a cor, jacto forte...?
- Não sei descrever, com exatidão, como era.
- Como é que se viram em Deus... que era essa luz...?
- Não sei descrever.
- Viram a Deus, de uma forma sensível, ou experimentaram, apenas, um sentimento de presença, uma união íntima, de quase identificação com Ele?
- Vimo-nos n’Ele. O como, não sei explicar. [...] <sup>142</sup>

O carácter inefável expresso por Francisco e Lúcia põe em destaque a transcendência de Deus.<sup>143</sup> O não poder dizer torna-se, então, a linguagem mais apropriada para dizer Deus, na medida em que afirma o hiato que há entre a capacidade cognoscível do Homem e Aquele a quem pretende conhecer. Como afirma Juan Martín Velasco, «até o frequente recurso ao silêncio dos místicos, tem, de alguma forma, valor verbal; é uma forma de expressar a incapa-

---

<sup>138</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 230.

<sup>139</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 179.

<sup>140</sup> Cf. Marto, «Fátima», 29.

<sup>141</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 207.

<sup>142</sup> «Interrogatório / D. José Pedro da Silva», 59.

<sup>143</sup> Cf. Gomes, *O espanto de Deus*, 50: «Deus era, para ele [Francisco Marto], essa presença indizível e inesperada que o surpreendera como um dom. O Francisco não sabia como era Deus porque não o controlava como quem domina a mecânica de um motor ou como quem desconstrói as parcelas de uma conta matemática. Ele não sabia como era Deus porque não fora visitado por um Deus *showman* que espera aplausos no final do espetáculo, nem se encontra diante de um dicionário teológico que guardasse todas as entradas através das quais se haveria de definir as fronteiras de Deus».

cidade de dar adequadamente conta da intensidade da experiência e a incomensurabilidade do seu conteúdo». <sup>144</sup>

A mariofania de maio termina com um pedido: «rezem o terço todos os dias, para alcançarem a páz para o mundo e o fim da guerra». <sup>145</sup> O apelo à oração do rosário parece também ter sido preparado pelo Anjo. É graças ao mensageiro celeste que os videntes experimentaram a força da oração jaculatória, na medida em que repetindo as orações ensinadas, permaneceram num estado orante contemplativo. <sup>146</sup>

À semelhança das orações ensinadas pelo Anjo, pode reconhecer-se no rosário um sentido pedagógico e mistagógico: ao mesmo tempo que ensina como o Homem deve rezar, é ele mesmo uma forma de oração que permite ao orante centrar a alma em Deus. A riqueza do rosário encontra-se, outrossim, na contemplação dos mistérios da vida de Cristo. Para sua vez, podemos reconhecer nele a sua índole trinitária, em virtude da estrutura que a constitui: cada mistério começa com a oração do Pai-Nosso, permitindo ao crente elevar a sua alma para o Pai; é seguido pela recitação de dez Avé Marias – oração com profundo sentido cristológico <sup>147</sup> – e culmina na doxologia trinitária. Tudo isto permite ver como a oração do rosário não tem como fim a relação do Homem com Nossa Senhora, mas com o Deus-Trindade.

#### 1.2.8. As mariofancias de junho e julho de 1917

Na mariofania de 13 de junho de 1917, o diálogo entre Lúcia e a Virgem Maria inicia-se nos seguintes termos:

Vossemecê que me quer? (preguntei) Quero que venhais aqui no dia 13 do mez que vem, que rezeis o terço todos os dias e que aprendam a ler, depois direi o que quero. <sup>148</sup>

---

<sup>144</sup> Juan Martín Velasco, *Mística y Humanismo* (Madrid: PPC, 2007), 58.

<sup>145</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 230.

<sup>146</sup> Baseamos esta afirmação no estudo feito no subcapítulo «1.2.4. A primeira angelofania de 1916», no qual é tecido o paralelismo entre a primeira oração ensinada pelo Anjo, em 1916, e a oração de coração própria do método hesicasta. O paralelismo entre o rosário e a método hesicasta encontra-se presente no pensamento de João Paulo II em *Rosarium Virginis Mariae*: «o rosário situa-se na melhor e mais garantida tradição da contemplação cristã. Desenvolvido no Ocidente, é oração tipicamente meditativa e corresponde, de certo modo, à “oração do coração” ou “oração de Jesus” que germinou no *hîmus* do Oriente cristão» (RVM 5).

<sup>147</sup> O sentido cristológico da oração Avé Maria é analisado por João Paulo II, em *Rosarium Virginis Mariae*, nos seguintes termos: «mas à luz da própria Avé Maria, bem entendida, nota-se claramente que o carácter mariano não se opõe ao cristológico como até o sublinha e exalta. De facto, a primeira parte da Avé Maria, tirada das palavras dirigidas a Maria pelo Anjo Gabriel e por Santa Isabel, é contemplação adoradora do mistério que se realiza na Virgem de Nazaré [...] – a encarnação do Filho no ventre virginal de Maria. [...] O centro da Avé Maria, uma espécie de ligação entre a primeira parte e a segunda, é o nome de Jesus. [...] Ora, é precisamente pela acentuação dada ao nome de Jesus ao seu mistério que se caracteriza a recitação expressiva e frutuosa do Rosário» (RVM 33).

<sup>148</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 231.

Nas palavras da Virgem Maria, sublinha-se a importância do desenvolvimento humano ao nível intelectual e de como este é substrato onde a dimensão espiritual se pode desenvolver.

No decorrer do diálogo, Lúcia pede a cura de um doente, ao que Nossa Senhora responde: «se se converter curar-se-á durante o ano».<sup>149</sup> Na resposta da Virgem Maria reflete-se a importância da abertura humana a Deus, para que as graças divinas possam florescer na vida da pessoa. Não se quer com isto encontrar a resposta que esclareça a causa e a razão do sofrimento humano, a qual permanecerá sempre um mistério para o Homem, tal como é possível observar na mariofania de 13 de setembro: «tem-me pedido para Lhe pedir muitas coisas, a cura de alguns doentes, d'um surdo mudo. Sim alguns curarei, outros não».<sup>150</sup>

Na mariofania de junho de 1917, confrontarmo-nos com um outro dado antropológico fundamental: a compreensão que o Homem adquire de si à luz dos desígnios que Deus guarda sobre ele. Relata-se assim o diálogo então entabulado:

Queria pedir-lhe para nos levar para o Céu. Sim, a Jacinta e o Francisco levo-os em breve, mas tu ficas cá mais algum tempo. Jesus quer servir-se de ti para me fazer conhecer e amar. Êle quer estabelecer no mundo a devoção a Meu Imaculado Coração. Fico cá sozinha? (preguntei com pena) Não filha: E tu sofres muito? Não desanimes, Eu nunca te deixarei, o meu Imaculado Coração será o teu refúgio e o caminho que te conduzirá até Deus.

Foi no momento em que disse estas últimas palavras, que abriu as mãos e nos comunicou, pela segunda vez o reflexo d'essa luz emensa. N'ela nos víamos como que submergidos em Deus. A Jacinta e o Francisco parecia estarem na parte d'essa luz que se elevava para o Céu, e eu, na que se espargia sobre a terra. À frente da palma da mão direita de Nossa Senhora estava um Coração cercado de espinhos que parecia estarem-lhe cravados. Comprendemos que era o Imaculado Coração de Maria, ultrajado pelos pecados da humanidade que queria reparação.<sup>151</sup>

Na mensagem da Virgem Maria manifesta-se a singularidade dos desígnios de Deus para cada ser humano, expressão da sua individualidade. Tal característica aparece também refletida na experiência que cada um dos videntes fez das aparições: enquanto Francisco só via, Jacinta via e ouvia e Lúcia via, ouvia e falava.

Nas palavras e na luz que Nossa Senhora lhes comunicou, denota-se como o autocohecimento que o Homem adquire no confronto com Deus lhe confere um novo olhar sobre o próprio futuro, passando a compreendê-lo em chave vocacional.

A experiência mística da luz não se revela apenas como lugar de conhecimento próprio, pois é na luz de Deus que os videntes veem também o Imaculado Coração de Maria.

---

<sup>149</sup> Lúcia de Jesus, 231.

<sup>150</sup> Lúcia de Jesus, 235.

<sup>151</sup> Lúcia de Jesus, 231.

Algo semelhante acontece na mariofania de 13 de julho, pois é na luz de Deus que os videntes veem o inferno e a *via crucis* da Igreja peregrina.

Ver as diversas realidades na luz de Deus é expressão de que Ele é o garante do conhecimento de cada uma dessas realidades: é em Deus que se torna compreensível o Imaculado Coração de Maria<sup>152</sup> e a gravidade do pecado, representado nos espinhos que o cercam; é diante da santidade e do amor de Deus que se torna inteligível o inferno, enquanto lugar do desumano e da destruição;<sup>153</sup> é só à luz do mistério salvífico de Cristo que é possível compreender o sentido da *via crucis* da Igreja, que na sua condição peregrina sobre a terra, caminha em direção à cruz, participando do mesmo dinamismo salvífico do Verbo de Deus.<sup>154</sup>

### 1.2.9. As mariofancias de agosto, setembro e outubro de 1917

Nas mariofancia de agosto e outubro, sobressaem algumas expressões comunitárias da vivência da fé:

Que é que Vossemecê quer que se faça ao dinheiro que o povo deixa na Cova de Iria? Façam dois andores, um leva-o tu com a Jacinta e mais duas meninas vestidas de branco, o outro que o leve o Francisco com mais tres meninos. O dinheiro dos andores é para a festa de Nossa Senhora do Rosário e o que sobrar é para a ajuda d'uma capela que ande mandar fazer.<sup>155</sup>

Quero dizer-te que façam aqui uma capela em minha honra.<sup>156</sup>

No primeiro diálogo, evidencia-se uma dinâmica antropológica fundamental: a festa e o seu dinamismo comunitário. Quanto à solicitação de uma capela, para além de expressar a vivência comunitária da fé, é detentora de um significado rememorativo,<sup>157</sup> ao recordar a ação

---

<sup>152</sup> Cf. Bueno de la Fuente, «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima», 92: «a Trindade na sua revelação ilumina o sentido do Coração Imaculado de Maria».

<sup>153</sup> Cf. Gomes, *O espanto de Deus*, 150: «diante do Deus belo e bom, os dinamismos do mal assumem as formas horríveis e asquerosas dos animais espantosos e desconhecidos que povoam o horizonte da liberdade cativa, como é dado ver à Jacinta, ao Francisco e à Lúcia na visão do inferno»; Gomes, *O espanto de Deus*, 94: «é quando a Luz penetra a terra – quando o mistério incarna a imanência – que se esclarece esta geografia da liberdade humana [do inferno]».

<sup>154</sup> Cf. Ratzinger, «Comentário teológico», 41-2: «anjos recolhem, sob os braços da cruz, o sangue dos mártires e com ele regam as almas que se aproximam de Deus. O sangue de Cristo e o sangue dos mártires são vistos aqui juntos: o sangue dos mártires escorre dos braços da cruz. O seu martírio realiza-se solidariamente com a paixão de Cristo, identificando-se com ela. Eles completam em favor do corpo de Cristo o que ainda falta aos seus sofrimentos (cf. Col 1,24). [...] Do sofrimento das testemunhas deriva uma força de purificação e renascimento, porque é atualização do próprio sofrimento de Cristo e transmite ao tempo presente a sua eficácia salvífica».

<sup>155</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 233-4.

<sup>156</sup> Lúcia de Jesus, 235.

<sup>157</sup> Cf. Conselho pontifício para a pastoral dos migrantes e itinerantes, «O santuário. Memória, presença e profecia do Deus vivo», acessado a 8 de setembro de 2021, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/documents/rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_19990525\\_sh](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_sh)

de Deus naquele lugar, através da aparição de Maria a três crianças. Por ser memória da ação divina, é, concomitantemente, sinal da presença de Deus: o Deus que agiu no passado, há-de continuar a agir na história humana, iluminando de esperança o futuro.

Em contrapartida, constatam-se nos diálogos das visões de setembro e de outubro, assim como na linguagem dos videntes, a presença de alguns antropomorfismos: «Deus está contente com os vossos sacrifícios»;<sup>158</sup> «Não ofendam mais a Deus Nosso Senhor que já está muito ofendido»;<sup>159</sup> «Mas que pena Êle [Deus] estar tam triste! Se eu o podesse consular!!!».<sup>160</sup>

Nestas expressões, denota-se a aplicação de uma linguagem humana que permite à mediadora celeste tornar-se compreensível aos homens,<sup>161</sup> assim como a já mencionada incapacidade de tradução plena por parte dos videntes. Por esta razão, deve reconhecer-se nestes antropomorfismos um carácter analógico.<sup>162</sup>

Relativamente ao milagre do sol, distingue-se nos diálogos de Lúcia com a Virgem Maria uma finalidade específica – levar os homens a acreditar nas visões:

Queria pedir-lhe para nos dizer quem é, para fazer um milagre com que todos acreditem que Vossemecê nos aparese.

Continuem a vir aqui todos os mezes, em Outubro direi quem sou, o que quero e farei um milagre que todos ande vêr, para acreditar [13 de julho de 1917].<sup>163</sup>

No ultimo mez, farei o milagre para que todos acreditem [19 de agosto de 1917].<sup>164</sup>

Em Outubro farei o milagre, para que todos acreditem [13 de setembro de 1917].<sup>165</sup>

O milagre do sol remete para o campo da teologia do sinal, como fenómeno exterior e visível, que aponta para uma outra realidade. Segundo uma leitura antropológica, o Homem, na sua dimensão corpórea, tem necessidade de referências visíveis, por meio das quais se abre à relação com Deus. O sinal, tendendo para uma realidade externa a si mesmo,<sup>166</sup> leva o Ho-

---

[rine\\_po.html](#): «o santuário é, antes de tudo, lugar da memória da ação poderosa de Deus na história [...]. Já os patriarcas recordam o encontro com Deus mediante a ereção de um altar ou memorial [...]. Na tradição bíblica, portanto, o santuário não é simplesmente o fruto duma obra humana, repleta de simbolismos cosmológicos ou antropológicos, mas testemunha a iniciativa de Deus no Seu comunicar-se aos homens, para estabelecer com eles o pacto de salvação. O significado profundo de todo o santuário é recordar na fé a obra salvífica do Senhor».

<sup>158</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 235.

<sup>159</sup> Lúcia de Jesus, 235.

<sup>160</sup> Lúcia de Jesus, 207.

<sup>161</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 238-9, 241.

<sup>162</sup> Cf. Manzi, 263: «também a “tristeza” de Deus – como o ser “ofendido”, o “sentir compaixão” ou amor – é uma categoria antropomórfica, analógica que não deve ser aplicada com ingenuidade a Deus, o qual é “Deus e não um Homem” (Os 11,9)».

<sup>163</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 232.

<sup>164</sup> Lúcia de Jesus, 233.

<sup>165</sup> Lúcia de Jesus, 235.

<sup>166</sup> José Fernando Caldas Esteves e José Manuel Garcia Cordeiro, *Liturgia da Igreja* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008), 72.

mem a pensar metafisicamente partindo da sua realidade física, de modo a apreender o significado que tal sinal transporta. O sinal revela-se, então, como um apto meio de comunicação, em virtude da constituição psicossomática da pessoa humana.

#### 1.2.10. As visões subseqüentes a 1917

A Mensagem de Fátima engloba ainda outras visões decorridas após 1917, cuja vidente foi somente Lúcia de Jesus. A primeira é a mariofania do dia 15 de junho de 1921, na véspera da partida de Lúcia para o Porto. Na Cova de Iria, a vidente vê a Virgem Maria pela sétima vez, que lhe dirige as seguintes palavras: «aqui estou pela sétima vez, vai, segue o caminho por onde o Senhor bispo te quiser levar, essa é a vontade de Deus».<sup>167</sup>

A 10 de dezembro de 1925, enquanto postulante doroteia em Pontevedra, Lúcia é surpreendida com a visão do Menino Jesus e de sua Mãe, solicitando-lhe a devoção dos primeiros sábados com o intuito de reparar o Imaculado Coração de Maria.<sup>168</sup> Este pedido será reiterado na aparição do Menino Jesus à religiosa, a 15 de fevereiro de 1926, na mesma cidade espanhola.<sup>169</sup>

No dia 13 de junho de 1929, em Tui, Lúcia presencia a visão da Santíssima Trindade e da Virgem Maria, com a qual se concluirá a Mensagem de Fátima. Por meio desta visão, é renovado o pedido de consagração da Rússia ao Imaculado Coração de Maria.<sup>170</sup>

A visão de 1921 não será elencada no nosso estudo, na medida em que nada acrescenta à reflexão antropológica sobre Fátima. Por sua vez, as visões de Pontevedra e Tui, caracterizadas pelos pedidos de reparação e consagração, serão tomadas em consideração nos subcapítulos dedicados a estas mesmas temáticas.

---

<sup>167</sup> Carmelo de Coimbra, *Um caminho sob o olhar de Maria. Biografia da irmã Maria Lúcia de Jesus e do Coração Imaculado* (Coimbra: Edições Carmelo, 2013), 122.

<sup>168</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias da Irmã Lúcia*, 13<sup>a</sup> ed., vol. 1 (Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2007), 192.

<sup>169</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 192-4.

<sup>170</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 195-6.

### 1.3. A EXPERIÊNCIA DE ENCONTRO COM DEUS NA VIDA DE FRANCISCO, JACINTA E LÚCIA

#### 1.3.1. A vida espiritual dos videntes: lugar de unidade interior

Um olhar antropológico sobre Francisco, Jacinta e Lúcia – aquando do período das aparições e no período subsequente – permite ver como a sua vida espiritual não atinge apenas uma parcela da sua existência ou algumas das suas faculdades, mas abarca o ser dos videntes na sua integridade e unidade.

O afeto que os videntes nutriam por Deus e pela Virgem Maria entrevê-se em diferentes expressões:

Dizia [a Jacinta] - gosto tanto de Nosso Senhor e de Nossa Senhora que nunca me canço de lhes dizer que os amo.<sup>171</sup>

Um dia disse-me [o Francisco]: [...] Do que gostei mais foi de vêr a Nosso Senhor, naquela Luz que Nossa Senhora nos meteu no peito. Gosto tanto de Deus!<sup>172</sup>

Este gosto de Deus que é experimentado a nível afetivo é, simultaneamente, validado na dimensão volitiva dos videntes, por meio do cumprimento dos pedidos da Virgem Maria, especialmente, no sacrifício e na oração:

Contamos em seguida ao Francisco, tudo o quanto Nossa Senhora tinha dito. E êle feliz manifestando o contentamento que sentia, [...] dizia. Ó minha Nossa Senhora, terços, rezo todos quantos Vós quizerdes. E desde ai tomou o questume de se afastar de nós, como que passeando: e se chamava por êle e lhe perguntava que andava a fazer? levantava o braço e mostrava-me o terço. Se lhe dizia que viesse brincar que depois rezava conosco respondia: depois também rezo. Não te lembras que Nossa Senhora disse que tinha de rezar muitos terços?<sup>173</sup>

Por vezes [o Francisco] dizia; Nossa Senhora disse que iamos a ter muito que sofrer! Não me emporto, soffro tudo quanto Ela quizer! O que eu quero é, ir para o Céu.<sup>174</sup>

A Jacinta dizia-me ás vezes. Sinto uma dôr tam grande no peito, mas não digo nada a minha Mãe, quero sofrer por Nosso Senhor, em reparação pelos pecados cometidos contra o Imaculado Coração de Maria, pelo Santo Padre e pela conversão dos pecadores.<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 133.

<sup>172</sup> Lúcia de Jesus, 204.

<sup>173</sup> Lúcia de Jesus, 203-4.

<sup>174</sup> Lúcia de Jesus, 204.

<sup>175</sup> Lúcia de Jesus, 178.

Sua Mãe sabia quanto lhe repugnava o leite; um dia levou-lhe junto com a chicra do leite um belo cacho de uvas. Jacinta lhe disse toma lá, se não poderes tomar o leite, deixa-o ficar e come as uvas. Não minha Mãe, as uvas não as quero leve-as, dê-me antes o leite que o tomo, e sem mostrar a mínima repugnância tomou-o. Minha tia retirou-se contente [...]. Depois voltou-se para mim e disse-me. Apeteciam-me tanto aquelas uvas e custou-me tanto tomar o leite! Mas quiz oferecer êste sacrificio a Nosso Senhor.<sup>176</sup>

Na vida dos videntes, a prática do sacrificio revela-se um dos lugares mais visíveis da afirmação da vontade. Nela se compreende como a vontade humana pode não ter uma orientação egocêntrica, mas estar firmemente orientada para o amor de Deus e do próximo.

O drama da dor é, igualmente, palco do compromisso com a vontade. De sujeitos passivos do sofrimento, os videntes foram capazes de viver essa passividade num espírito de atividade. Pela força de vontade que possuíam de abraçar essa mesma dor e de a oferecer em sacrificio, demonstraram, por conseguinte, uma excepcional liberdade interior. Tal liberdade reflete-se na vida dos pastorinhos em vários momentos: na paz e na alegria sentida aquando dos momentos de maior sofrimento;<sup>177</sup> na fidelidade aos pedidos da Virgem Maria, diante de ameaças de morte;<sup>178</sup> na forma como oram e intercedem por quem lhes fazia mal.<sup>179</sup>

Por sua vez, a dimensão volitiva assenta na faculdade de memória. Nas palavras de Francisco e de Jacinta anteriormente citadas, observa-se que a sua vontade nasce do desejo do cumprimento da palavra que lhes foi transmitida. Francisco e Jacinta fazem memória dos pedidos da Virgem e vivem a partir dessa memória, cultivada num espírito obediente, agradecido<sup>180</sup> e de procura do entendimento dos factos.<sup>181</sup>

Em virtude das visões do Anjo e de Nossa Senhora, os pastorinhos procuravam indagar o sentido e o significado da sua Mensagem, ainda que tal compreensão não pudesse ser desvinculada do contexto religioso da época. Muitas vezes, a sua capacidade reflexiva é também lugar de contemplação, tal como é possível observar em Francisco:

Preguntei-lhe [ao Francisco]; Mas que estás aqui a fazer tanto tempo? Estou a pensar em Deus que está tam triste, por causa de tantos pecados! Se eu fosse capaz de lhe dar alegria!<sup>182</sup>

---

<sup>176</sup> Lúcia de Jesus, 178-9.

<sup>177</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 137, 165, 207, 220, 221.

<sup>178</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 130-131.

<sup>179</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 133.

<sup>180</sup> Era comum nos videntes o estímulo recíproco a um espírito agradecido pelas graças com que tinham sido cumulados: cf. Lúcia de Jesus, 163.

<sup>181</sup> É descrito por Lúcia que seus primos Jacinta e Francisco costumavam fazer questões, com o intuito de alcançar uma melhor compreensão do sentido das palavras do Anjo e de Nossa Senhora: cf. Lúcia de Jesus, 125-6, 202.

<sup>182</sup> Lúcia de Jesus, 204.

Com base neste breve percurso, poder-se-á inferir como as várias faculdades de Francisco, Jacinta e Lúcia – vontade, afetividade, entendimento e memória –, encontrando-se orientadas para Deus e para o cumprimento na sua vontade, se conjugam numa verdadeira unidade e harmonia interior, que se expande na coerência e autenticidade com que os videntes guardaram fidelidade aos pedidos do Anjo e de Nossa Senhora.

### 1.3.2. A vida espiritual dos videntes: morada do Espírito e imagem de Cristo

Tendo-lhes sido dado a contemplar as mesmas visões sobrenaturais, a vida espiritual de cada uma das três crianças é vivida de forma singular. Como afirma o teólogo Eloy Bueno de la Fuente, «cada um [dos videntes] viveu a sua paixão por Deus de um modo próprio».<sup>183</sup> Jacinta nutria uma sensibilidade especial para se oferecer em sacrifício pelos pecadores, configurando-se com Cristo, sofredor e abandonado na cruz, que abraça todos os sofrimentos em jeito oblativo. Francisco, por outro lado, deixou-se tocar profundamente pela tristeza de Jesus, procurando, sobretudo, consolá-lo. Em virtude deste desejo de consolação, Francisco desenvolverá um espírito contemplativo que o conduzirá à imitação de Cristo, no seu estilo de oração e de vida escondida e silenciosa. Por sua vez, Lúcia, ao longo do seu itinerário espiritual, distinguir-se-á pela sua configuração com Cristo obediente.<sup>184</sup> Contemplamos, assim, uma singularidade na experiência espiritual dos três videntes que lhes permitiu configurarem-se com Cristo de uma forma única, tal como elucidada o teólogo Franco Manzi:

A sua experiência de fé manifestou-se como imitação de Cristo; mas não como uma mera repetição, como se fossem “fotocópias”! Repetir mecanicamente Cristo não lhes foi pedido “do alto”, nem lhes era possível, fosse pelo contexto em que viveram, bem diferente do de Jesus, fosse por aquilo que eles eram. Pelo contrário, a imitação de Cristo, solicitada pelas visões, jorrou deles de maneira criativa e original dependendo das suas diferentes personalidades. As três crianças-profetas tornaram-se assim três faces diversas do único diamante do mistério de Cristo. Com as suas palavras, mas sobretudo com a sua vida – ou seja, com as suas «virtudes heroicas» -, espelharam, segundo perspectivas diferentes, o único Jesus Cristo, a «imagem» insuperavelmente nítida «do Deus invisível». O Espírito conformou-os a todos conjuntamente – pelo menos até à morte de Jacinta e Francisco – ao único Cristo.<sup>185</sup>

De um ponto vista antropológico, a singularidade da vivência espiritual dos videntes expressa a unicidade de cada ser humano. Cada Homem é único para Deus. O Espírito Santo age na pessoa humana de forma ímpar em ordem a construir nela uma imagem «criativa e

---

<sup>183</sup> Bueno de la Fuente, «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima», 79.

<sup>184</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 287-314.

<sup>185</sup> Manzi, 319-20.

original»<sup>186</sup> de Cristo. É neste ponto que se evidencia uma relação umbilical entre a antropologia, a pneumatologia e a cristologia: é o Espírito Santo que opera no Homem a configuração com Cristo. É o mesmo Espírito a causa e a fonte da santidade humana que conduz o ser humano à sua realização crística.

Esta dimensão pneumatológica é visível em Francisco, Jacinta e Lúcia através dos frutos do Espírito que as suas vidas manifestam: a caridade, a benignidade e a bondade com que se entregavam à oração e ao sacrifício por amor a Deus e aos demais;<sup>187</sup> a alegria e a paz nos momentos de adversidade e de sofrimento;<sup>188</sup> a paciência e longanimidade diante da dor;<sup>189</sup> a mansidão de espírito por entre ultrajes e insultos;<sup>190</sup> a fé na obediência à vontade de Deus, expressa nos pedidos do Anjo e da Virgem Maria.<sup>191</sup> A vida de Francisco, Jacinta e Lúcia, enquanto palco antropológico, é, então, lugar onde a vida humana se manifesta como morada de Deus, suscetível às suas moções, na Pessoa do Seu Espírito.<sup>192</sup>

Tendo o Espírito Santo conduzido os pastorinhos à configuração com Jesus Cristo, a sua existência tornou-se paradigma de uma antropologia que encontrou em Jesus Cristo a sua realização e que, por isso, se tornou sinal de Cristo para os Homens, sacramento de Deus no meio da humanidade. Esta noção sacramental, ainda que usada de forma analógica, encontra-se presente em alguns testemunhos acerca de Francisco e Jacinta, onde se afirma sentir-se junto deles algo de sobrenatural que comunica Deus.<sup>193</sup>

---

<sup>186</sup> Manzi, 319.

<sup>187</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 126, 127, 134, 136, 164, 174, 189-90, 238.

<sup>188</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 137, 165, 207, 220, 221.

<sup>189</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 178, 204, 220, 246.

<sup>190</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 133, 245.

<sup>191</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 126, 131, 129, 189-90, 203-4, 215.

<sup>192</sup> Cf. Jeremias Carlos Vechina, «A “conversão” dos videntes. Elementos de uma crítica teológica da credibilidade das aparições de Fátima», em *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e teologia das aparições* (Fátima: Santuário de Fátima, 1998), 524-5: «a partir das aparições a sua vida [dos videntes] é outra. Agora vive Deus neles. É Deus, através do seu Espírito, a atuar neles dum modo sobrehumano. É Deus que lhes dá a força, a coragem, a serenidade de espírito para ultrapassarem as contrariedades a que foram sujeitos, principalmente a doença. É Deus quem envia sobre eles o Espírito de oração, que os mantém em atitude orante horas seguidas». Este mistério da inabitação divina encontra-se, outrossim, testemunhado nas palavras de Jacinta e de Lúcia: cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 195: «outras vezes dizia-me [a Jacinta], não sei como é, sinto a Nosso Senhor dentro de mim, compriendo o que me diz, e não o vejo nem oiço, mas, é tam bom estar com Êle»; Lúcia de Jesus, *Como vejo a mensagem*, 37: «esta Mensagem foi, para mim a revelação do mistério de Deus presente em mim, e eu sempre presente em Deus».

<sup>193</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 245, 247, 248.

### 1.3.3. Em unidade com os homens e com toda a criação

A sociabilidade e a mundanidade próprias do ser Homem<sup>194</sup> – enquanto noções antropológicas que expressam uma auto-compreensão existencial como ser-com-os-outros e ser-no-mundo – encontram-se presentes nas vidas de Francisco, Jacinta e Lúcia.

A primeira dinâmica relacional reflete-se, antes de mais, na profunda unidade que existia entre as três crianças: rezavam uns pelos outros,<sup>195</sup> advertiam-se mutuamente,<sup>196</sup> estimulavam-se na vida ascética e orante,<sup>197</sup> confortavam-se e partilhavam entre si a dor, os sentimentos e as confidências mais íntimas que habitavam os seus corações.<sup>198</sup> A vivência da unidade estendia-se ao respeito pela individualidade de cada um, sem espaço para comparações, invejas ou a tentativa de impor ao outro o próprio percurso de vida espiritual. Serve de exemplo elucidativo o respeito de Lúcia e Jacinta pelo temperamento contemplativo de Francisco, deixando-o rezar sozinho, não lhe impondo os seus próprios planos.<sup>199</sup>

O sentido de unidade alargava-se a toda a humanidade, na compaixão diante da dor e na entrega em ordem à salvação pelos demais:

Outras vezes depois de estar um pouco de tempo a pensar, [a Jacinta] dizia, tanta gente a cair no inferno, tanta gente no inferno! Para a tranquilizar dizia-lhe, não tenhas medo, tu vais para o Céu. Pois vou dizer com páz, mas eu queria que toda aquela gente para lá fosse também.<sup>200</sup>

Quando por aí iam doentes, êle [o Francisco] ficava cheio de pena e dizia; eu não posso vêr assim esta gente. Faz-me tanta pena!<sup>201</sup>

A solidariedade com toda a humanidade, refletindo o elo fundamental que existe entre o amor a Deus e ao próximo, espelha a vocação de todos os Homens à comunhão.<sup>202</sup> Este sentido de unidade para com os restantes seres humanos é acompanhado pelo desejo de harmonia para com a criação:

---

<sup>194</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 178, 210, 213.

<sup>195</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 129, 130, 206, 207.

<sup>196</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 135, 158, 206, 213-4.

<sup>197</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 127, 163, 215.

<sup>198</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 130, 136, 155, 157.

<sup>199</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 204.

<sup>200</sup> Lúcia de Jesus, 189.

<sup>201</sup> Lúcia de Jesus, 217.

<sup>202</sup> Porque criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,27), que é unidade de amor, todo o Homem cumpre a sua vocação, quando vive em comunhão com o seu próximo. Cf. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 207: «a manifestação do mistério trinitário lança sobre a sociabilidade humana uma nova luz: ela é a analogia da divina; o ser social do homem é um novo aspeto do seu ser imagem de Deus. Confirma-se assim, de outra forma, que a pessoa não é concebível se não no contexto da comunidade interpessoal».

Um dia encontramos um pequeno que trazia na mão um passarinho que tinha apanhado: cheio de pena o Francisco prometeu-lhe dois vintães se o deitasse a voar, o rapaz aceitou o contrato, mas antes, queria o dinheiro na mão: o Francisco voltou então a casa da lagoa da Carreira que fica um pouco abaixo da Cova de Iria a buscar os dois vintães para dar liberdade ao prisioneiro: quando depois o viu voar, batia as palmas de contente e dizia tem cautela, não te tornem a apanhar.<sup>203</sup>

O episódio supracitado reflete a condição de mundanidade própria do ser humano: o Homem compreender-se como um ser-no-mundo e, por isso, responsável pela criação. Tal condição, não se revela circunstancial, mas ontológica. Faz parte do ser Homem estar referido ao mundo no qual se inscreve.

Em suma, é possível depreender que as vidas de Francisco, Jacinta e Lúcia – enquanto lugar de manifestação antropológica – trazem consigo as marcas da relacionalidade e da mundanidade. Neles se evidencia como é parte integrante do Homem as relações com os outros seres humanos e com o próprio mundo e como, em virtude da união com Deus, são suscetíveis de aperfeiçoamento.

---

<sup>203</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 216.

## CAPÍTULO 2. «QUE É QUE VOSSEMECÊ ME QUER?»: A VIDA HUMANA ENTRE A LIBERDADE E A RESPONSABILIDADE

### 2.1. O PECADO HUMANO. UMA HAMARTIOLOGIA A PARTIR DO SEGREDO DE FÁTIMA

#### 2.1.1. O pecado humano: consequências e dinamismos sociais

São vários os elementos do denominado Segredo de Fátima que exprimem o drama do pecado humano: o inferno, o anúncio de guerras e perseguições, a espada de fogo, a cidade em ruínas e as vítimas que a constituem.

Tome-se como ponto de partida a primeira parte do Segredo de Fátima, a visão do inferno:

Nossa Senhora mostrou-nos um grande mar de fôgo que parecia estar debaixo da terra. Mergulhados em êsse fôgo os demónios e as almas, como se fossem brazas transparentes e negras, ou bronzizadas com forma humana, que flutuavam no encendio, levadas pelas chamas que d'elas mesmas saiam, juntamente com nuvens de fumo, caindo para todos os lados, semelhante ao cair das faulhas em os grandes encendios, sem peso nem iquilibrium, entre gritos e gemidos de dôr e desispero que, horrorizava e fazia estremecer de pavor. Os demónios, distinguam-se por fórmas orriveis e ascrosas de animais espantosos e desconhecidos, mas transparentes e negros. [...]. Em seguida levantamos os olhos para Nossa Senhora que nos disse com bondade e triste. Vistes o inferno para onde vão as almas dos pobres pecadores [...].<sup>204</sup>

Por meio desta visão, a realidade do pecado humano é conhecida à luz do critério escatológico:<sup>205</sup> à luz das realidades últimas, a gravidade do pecado manifesta-se na sua máxima consequência, enquanto quebra definitiva da relação com Deus. A possibilidade do inferno não irrompe, portanto, como castigo de Deus. «São os homens que, recusando até à morte o arrependimento e opondo resistência à misericórdia infinita de Deus, se condenam à morte».<sup>206</sup>

A imagética pavorosa com que o inferno foi apresentado às três crianças é paradigma da meta última a que o pecado conduz: ao sofrimento, à dor e ao desespero. Por conseguinte, a hamartiologia que sustenta esta visão põe em evidência que, embora o pecado seja uma realidade humana, a sua obstinação por parte de um ser humano, não o conduz ao caminho da

---

<sup>204</sup> Lúcia de Jesus, 186-7.

<sup>205</sup> Cf. António Marto, *Maria, mãe de ternura e de misericórdia* (Fátima: Diocese de Leiria-Fátima, 2015), 45.

<sup>206</sup> Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 250.

bem-aventurança e da paz, nem o plenifica na sua ontologia, mas antes o conduz à autoaniquilação.

O drama do pecado encontra-se, igualmente, referenciado na alusão à Rússia e aos erros que espalhará pelo mundo:

Se atenderem a meus pedidos a Rússia se converterá e teram páz, se não espalhará seus erros pelo mundo, promovendo guerras e presseguições á Igreja, os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, varias nações serão aniquiladas [...].<sup>207</sup>

Alguns intérpretes do Segredo de Fátima ora tendem a privilegiar uma interpretação histórica da Rússia, como é o caso de Stefano de Fiores,<sup>208</sup> ora a oferecer uma hermenêutica simbólica, como é o caso de Clodovis Boff, García Paredes e Joaquín María Alonso.<sup>209</sup> Mais recentemente, segue-se uma tendência de equilíbrio entre as duas perspetivas retratadas, como se observa em Eloy Bueno de la Fuente, Franco Manzi e Ângela de Fátima Coelho.<sup>210</sup> Em todo o caso, as diferentes perspetivas coincidem num denominador comum: a Rússia é tomada como estrutura de pecado,<sup>211</sup> quer enquanto nação histórica, quer enquanto símbolo de «todo o sistema anti-Deus».<sup>212</sup>

Sendo a realidade do pecado de carácter primeiramente pessoal, tal não significa que se deva reduzir ao âmbito individual e privativo.<sup>213</sup> Na verdade, são vários os perigos que o pecado pode engendrar numa estrutura social: «por meio do consenso cooperante de muitos»,<sup>214</sup> corromper estruturas essenciais de uma sociedade que, por sua vez, favorecerão situações de injustiça social; proporcionar a autojustificação e a ilusão quanto ao reconhecimento da responsabilidade própria; facilitar a sujeição ao pecado, em virtude da sua invencibilidade,

---

<sup>207</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 187.

<sup>208</sup> Cf. Stefano de Fiores, «O segredo de Fátima», em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, ed. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2012), 125; Stefano de Fiores, *O segredo de Fátima. Uma luz sobre o futuro do mundo* (Lisboa: Paulus, 2008), 79.

<sup>209</sup> Cf. Clodovis Boff, «Fátima: a mais política das aparições marianas», em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, ed. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2012), 193, 235; José Cristo Rey García Paredes, «O fundo teológico-apocalíptico da manifestação do coração de Maria no nosso tempo», em *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e teologia das aparições* (Fátima: Santuário de Fátima, 1998), 286.

<sup>210</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 202-3; Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 166; Ângela de Fátima Coelho, *Dentro da Luz. Um itinerário para compreender a Mensagem de Fátima* (Fátima: Santuário de Fátima, 2020), 98.

<sup>211</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 158: «na via crucis da história da Igreja, os cristãos que percorrem com perseverança o caminho íngreme em direção á Jerusalém celeste, ou seja, para a comunhão plena e definitiva com o Deus vivo, devem atravessar “cidades em ruínas”, quer dizer, sistemas de convivência arruinados pelo pecado – como a Rússia de 1917 ou a cidade de Babilónia do Apocalipse -, onde frequentemente serão perseguidos e martirizados»; Eloy Bueno de la Fuente, «Ejes teológicos del Mensaje de Fátima», em *Pensar Fátima. Leituras Interdisciplinares*, ed. Marco Daniel Duarte e Pedro Valinho Gomes, vol. 1 (Fátima: Santuário de Fátima, 2021), 48: «[Fátima] é um prisma de leitura para compreender teologicamente o século XX nas suas estruturas de pecado e comportamentos coletivos».

<sup>212</sup> Boff, «Fátima», 235.

<sup>213</sup> Cf. Sergio Bastianel, *Moralidade pessoal na História. Temas da ética social* (Várzea da Rainha: Caritas Portuguesa, 2011), 194.

<sup>214</sup> Bastianel, 197.

e a habituação ao mal, na qual o Homem deixa de pensar sobre a moralidade dos seus atos,<sup>215</sup> conduzindo à denominada «banalidade do mal»<sup>216</sup> de Hannah Arendt.

Tudo isto permite reconhecer que, em virtude da relacionalidade própria do humano, o pecado pode atingir um *status* social, não só relativamente às vítimas que gera, mas também à dinâmica de pecado que desencadeia.<sup>217</sup> Neste sentido a Rússia é tomada como uma estrutura de pecado, enquanto encerra em si toda uma dinâmica de pecado social que não se encerra nas suas fronteiras, mas tende a estender-se pelo mundo, tal como é explícito na segunda parte do Segredo de Fátima: «se atenderem a meus pedidos a Rússia se converterá e terão paz; se não, espalhará os seus erros pelo mundo, promovendo guerras e perseguições à Igreja».<sup>218</sup> Nas palavras da Virgem Maria são corroborados os dois dinamismos sociais constitutivos do pecado: a propagação do mal e as vítimas da história.

Ainda que a estrutura seja capaz de influenciar o Homem, é sempre importante salvar guardar que ela não o determina, tal como explica Ángel Galindo: «As estruturas são condicionantes, mas não determinantes. Como não são forças determinantes, são flexíveis e podem ser reagidas pelo Homem. [...]. O Homem nasce numa história estruturada, mas ao mesmo tempo faz essa história».<sup>219</sup>

Esta *nuance* social do pecado ecoa, igualmente, na terceira parte do Segredo de Fátima.

E vimos n'uma luz emensa que é Deus: “algo semelhante a como se vem as pessoas n'um espelho quando lhe passam por diante” um Bispo vestido de Branco [...] Varios outros Bispos, Sacerdotes, relegiosos e relegiosas subir uma escabrosa montanha, no simo da qual estava uma grande cruz de tronos toscos [...]; o Santo Padre, antes de chegar ai, atravessou uma grande cidade meia em ruínas e meio tremolo com andar vassilante, acabrunhado de dôr e pena, ia orando pelas almas dos cadaveres que encontrava pelo caminho; chegado ao simo do monte, prostrado de juelhos aos pés da grande Cruz foi morto por um grupo de soldados que lhe dispararam varios tiros e setas, e assim mesmo foram morrendo uns trás outros os Bispos

---

<sup>215</sup> Cf. Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal* (Coimbra: Edições Tenacitas, 2003), 366-7.

<sup>216</sup> Arendt, 329.

<sup>217</sup> Cf. Bastianel, *Moralidade pessoal na História*, 198: «podemos assim notar qual a dinâmica da eficácia do pecado no seio da configuração histórica concreta do viver humano: os frutos do pecado engendram pecado, que produz frutos geradores de pecado»; José Román Flecha Andrés, *Teología moral fundamental* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 336: «também as estruturas de pecado provêm evidentemente de decisões individuais pecadoras, mas terminam gerando e, o que é pior, justificando e ainda exigindo outras decisões pecaminosas»; SRS 36: «se a situação atual se deve atribuir a dificuldades de índole diversa, não será fora de propósito falar de “estruturas de pecado”, as quais [...] se radicam no pecado pessoal e, por consequência, estão sempre ligadas a atos concretos das pessoas, que as fazem aparecer, as consolidam e tornam difícil removê-las. E assim, elas reforçam-se, expandem-se e tornam-se fonte de outros pecados, condicionando o comportamento dos homens».

<sup>218</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 233.

<sup>219</sup> Ángel Galindo García, *Moral socioeconómica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 159. Cf. RP 16.

Sacerdotes, relegiosos e religiosas e varias pessoas seculares, cavalheiros e senhoras de varias classes e posições.<sup>220</sup>

Como critério de análise, tome-se como referência a chave de leitura proposta por Angelo Sodano:

Tal texto constitui uma visão profética comparável às da Sagrada Escritura, que não descrevem de forma fotográfica os detalhes dos acontecimentos futuros, mas sintetizam e condensam sobre a mesma linha de fundo factos que se prolongam no tempo numa sucessão e duração não especificados. Em consequência, a chave de leitura do texto só pode ser simbólica.<sup>221</sup>

Ainda que o objetivo da visão não seja predizer o futuro, esta não se encontra desligada da história, na medida em que oferece uma visão teológica sobre a mesma. De facto, é na luz de Deus que os dramas da história são percecionados pelos videntes, tendo como pano de fundo um cenário urbano e de montanha. Ratzinger interpreta-o da seguinte forma:

A montanha e a cidade simbolizam o lugar da história humana: a história como árdua subida para o alto, a história como lugar da criatividade e convivência humana e simultaneamente de destruições pelas quais o Homem aniquila a obra do seu próprio trabalho. A cidade pode ser lugar de comunhão e de progresso, mas também lugar do perigo e da ameaça mais extrema.<sup>222</sup>

A visão da cidade exprime a relacionalidade própria do ser humano. Nela se reflete a verdade do Homem enquanto membro de um corpo, de uma sociedade, da qual é parte integrante havendo, por esta razão, uma responsabilidade que lhe é inerente: está nas suas mãos fomentar a paz ou a ruína, ser fonte de vida ou de destruição e morte, na certeza de que as ruínas serão maiores tanto quanto se privilegiar a busca autorreferencial que conduz à fragmentação.<sup>223</sup>

Na imagem da espada de fogo encontra-se, outrossim, um outro elemento que manifesta o drama do mal:

Vimos ao lado esquerdo de Nossa Senhora um pouco mais alto um Anjo com uma espada de fogo em a mão esquerda; ao centilar, despedia chamas que parecia iam encendiar o mundo [...].<sup>224</sup>

---

<sup>220</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 252.

<sup>221</sup> Angelo Sodano, «Comunicação de sua eminência o card. Angelo Sodano secretário de estado de sua santidade», em *Mensagem de Fátima*, ed. Congregação para a doutrina da fé (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000), 29.

<sup>222</sup> Ratzinger, «Comentário teológico», 36.

<sup>223</sup> Cf. Gomes, *O espanto de Deus*, 103: «a cidade em ruínas é uma radiografia da liberdade, simultaneamente criadora e cativa dos dinamismos negativos que inscreve na história. A cidade em ruínas é o produto das pessoas que acreditaram poder escolher a sua própria história. A cidade feita de projetos de vontades individuais é, por definição, uma cidade fragmentada. Em ruínas, portanto».

<sup>224</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 252.

Explica Ratzinger que a imagem da espada de fogo representa a ameaça do juízo.<sup>225</sup> Não se trata de um castigo de Deus sobre o Homem, mas de um autocastigo,<sup>226</sup> sinal das consequências do pecado humano no mundo. Cidade em ruínas e espada de fogo são, por este motivo, elementos que partilham do mesmo simbolismo que remete para o alcance social e deletério do pecado.

2.1.2. «Onde abundou o pecado, superabundou a graça». A luz da salvação que resplandece entre as trevas do mal

Sendo também palco de uma denúncia do mal, o Segredo de Fátima é, simultaneamente, lugar do anúncio da salvação e da regeneração em Cristo do pecado e das suas consequências. Este aspeto, encontra-se desde logo refletido na visão do inferno, na qual a possibilidade da morte eterna é contraposta à esperança da salvação:

Vistes o inferno para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar Deus quer estabelecer no mundo a devoção a meu Imaculado Coração. Se fizerem o que eu vos disser, salvar-se-ão muitas almas e terão páz.<sup>227</sup>

Nas palavras da Virgem Maria, afirma-se que a devoção ao seu Imaculado Coração é um meio de salvação dado ao Homem. Contudo, a causa da salvação parece não estar vinculada em Maria, mas em Deus. É na medida em que «Deus quer»,<sup>228</sup> que o caminho da salvação se abre. A salvação joga-se, portanto, no cumprimento da vontade Deus que, neste caso, se compagina com o estabelecimento da devoção ao Imaculado Coração de Maria.

De modo a clarificar o significado desta devoção, tome-se como ponto de referência o contributo do cardeal Ratzinger:

O «coração imaculado» é, segundo o evangelho de Mateus (5,8), um coração que a partir de Deus chegou a uma perfeita unidade interior e, consequentemente, «vê a Deus». Portanto, «devoção» ao Imaculado Coração de Maria é aproximar-se desta atitude do coração, na qual o *fiat* – «seja feita a vossa vontade» – se torna o centro conformador de toda a existência.<sup>229</sup>

A devoção ao Imaculado Coração não tem, portanto, como finalidade última e exclusiva a relação filial com Maria, antes uma identificação, ao seu jeito, na obediência e entrega a

---

<sup>225</sup> Ratzinger, «Comentário teológico», 39.

<sup>226</sup> Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 145.

<sup>227</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 187.

<sup>228</sup> Lúcia de Jesus, 187.

<sup>229</sup> Ratzinger, «Comentário teológico», 38.

Deus como eixo conformador da existência.<sup>230</sup> É olhando para o protótipo do humano plenamente realizado e salvo em Cristo que o Homem pode encontrar a salvação, não porque Ela seja a fonte, mas o modelo de docilidade à graça, de cumprimento da vontade de Deus, de abertura à salvação. Perspetiva semelhante é referida pelo mariólogo Stefano de Fiores:

O remédio não é a simples observância dos mandamentos, mas uma espécie de espiritualidade que sintoniza com o Coração Imaculado, dócil ao Espírito de amor e orientado pela meditação dos mistérios de Cristo. Na prática, a salvação consiste na identificação de todo o cristão com o Coração da Mãe para realizar a vontade de Deus na nova aliança.<sup>231</sup>

O horizonte de esperança e de salvação, com que a primeira parte do Segredo de Fátima termina, evidencia o seu fim pedagógico: conduzir à conversão, através da devoção a Nossa Senhora.<sup>232</sup> Por sua vez, a contraposição entre a visão do inferno e a visão da Assunta enfatiza «o horizonte definitivo em que se joga a liberdade humana, capaz de Deus, mas livre para rejeitar o amor – eis o inferno –, ou livre para se consagrar no amor, na aceitação do sonho primeiro de Deus para o homem – e eis o Coração Imaculado».<sup>233</sup>

Ao longo da segunda parte do Segredo de Fátima, a proposta de salvação é apresentada em jeito condicional:

Se fizerem o que eu vos disser, salvar-se-ão muitas almas e terão páz. A guerra vai acabar, mas se não deixarem de ofender a Deus, no reinado de Piu XI começará outra peor. [...]. Para a impedir, virei pedir a consagração da Rússia a meu Imaculado Coração e a Comunhão reparadora nos primeiros sabados. Se atenderem a meus pedidos a Rússia se converterá e teram páz, se não espalhará seus erros pelo mundo, promovendo guerras e perseguições á Igreja [...].<sup>234</sup>

O uso da fórmula condicional acentua, uma vez mais, a liberdade do Homem para aderir ou rejeitar os desígnios de Deus. Tal liberdade torna-o responsável pelas suas decisões e respetivas consequências: a salvação e a paz fruto da obediência a Deus ou os efeitos deletérios da sua desobediência. O ênfase dado a tais consequências visa a conversão do Homem, pois tal como defende Franco Manzi, os anúncios de castigos têm como objetivo a sua não realização.<sup>235</sup>

Concomitantemente, a linguagem condicional assinala que a promessa de salvação não pode consumir-se sem a colaboração humana, manifestando, desta forma, os dois alicerces sobre os quais se tece a história da humanidade: ação de Deus e corresponsabilidade do Ho-

---

<sup>230</sup> Cf. Ratzinger, 38.

<sup>231</sup> Fiores, «O segredo de Fátima», 121.

<sup>232</sup> Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 136.

<sup>233</sup> Gomes, *O espanto de Deus*, 94.

<sup>234</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 187.

<sup>235</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 36.

mem.<sup>236</sup> Tal responsabilidade não é exclusiva dos homens que possuem um papel decisivo no governo das nações, mas estende-se a toda a pessoa humana, enquanto membro da humanidade e do mundo, como anota António Marto:

Na mensagem sobressai o contraste entre a “grande” história das nações e seus conflitos, a história dos grandes e poderosos, com a sua própria cronologia e geografia do poder, e a “pequena” história dos pequenos, pobres, humildes e sem poder. Estes últimos são chamados a intervir a favor da paz com outra força, outro poder, outros meios aparentemente inúteis ou ineficazes, tais como a oração, a conversão e a reparação.<sup>237</sup>

Os dois alicerces sobre os quais se constrói a história estão, igualmente, presentes na visão da espada de fogo. Simbolizando as consequências deletérias do pecado do homem que pende sobre a humanidade, a esta imagem contrapõem-se dois elementos: o brilho da Senhora e o apelo à penitência, assim descritos por Lúcia de Jesus:

Vimos ao lado esquerdo de Nossa Senhora um pouco mais alto um Anjo com uma espada de fogo em a mão esquerda; ao centilar, despedia chamas que parecia iam encendiar o mundo; mas apagavam-se com o contacto do brilho que da mão direita expedia Nossa Senhora ao seu encontro: O Anjo apontando com a mão direita para a terra, com vós forte disse: Penitência, Penitência, Penitência!<sup>238</sup>

O brilho que emana da Senhora é a luz de Deus. Por sua vez, o apelo urgente à penitência reflete a necessária conversão do Homem, em ordem à consumação do reino de Deus.

Apesar de o drama do pecado assombrar a história humana, o Segredo de Fátima afirma o triunfo do Imaculado Coração de Maria:

Por fim o meu Imaculado Coração triunfará. O Santo Padre consagrar-me-á a Rússia que se converterá e será consedido ao mundo algum tempo de páz.<sup>239</sup>

Autores como António Marto, Stefano de Fiores ou García Paredes falam do triunfo do Coração Imaculado de Maria como a vitória da graça e misericórdia divina, de que é símbolo o Coração de Maria.<sup>240</sup> No seu triunfo evidencia-se que o pecado humano não tem a última palavra,<sup>241</sup> residindo sempre a esperança da sua redenção em Cristo.

---

<sup>236</sup> Cf. Tarciso Bertone, «Apresentação», em *Mensagem de Fátima*, ed. Congregação para a doutrina da fé (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000), 10.

<sup>237</sup> Marto, *Maria, mãe de ternura e de misericórdia*, 40.

<sup>238</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 252.

<sup>239</sup> Lúcia de Jesus, 187.

<sup>240</sup> Cf. Marto, «Fátima», 40; Fiores, «O segredo de Fátima», 119; Fiores, *O segredo de Fátima*, 63-4; García Paredes, «O fundo teológico-apocalíptico da manifestação do coração de Maria no nosso tempo», 294.

<sup>241</sup> Cf. Bueno de la Fuente, «Ejes teológicos del Mensaje de Fátima», 62.

A imagética da terceira parte do Segredo de Fátima, evidenciando a orientação cristológica da história, reflete, uma vez mais, o anúncio da salvação em Cristo por entre os dramas do mal, tal como sugere Joseph Ratzinger:

A montanha e a cidade simbolizam o lugar da história humana [...]. No cimo da montanha, está a cruz; meta e ponto de orientação da história. Na cruz, a destruição é transformada em salvação; ergue-se como sinal da miséria da história e como promessa para a mesma.<sup>242</sup>

Segundo uma orientação cristológica da história humana, ainda que o sofrimento seja o lugar do sem sentido e do desespero, ele pode ser transformado em salvação. É este horizonte de esperança que é oferecido na simbólica dos dois Anjos, que encontrando-se sob os dois braços da cruz, recolhem o sangue dos mártires e com ele regam as almas que se aproximam de Deus.<sup>243</sup>

Anjos recolhem, sob os braços da cruz, o sangue dos mártires e com ele regam as almas que se aproximam de Deus. O sangue de Cristo e o sangue dos mártires são vistos aqui juntos: o sangue dos mártires escorre dos braços da cruz. O seu martírio realiza-se solidariamente com a paixão de Cristo, identificando-se com ela. [...] Do sofrimento das testemunhas deriva uma força de purificação e renascimento, porque é atualização do próprio sofrimento de Cristo e transmite ao tempo presente a sua eficácia salvífica».<sup>244</sup>

Por outro lado, nesta visão revê-se a condição peregrina da Igreja – e de cada Homem – chamada a atravessar a cidade nos seus dramas, sabendo que não tem aí o seu fim último, mas na meta para a qual caminha – a cruz. Cada peregrino sobre a terra encontrará na cruz a sua identidade última.<sup>245</sup>

Em suma, poder-se-á concluir que o Segredo de Fátima apresenta, como que no seu negativo fotográfico, os dramas da história humana, para evidenciar, à luz do Mistério Pascal de Cristo, que a morte e o sofrimento não têm a última palavra, em virtude da eficácia salvífica que deriva da Cruz de Cristo.<sup>246</sup>

A vitória sobre a morte e o sofrimento não se compagina com a afirmação da irresponsabilidade humana ou da banalidade do mal, da sua inexistência e insignificância.<sup>247</sup> Se no

---

<sup>242</sup> Ratzinger, «Comentário teológico», 40.

<sup>243</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 252.

<sup>244</sup> Ratzinger, «Comentário teológico», 41-2.

<sup>245</sup> Cf. Gomes, *O espanto de Deus*, 115.

<sup>246</sup> Cf. Bueno de la Fuente, «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima», 101-2: «as alusões aos aspetos negativos (“infernais” ou catastrofistas) da história humana são fortes e abundantes; devem ser tidos em conta a partir da lógica evangélica: onde abundou o pecado superabundou a graça. Há que situar a chave no amor de Deus Trindade e na vitória pascal. Não se pode ocultar que a Páscoa é o resgate que se produz depois de uma batalha e que o ato de amar deve aperfeiçoar-se quando não estão garantidas a correspondência e a resposta positiva».

<sup>247</sup> Cf. José Eduardo Borges de Pinho, «A Mensagem de Fátima, profecia de misericórdia», em *Atas do IV congresso eucarístico nacional* (Braga: Editorial A. O., 2016), 100: «a afirmação última da esperança cristã, aqui sinalizada e sublinhada como denúncia profética do poder do mal e da necessidade de o vencer, não se traduz –

Segredo de Fátima é clara a denúncia do pecado humano e das suas trágicas consequências, a promessa de salvação que ele anuncia carece da adesão humana para a sua consumação na história. No Segredo de Fátima, Deus continua comprometido com a história, salvaguardando e valorizando sempre a liberdade humana,<sup>248</sup> servindo-se não de uma hermenêutica histórica fatalista,<sup>249</sup> mas responsabilizadora.<sup>250</sup>

## 2.2. A CONTRIBUIÇÃO HUMANA NA ECONOMIA SALVÍFICA

### 2.2.1. Oração e sacrifício

Em Fátima, o constante apelo à oração e ao sacrifício é acompanhado de uma eficácia intercessora e reparadora.<sup>251</sup> Como critério de análise destes dois eixos estruturantes de Fátima considerar-se-á a doutrina do Corpo Místico de Cristo, presente na teologia cristã desde a redação do *corpus* paulino.<sup>252</sup> Por meio desta doutrina, a união dos fiéis com Cristo é dotada de um *plus* de sentido: mais do que a união a Jesus, a doutrina do Corpo Místico de Cristo afirma a participação do Homem na Sua vida, enquanto verdadeiro membro do seu Corpo. Por esta razão, a plenitude da graça e dos dons que habitam Cristo estendem-se aos membros do seu Corpo (cf. LG 7).

Se Cristo é a fonte da graça e da plenitude de todos dons, então, o influxo intercessor e salutar atribuído à oração e ao sacrifício na Mensagem de Fátima tem no Filho de Deus a sua origem. A oração e o sacrifício são, por esta razão, expressões da vida humana enraizada no Corpo de Cristo. Participando da vida de Jesus como membro do seu Corpo, o Homem encontra na sua Cabeça a fonte e a causa primordial da eficácia da salvação.

Teólogos como Eloy Bueno de la Fuente ou Joseph Ratzinger encontram o fundamento da doutrina do Corpo Místico de Cristo na teologia da personalidade corporativa:

---

como já se sublinhou – numa banalização do mesmo mal, numa pretensão abusiva e irresponsável de que, no fim de contas e duma forma ou de outra, quer em termos de realização pessoal de vida, quer como horizonte de construção humana do mundo, tudo acabará bem, antes a esperança cristã apela decisivamente à liberdade e responsabilidade humanas».

<sup>248</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 169.

<sup>249</sup> Cf. Manzi, 168.

<sup>250</sup> Cf. Ratzinger, «Comentário teológico», 39: «O sentido da visão não é, portanto, o de mostrar um filme sobre o futuro, já fixo irremediavelmente; mas exatamente o contrário: o seu sentido é mobilizar as forças da mudança em bem. Por isso, há que considerar completamente extraviadas aquelas explicações fatalistas do “segredo”».

<sup>251</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226-8; 230-5.

<sup>252</sup> Cf. Rm 12,4-5; 1Cor 10, 17;12,12-27; Ef 4,1-16; 5, 21-30; Cl 1,18.24; 2,19; 3,15;

A ideia semita e bíblica da personalidade corporativa permite neste caso expressar o alcance coletivo da ação de Cristo. Como novo Adão, que morreu e ressuscitou em nome e em favor de toda a humanidade, contém em si todos os homens. Por isso, aqueles que se revestem d'Ele participam da sua condição de homem novo (Col 3,10; Ef 4,24), são uma realidade escatológica (Col 2,17) que os converte num «só corpo» (Col 3,15; Ef 2,26).<sup>253</sup>

A sua existência [de Cristo] deve dizer respeito a toda a humanidade. O Novo Testamento exprime essa percepção chamando-lhe «Adão». Esta palavra é usada na *Bíblia* para indicar a unidade do ser humano no seu todo, tanto assim que se pode falar da ideia bíblica de uma «personalidade corporativa». Se Jesus é chamado «Adão», há nisso a intenção de afirmar que ele está destinado a reunir em Si todo o ser de «Adão». Podemos concluir, portanto, que aquela realidade a que São Paulo chama «Corpo de Cristo», uma expressão que para muitos hoje parece incompreensível, constitui uma exigência intrínseca dessa existência que não pode ser uma exceção, pois deve «atrair em si» (cf. Jo 12,32) toda a humanidade.<sup>254</sup>

Em virtude de Cristo como novo Adão conter em si toda a humanidade,<sup>255</sup> ou como refere a constituição dogmática *Gaudium et Spes*, se ter unido, de certo modo, a cada Homem (cf. GS 22), se clarifica o sentido da oração cristã. Esta compreende-se como participação do orante na filiação do Filho, expressão da incorporação em Cristo,<sup>256</sup> da condição de membro do Seu Corpo Místico. Como afirma o teólogo Saturnino Gamarra, «é nesta profunda realidade de ser e viver em Cristo, por graça, que se situa a oração cristã».<sup>257</sup>

Participando da vida e da filiação de Jesus, o orante, através do Espírito,<sup>258</sup> participa da própria oração de Cristo,<sup>259</sup> o qual vive eternamente intercedendo por nós (cf. Heb 7,25). Neste sentido, orar significa participar do dinamismo pró-existente do Verbo, razão pela qual, a oração alcança um influxo salutar, não porque o orante seja a fonte, mas pela sua participação em Cristo, fonte e a causa primeira de toda a eficácia salvífica. A oração de intercessão outra coisa não é que tornar presente a força salvífica e intercessora de Jesus Cristo.

---

<sup>253</sup> Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología* (Madrid: Biblioteca da Autores Cristianos, 1998), 55.

<sup>254</sup> Joseph Ratzinger, *Introdução ao cristianismo. «Prelecções sobre o Símbolo Apostólico»*, 1ª ed. (Cascais: Principia, 2005), 172.

<sup>255</sup> Cf. Bueno de Fuente, *Eclesiología*, 55.

<sup>256</sup> Cf. Ruiz Salvador, *Caminos del Espiritu*, 339-40: «sempre e onde quer que o cristão ore, fá-lo em virtude da sua incorporação a Cristo pelo batismo e em virtude da presença gloriosa permanente de Cristo, sempre vivo para interceder por nós e connosco» (Heb 7,25).

<sup>257</sup> Saturnino Gamarra, *Teología espiritual* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994), 157.

<sup>258</sup> Com a acentuação da dimensão cristológica da oração, não se pretende desvalorizar a sua índole pneumatológica: cf. Gamarra, 160: «não se pode deixar de lado a presença do Espírito. Na medida em que a oração do cristão seja oração em Cristo e com Cristo dentro das relações trinitárias é absolutamente necessária a presença do Espírito. São Paulo reconhece que o que é próprio do Espírito na oração é fazer que o cristão viva a consciência da sua condição de filho e que possa invocar a Deus como Pai (Rm 8,14-17), e, ainda, que o mesmo Espírito peça no cristão com gemidos inefáveis o que mais convém e que o mesmo homem não saberia pedir (Rm 8,26-27)»; José Rivera e José María Iraburu, *Síntesis de espiritualidad católica* (Pamplona: Fundación Gratis Date, 1999), 295: «a oração é primariamente obra do Espírito Santo na mente e no coração do Homem».

<sup>259</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 227: «A oração permite-nos participar no oferecimento de Jesus, e assim na sua oração por todos “aqueles que nele hão de acreditar e salvar-se pelos seus méritos”»; Gamarra, *Teología espiritual*, 160: «o cristão quando ora fá-lo desde a sua condição de filho que participa em Cristo do seu ser relação e da sua oração, ora por meio d'Ele, com Ele e n'Ele»; Rivera e Iraburu, *Síntesis de espiritualidad católica*, 294.

É como membro do Corpo Místico de Cristo, participante da sua filiação e da sua oração que se podem compreender os apelos feitos em Fátima:

Rezem o terço todos os dias, para alcançarem a páz para o mundo e o fim da guerra.<sup>260</sup>

Quando rezais o terço, dizei depois de cada misterio. Ó meu Jesus perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as alminhas tôdas para o Céu, principalmente aquelas que mais precisarem.<sup>261</sup>

Rezai, rezai muito e fazei sacrifícios por os pecadores, que vão muitas almas para o inferno por não haver quem se sacrifique e peça por elas.<sup>262</sup>

O fundamento cristológico da oração de intercessão aparece, especialmente, evidenciado na oração ensinada na terceira angelofania:

E pelos meritos infinitos do seu santissimo Coração, e do Coração Imaculado de Maria, peço-Vos a conversão dos pobres pecadores.<sup>263</sup>

Nesta oração, assinala-se os méritos de Jesus como o fundamento da intercessão. Sendo expressão da compreensão teológica da época, esta gramática baseada numa lógica jurídica não deixa de ter as suas insuficiências. Isso mesmo é reconhecido por José Cristo Rey García Paredes e Eloy Bueno de la Fuente:

A alusão aos «méritos» dos Corações de Jesus e de Maria revela as ideias sobre a Redenção, próprias da Igreja Católica naquele tempo. Tratava-se duma visão jurídico e moral da Redenção. Alguém paga por nós e, graças ao preço pago, o Pai Deus, perdoa-nos. Ele não perdoa sem condições. Por isso, tanto o seu Filho Jesus, como Maria – os seus Corações – pagam com os seus infinitos méritos o que nós não podemos pagar ao eterno Pai.<sup>264</sup>

A espiritualidade cristã [da época] centrava-se, de modo prioritário, na cruz, no Jesus que morreu por nós. [...]. Neste contexto poderíamos concluir que a outra dimensão da Páscoa (a Glória do Ressuscitado) não desempenha um papel tão importante. Não podia ser de outro modo. A soteriologia da época não recorria aos aspetos trinitários, pascais e pneumatológicos do ato redentor de Cristo: parecia suficiente contar com os «méritos» obtidos por Jesus, os quais «depois da ressurreição» seriam «aplicados» pela ação do Espírito.<sup>265</sup>

---

<sup>260</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 230.

<sup>261</sup> Lúcia de Jesus, 233.

<sup>262</sup> Lúcia de Jesus, 234.

<sup>263</sup> Lúcia de Jesus, 227.

<sup>264</sup> José Cristo Rey García Paredes, «Ciclo cordimariano: a dimensão apocalíptica da manifestação do Coração de Maria em Fátima», em *Congresso internacional. Fátima para o século XXI* (Fátima: Santuário de Fátima, 2008), 278-9.

<sup>265</sup> Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 157-8.

Se Cristo se encontra unido a cada Homem e como Novo Adão contém em si toda a humanidade, então, ser membro do Seu Corpo é ter presente em si mesmo toda a Igreja e toda a humanidade. Neste sentido se pode compreender o carácter vicarial do Homem orante:

O orante é e arrasta, não apenas toda a sua pessoa e existência, mas a inteira humanidade. É solidariedade profunda de ação de graças, petição, arrependimento.<sup>266</sup>

O sujeito orante é mais que a sua pessoa, goza de uma intensa representatividade porque atua como filho no Filho, membro da Igreja, irmão dos homens numa sociedade humana. Cristo, o Espírito, a Igreja e os irmãos estão presentes na nossa oração.<sup>267</sup>

Graças a esta representatividade própria do orante poder-se-á compreender o sentido vicário da primeira oração ensinada pelo Anjo:<sup>268</sup> «peço-vos perdão para os que não creem, não adoram, não esperam e não vos amam».<sup>269</sup> Esta oração é expressão da solidariedade profunda que existe entre todos os Homens em Cristo. Mais do que rezar pelos que não creem, não adoram, não esperam e não amam,<sup>270</sup> Fátima é um convite à unidade com todos os Homens, assumindo solidariamente a culpa do outro, em conformidade com a oblação vicarial de Cristo na Cruz.

Não deixa de ser significativo que o Anjo ensine as três crianças a orar, tendo presente uma das marcas fundantes da antropologia: o ser em comunhão. Se o Homem é um ser de comunhão, então, também a forma de se relacionar com Deus deve expressar a sua verdade de ser-com-os-outros. Este modo de orar traz consigo a afirmação de que a participação da vida de Deus não acontece isoladamente, mas em corpo,<sup>271</sup> que o outro não é apenas objeto de interação, mas irmão.

Relativamente ao sacrifício, este pode ser definido como um meio acessível ao Homem para entrar em relação com Deus,<sup>272</sup> em que através de uma oferenda feita ao Criador, o Homem oferece-se a si mesmo a Deus.

Diante de Deus, o Homem está na totalidade do ser e não enquanto ser fragmentado. Envolvendo o Homem na sua unidade e integridade, tudo o que lhe diz respeito pode tornar-se lugar de encontro com o divino, por meio da sua oferta em sacrifício. Neste sentido, compre-

---

<sup>266</sup> Ruiz Salvador, *Caminos del Espiritu*, 345.

<sup>267</sup> Gamarra, *Teología espiritual*, 160.

<sup>268</sup> Cf. Bueno de la Fuente, «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima», 105: «a primeira oração aprendida do Anjo levava consigo esta perspectiva: o gesto de adoração à Trindade implicava a atitude de representação e de vicariedade: “Peço-vos perdão pelos que não creem, não adoram, não esperam e não amam”»; José Jacinto Farias, *Um fogo que arde mas não queima. Um ensaio teológico sobre a Mensagem de Fátima como contributo para a entende e viver hoje em Portugal* (São Paulo: Paulinas, 2010), 71: «nesta oração angélica está contido o essencial da espiritualidade cristã, estruturalmente teologal e trinitária, e, ao mesmo tempo, um agudo sentido de solidariedade reparadora e substitutiva pelos que não têm fé, nem esperança nem caridade».

<sup>269</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226.

<sup>270</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 226.

<sup>271</sup> Cf. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 93.

<sup>272</sup> Cf. Silva, «Uma espiritualidade sacrificial», 339.

ende-se o apelo do Anjo na segunda visão de 1916: «de tudo que poderdes, ofereci um sacrificio»<sup>273</sup>.

A integridade do Homem no ato sacrificial encontra-se ainda sublinhada na forma como este evidencia a unidade psicossomática do sujeito. Enquanto atitude interior de oferta, o sacrificio envolve a dimensão da vontade. Por sua vez, a oblação implica a imolação de algo: para oferecer não basta a intenção, é necessário que ela ganhe uma fisionomia encarnada.<sup>274</sup>

A análise antropológica do sacrificio requer a sua concomitante leitura cristológica, sem a qual esvaziaria o sentido da primeira. Na oferta de si mesmo, Cristo anulou o culto da Antiga Aliança (cf. Heb 10,9), superou os seus sacrificios. A oblação de Jesus na Cruz foi plena, pelo que não há necessidade de repetir novos sacrificios. Como afirma Gerhard Müller, «na Nova Aliança não existe nenhum sacrificio que possa ser complemento do sacrificio de Cristo».<sup>275</sup> Por esta razão, os sacrificios dos Homens não visam acrescentar algo à paixão de Cristo, antes se inserem na única dinâmica sacrificial do Verbo Encarnado, adquirindo neste o seu sentido e significado. É graças ao sacrificio de Jesus que os Homens se tornam aptos a oferecer sacrificios.

Depois de Cristo já não fará sentido falarmos em sacrificios múltiplos e repetidos. O Sacrificio no Cristianismo é único e definitivo. Cada crente tem, então, de comungar com esse único, dinâmico e continuado Sacrificio de Cristo.<sup>276</sup>

Ele [Jesus] é ao mesmo tempo o sacerdote e a vítima, pois oferece-se a ele próprio, a fim de nos dar a possibilidade de nos oferecermos a nós mesmos na nossa vez. Ele concede-nos o dom de nos tornarmos sacrificios, ou seja, oferta de nós mesmos.<sup>277</sup>

Com base nesta fundamentação cristológica do sacrificio, pode compreender-se as suas várias solicitações na Mensagem de Fátima:

De repente vimos o mesmo Anjo junto de nós. Que fazeis? Orai! Orai muito! [...]. Ofreeci constantemente ao Altissimo orações e sacrificios. (como nos havemos de sacrificar?)

---

<sup>273</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 227.

<sup>274</sup> Cf. Silva, «Uma espiritualidade sacrificial», 259: «o sacrificio, como o temos perspetivado, tem dois grandes elementos constitutivos: a oblação que consiste na oferenda de algo a Deus; a imolação que significa o carácter da “perda” que existe em todo o sacrificio e que assume, por vezes, a dimensão da destruição do que é oferecido. Estes elementos (oblação e imolação) são inseparáveis. Toda a oblação só é possível pela imolação. [...] Mas, se repararmos bem, o aspeto essencial do sacrificio não pode ser apenas, nem principalmente o da imolação. Fundamentalmente é a oblação que dá valor ao sacrificio».

<sup>275</sup> Müller, «Eucaristia e sacrificio», 428.

<sup>276</sup> Silva, «Uma espiritualidade sacrificial», 360. Cf. Bernard Sesboüé, «Dom de si: o novo nome do sacrificio», em *Quereis oferecer-vos a Deus. Horizontes Contemporâneos da entrega de si*, ed. Isabel Varanda (Fátima: Santuário de Fátima, 2013), 61.

<sup>277</sup> Sesboüé, «Dom de si», 60. Cf. Franco Manzi, «“Per mezzo di Lui offriamo a Dio um sacrificio di lode”. La dimensione sacrificale della salvezza cristiana», *La Scuola Cattolica* 149, n. 2 (2021): 288.

perguntei) De tudo que poderdes, ofereci um sacrificio em acto de reparação pelos pecados com que Êle é ofendido e de supplica pela conversão dos pecadores.<sup>278</sup>

Sacrificai-vos pelos pecadores, e dizei muitas vezes, em especial, sempre que fizerdes algum sacrificio. Ó Jesus é por vosso amor, pela conversão dos pecadores e em reparação dos pecados cometidos contra o Imaculado Coração de Maria.<sup>279</sup>

Rezai, rezai muito e fazei sacrificios por os pecadores, que vão muitas almas para o inferno por não haver quem se sacrifique e peça por elas.<sup>280</sup>

Por meio dos atos sacrificiais, a Mensagem de Fátima convida o Homem a unir-se ao sacrificio da Cruz, participando da sua mesma oblação. É desta participação que tais atos humanos alcançarão a sua eficácia salvífica, na medida em que se compreendem como uma atualização do único sacrificio de Jesus, capaz de transmitir ao tempo presente a sua eficácia salvífica.<sup>281</sup>

O sacrificio revela-se, por isso, lugar antropológico onde a vida humana se plenifica na participação da vida d'Aquele que é a sua plenitude. Recorrendo à teoria clássica do hilemorfismo, talvez se possa afirmar que tudo aquilo que diz respeito ao Homem pode ser considerado a matéria, não enquanto substância física, mas como condição ontológica de possibilidade. Por sua vez, o sacrificio é a forma, que ao informar a matéria, permite ao Homem configurar-se com Jesus Cristo – a imagem do Homem perfeito (cf. GS 22) – e, unido a Ele, tornar presente a força da sua eficácia salvífica.

Assim, poder-se-á reconhecer na prática sacrificial, ainda que analogicamente, um carácter sacramental, na qual a vida humana se reconhece como sinal visível da vida de Cristo, capaz de comunicar ao mundo presente o influxo da sua graça. Por outro lado, no sacrificio, a vida humana manifesta-se em estado de potência. A solicitação angélica a que as três crianças ofereçam constantemente sacrificios, de tudo o que puderem,<sup>282</sup> parece esconder a urgência da plenificação de todas as dimensões da sua vida, em Cristo.

Pelo espírito de amor e de oferta com que abraça os seus inúmeros sofrimentos, é possível ao Homem, por meio do sacrificio, vivê-los com um sentido transcendente, não se deixando aniquilar totalmente por eles. De facto, as afeções do Homem às diferentes circunstâncias situam-se ao nível da matéria. Cabe ao Homem, na sua liberdade, enformá-los. O sacrificio evidencia, então, a possibilidade da concomitância entre a passibilidade humana ao sofrimento e a primazia da liberdade do Homem. Neste sentido, no sacrificio, convivem dor e ale-

---

<sup>278</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226-7.

<sup>279</sup> Lúcia de Jesus, 232.

<sup>280</sup> Lúcia de Jesus, 234.

<sup>281</sup> Ratzinger, «Comentário teológico», 39.

<sup>282</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226-7.

gria, sofrimento e paz, morte e vida nova, pois nele se esconde o segredo da mais perfeita liberdade.

É neste sentido que se pode compreender a atitude sacrificial dos videntes. Para os pastorinhos, os sacrifícios não são algo pesaroso ou expressão de uma atitude masoquista. Enquanto atos de amor, são abraçados com leveza e alegria, vividos em conformidade com Cristo, espelhando, assim, a entrega própria de quem ama e de quem se oferece a Deus e aos demais.<sup>283</sup> Por esta razão, vivem a dor com a alegria, a tribulação com paz, tal como é possível observar no testemunho legado por Lúcia acerca do encontro com sua prima Jacinta, internada no hospital de Ourém:

Encontrei-a [a Jacinta] com a mesma alegria por sofrer por amor de Nosso bom Deus, do Imaculado Coração de Maria, pelos pecadores e pelo S. Padre, era o seu edial, era no que falava.<sup>284</sup>

Por meio do sacrifício, a pessoa constrói-se e desenvolve-se a partir de uma vivência pró-existente: «na medida em que se dá a vida, recebe-se a vida verdadeira».<sup>285</sup> A vivência do sacrifício alicerça-se, por isso, numa antropologia do dom e da comunhão: por meio dele o oferente reconhece a sua existência como oblação oferecida em favor dos demais. Viver o sacrifício leva à plenitude a sua condição ontológica de ser em relação: a abertura ao outro, enquanto dinâmica antropológica fundamental, plenifica-se na doação.

Compreendendo-se como uma expressão da vida humana enraizada em Cristo e no mistério do seu Corpo Místico, o sacrifício possui um alcance universal, em virtude da solidariedade que existe entre todos os homens no Filho de Deus. O sacrifício de um não é, por isso, referente somente a si mesmo, mas diz respeito a toda humanidade, razão pela qual se pode afirmar que «toda a alma que se eleva, eleva o mundo»,<sup>286</sup> ou como elucidada Bernard Sesboüé, «se cada alma que se eleva, eleva o mundo, toda a penitência vivida no amor é uma intercessão que contribui em Cristo à libertação da humanidade pecadora».<sup>287</sup>

Em suma, a oração e o sacrifício compreendem-se como expressões próprias do humano como membro do Corpo de Cristo. Em virtude da participação em Cristo, estas duas

---

<sup>283</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 269: «tendo por base a documentação examinada, devemos começar por excluir nas crianças qualquer forma de masoquismo. Sem dúvida, ficamos chocados quando lemos nas *Memórias* da Irmã Lúcia que se torna habitual para eles sacrificarem-se, oferecendo a sua merenda às crianças mais pobres – e mesmos às ovelhas! – e substituindo-a por bolotas, pinhões e outros alimentos semelhantes. Todavia, para elas era claro que a oferta ao Senhor de uma renúncia de alimento, de água ou de afetos – e mesmo a oferta de sofrimentos físicos ou espirituais – era animada unicamente pelo amor a Deus e ao próximo, e, em particular, tinha como finalidade a intercessão pela salvação dos outros, sobretudo se pecadores».

<sup>284</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 137.

<sup>285</sup> João Duque, «Sofrimento e participação na cruz», 399.

<sup>286</sup> Elisabeth Leseur, *Journal et pensées de chaque jour. Précédés d'une lettre du R. P. Janvier* (Paris: J. de Gigord, 1936), 31.

<sup>287</sup> Bernard Sesboüé, «Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption (suite)», *Nouvelle Revue Théologique* 107, n. 1 (1985): 81.

dimensões basilares da Mensagem de Fátima adquirem o seu sentido. Através destes dois meios, o Homem é chamado a colaborar na economia salvífica, não porque acrescente algo à salvação de Cristo, mas porque a torna presente no mundo. Por meio da oração e do sacrifício, o ser humano compreende-se, ainda que de forma analógica, sacramento do próprio Cristo entre os Homens, capaz de atualizar no hoje da história o seu influxo salutar. Tal é a grandeza a que o ser humano é chamado e para o qual pode ser elevado.

### 2.2.2. Reparação

A solicitude pela reparação é várias vezes sublinhada ao longo das aparições de Fátima.<sup>288</sup>

De tudo que poderdes, ofereci um sacrificio em acto de reparação pelos pecados com que Êle é ofendido e de suplica pela conversão dos pecadores.<sup>289</sup>

Tomai e bebei o corpo e o sangue de Jesus Cristo orrivelmente ultrajado pelos homens ingratos: reparaí os seus crimes e consulai o vosso Deus.<sup>290</sup>

Sacrificai-vos pelos pecadores, e dizei muitas vezes, em especial, sempre que fizerdes algum sacrificio. Ó Jesus é por vosso amor, pela conversão dos pecadores e em reparação dos pecados cometidos contra o Imaculado Coração de Maria.<sup>291</sup>

A linguagem da reparação vulgarizou-se no seio da piedade popular com as aparições do Sagrado Coração de Jesus a Santa Margarida Maria Alacoque.<sup>292</sup> Contudo, os seus fundamentos são anteriores, na medida em que ela se compreende como «um outro modo de dizer o mistério da redenção».<sup>293</sup>

---

<sup>288</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 187, 227, 230; Lúcia de Jesus, *Memórias da Irmã Lúcia*, vol. 1, 192.

<sup>289</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226-7.

<sup>290</sup> Lúcia de Jesus, 227-8.

<sup>291</sup> Lúcia de Jesus, 232.

<sup>292</sup> Cf. Andrea Tassarolo, «Reparación», em *Diccionario de espiritualidad*, ed. Ermanno Ancilli, vol. 3 (Barcelona: Editorial Herder, 1984), 280. A devoção ao Sagrado Coração de Jesus conheceu uma intensa expansão em Portugal ao longo do século XIX, tal como testifica Amaro de Carvalho da Silva. Cf. Carvalho da Silva, «O Bom Jesus do Monte das Mós», 178: «em Portugal, com a dinamização conseguida pelo Apostolado da Oração (1º centro em Lisboa em 1864) com a publicação da revista mensal do *Mensageiro do Coração de Jesus* (Porto – 1874), com a restauração das ordens religiosas tradicionais e incremento de outras, com a beatificação (1864) de Margarida Maria Alacoque e com uma certa pacificação da sociedade portuguesa, o culto do Coração de Jesus entrou em nova fase de expansão, consagrando-se o século XIX como o século da devoção ao Coração de Jesus. A partir de 1873 os bispos portugueses consagram as suas dioceses e divulgam diversas e frequentes pastorais de devoção ao Coração de Jesus».

<sup>293</sup> Marto, «Fátima», 31. Cf. Géralde de Becker, «Reparación», em *Lexico de la teología del Sagrado Corazón*, ed. Géralde de Becker (Milwaukee: International Institute of the Heart of Jesus, 1975), 319: «A reparação [...] coincide com o sentido da redenção».

Ao longo da história bíblica e eclesial foram usados uma multiplicidade de conceitos para descrever tal mistério salvífico. A variedade linguística assinala a transcendência do mistério que o Homem nunca será capaz de compreender plenamente, nem de o encerrar nas fronteiras da linguagem:

A mesma multiplicidade do vocabulário usado e a variedade de registos utilizados demonstram que a salvação cristã não pode expressar-se numa linguagem única que possa defini-la por inteiro. A diversidade das aproximações linguísticas assinala à sua maneira a transcendência da realidade aludida. A salvação cristã é um mistério que não pode reduzir-se às ideias claras e distintas que tanto agradavam a Descartes. [...]. Por conseguinte, temos de evitar empenharmo-nos em reduzir todo este conjunto a uma unidade demasiado simples. [...]. Necessitamos de todas essas palavras, respeitando a sua complementaridade, para dar conta da realidade da salvação.<sup>294</sup>

Por conseguinte, a reparação é um termo teológico que oferece um certo ângulo de visão sobre o mistério da redenção. Sendo linguagem imperfeita, não traduz em plenitude o mistério que pretende abarcar. Relativamente à teologia deste conceito, Andrea Tesserolo oferece a seguinte elucidação:

Este termo [reparação], nos escritos espirituais, usualmente indica a participação do cristão na obra redentora de Cristo, tanto no seu aspeto negativo, enquanto expiação do pecado, como no seu aspeto positivo, enquanto restauração ou renovação da obra de Deus em nós e nas demais criaturas.<sup>295</sup>

Enquanto participação na obra redentora, quer no seu sentido expiatório, quer renovador, a linguagem da reparação em nada se compagina com uma atitude de banalidade ou de relativismo diante do pecado humano.<sup>296</sup> A sua teologia subentende uma atitude de denúncia e luta contra o pecado e os dinamismos deletérios que provoca.

Concomitantemente, a reparação é lugar do anúncio da salvação em Cristo, na qual o Homem é chamado a cooperar enquanto reconstrutor das ruínas que o pecado engendra no seio da humanidade e no mundo. Em virtude da sua índole salvífica, não se pode conceber a reparação destituída da sua referência a Cristo e do seu mistério pascal. Jesus Cristo é o único

---

<sup>294</sup> Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol. 1 (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990), 62.

<sup>295</sup> Tesserolo, «Reparación», 279. Cf. Tesserolo, 281: «a espiritualidade reparadora, pelo menos na sua forma mais equilibrada e madura, quer ser [...] uma visão global do mistério cristão, que, tendo em conta as diversas dimensões do pecado (que é ao mesmo tempo injúria contra Deus, ofensa ao amor de Cristo, ferida ao corpo místico, desordem introduzida no mundo), disponha e ajude a descobrir e compreender também todas as potencialidades e dimensões (sociais, eclesiais, cristológicas e trinitárias) do amor reparador, que é ao mesmo tempo expiação do pecado, restauração da vida divina, retorno da criatura ao amor do criador, por meio de Cristo, na comunhão de seu Espírito».

<sup>296</sup> Cf. Tesserolo, 279: «em todo o caso, a consideração do pecado está sempre presente como pano de fundo do quadro: é necessário reparar porque o pecado ofendeu a Deus, danificou a sua obra e é um obstáculo à difusão do seu amor no mundo».

redentor, o único salvador, o único reparador.<sup>297</sup> Neste sentido, a reparação dos Homens adquire a sua eficácia enquanto participação na oblação de Jesus ao Pai,<sup>298</sup> na força do Espírito Santo. Isso mesmo é claramente afirmado por Stefano de Fiores:

Se Cristo é o único reparador do pecado do mundo e também das ofensas feitas a Ele próprio e à sua Mãe, segue-se que cada um dos nossos atos de reparação só tem valor quando deriva da obra reparadora e está unido a ela. Cristo é não só o termo da nossa reparação, mas também a sua causa e o seu artífice supremo: somente com Ele e com a sua força podemos colaborar na reparação dos pecados que se cometem no mundo.<sup>299</sup>

A fonte de toda a reparação é Jesus. A insistência com que ela é solicitada em Fátima não é indício de imperfeição, incompletude ou insuficiência em Cristo.<sup>300</sup> Trata-se antes de trazer a eficácia reparadora da Cruz para o mundo presente.

A união do Homem a Jesus Cristo e à sua oblação, como núcleo determinante de toda a reparação, é corroborado na Mensagem de Fátima pela forma como a reparação é associada ao sacrifício e à Eucaristia. Se os sacrifícios humanos consistem na comunhão e na participação do único sacrifício da Cruz, então, desta recebem a sua eficácia reparadora, razão pela qual o apelo ao sacrifício, em Fátima, é permeado por um alcance reparador.<sup>301</sup>

Em virtude de se compreender como uma atualização do único sacrifício de Jesus, as referências ao sacramento da Eucaristia são, igualmente, revestidas por uma tónica reparadora, visíveis em duas instâncias: no convite à comunhão reparadora e na oração ensinada na terceira angelofania:

Tomai e bebei o corpo e o sangue de Jesus Cristo orrivelmente ultrajado pelos homens ingratos: reparei os seus crimes e consulai o vosso Deus.<sup>302</sup>

Virei pedir a consagração da Rússia a meu Imaculado Coração e a Comunhão reparadora nos primeiros sabados.<sup>303</sup>

---

<sup>297</sup> Cf. Tessarolo, 281; Paulo Coelho, «Ciclo angélico», 224; Leo Scheffczyk, «A mensagem de paz de Fátima», em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, ed. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2012), 280.

<sup>298</sup> Cf. Stefano de Fiores, «Reparação», em *Enciclopédia de Fátima*, ed. Carlos Alberto Moreira Azevedo e Luciano Cristino (Estoril: Principia, 2007), 480; Cándido Pozo, «Redención y reparación», em *Cristología em la perspectiva del Corazón de Jesús*, ed. Roger Vekemans (Bogotá de Colombia: Instituto internacional del Corazón de Jesús, 1982), 604; Marto, «Fátima», 42.

<sup>299</sup> Fiores, «Reparação», 482. Cf. Scheffczyk, «A mensagem de paz de Fátima», 277-8.

<sup>300</sup> Cf. Scheffczyk, «A mensagem de paz de Fátima», 277-8; Teresa Messias, «Formas de reparação», em *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, ed. Vítor Coutinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2010), 317.

<sup>301</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 227, 232.

<sup>302</sup> Lúcia de Jesus, 227-8. Ao comentar a comunhão eucarística acontecida na terceira angelofania, Stefano de Fiores afirma: «trata-se de uma reparação subtraída ao âmbito individual e inserida em contexto litúrgico, onde (...) a comunhão é distribuída pelo Anjo sob as duas espécies, e a reparação assume uma orientação eucarística muito clara». Stefano de Fiores, «Maria à luz do mistério da Trindade», em *Congresso internacional. Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo...* (Fátima: Santuário de Fátima, 2008), 262.

<sup>303</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 187.

Ofreço-Vos o preciosíssimo Corpo sangue, alma e Devindade de Jesus Cristo, presente em todos os sacrários da terra, em reparação dos ultrajes, sacrilegios e endifrenças com que Êle mesmo é ofendido.<sup>304</sup>

Para se compreender a inserção do Homem no dinamismo reparador da Eucaristia, convém ter presente o seu duplo movimento. Segundo António Marto, num primeiro movimento, toda a Igreja se torna recetiva à ação salvífica de Deus, em Cristo, deixando-se inundar pelos seus dons eucarísticos.<sup>305</sup> Posteriormente, o acolhimento da oferenda eucarística implica a participação no mesmo dinamismo oblato:

O acolher o dom do amor oferecido por Cristo, implica o deixar-se envolver n'Ele, participar do seu próprio sacrifício oferecendo-nos e intercedendo com Ele no mesmo espírito. A oblação de Cristo não é só modelo. É sobretudo um mistério de comunhão que gera a oblação da comunidade cristã no mundo, a entrega da Igreja a favor de todos como prolongamento vivo e existencial da oblação de Cristo: dar a vida com Cristo e como Ele deu (cf. 1Jo 3,6). [...]. A oblação da Igreja é assumida pelo ressuscitado e oferecida «por Ele, com Ele e n'Ele ao Pai na unidade do Espírito Santo».<sup>306</sup>

Neste sentido, a oração ensinada aos pastorinhos na terceira angelofania e o apelo à comunhão reparadora compreendem-se, antes de mais, como parte do segundo movimento da Eucaristia. Rezando esta oração e comungando o Corpo de Jesus, o Homem é chamado à união e à participação da única oblação de Jesus na Cruz e, deste modo, à oferta de si mesmo em favor da humanidade e do mundo.<sup>307</sup>

Na reparação, o sentido de comunhão que existe entre todos os Homens não parece ser reduzido a um mero altruísmo, mas chega ao ponto de tornar o ser humano “um-com-o-próximo”, segundo uma perspectiva vicária, à semelhança de Cristo na paixão.<sup>308</sup> Em virtude da solidariedade de todos os Homens em Cristo, pela reparação, aquele que repara une-se ao seu irmão, na sua condição de pecador. Trata-se de um assumir a culpa do outro, não para o

---

<sup>304</sup> Lúcia de Jesus, 227-8.

<sup>305</sup> Cf. António Marto, «A dimensão eucarística na Mensagem de Fátima», em *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e teologia das aparições* (Fátima: Santuário de Fátima, 1998), 641.

<sup>306</sup> Marto, 641.

<sup>307</sup> Cf. Marto, «Fátima», 43: «não admira que este dinamismo de reparação tenha o seu momento privilegiado na participação da comunhão eucarísticas, onde somos mergulhados na onda do amor trinitário, no seu movimento vertical de Deus ao homem e no seu movimento horizontal de comunhão e circulação de amor entre todos, de uns a favor dos outros. [...] «Através da Eucaristia os crentes unem-se a Cristo que se oferece com eles ao Pai e recebem o poder de oferecer-se em espírito de sacrifício uns aos outros como Cristo se ofereceu ao Pai por muitos, dando-se assim aos homens».

<sup>308</sup> A índole vicária da reparação é realçada por alguns autores, tais como Eloy Bueno de la Fuente, Norbert Hoffmann, José Jacinto Farias, Stefano de Fiores, Luis M. Mendizábal: cf. Eloy Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 233-4; Norbert Hoffmann, «Devoción al Corazón de Jesús y reparación. Ensayo de un esclarecimiento de su naturaleza a la luz del principio de “sustitución”», em *Cristología e devoción a Cristo*, ed. Leo Scheffczyk (Bogotá de Colombia: Instituto internacional del Corazón de Jesús, 1982), 173-4; Farias, *Um fogo que arde mas não queima*, 71; Fiores, «Reparação», 475-84; Luis María Mendizábal, «Líneas para una teología de la reparación», em *Enciclopedia temática del Corazón de Cristo*, ed. Pablo Cervera Barranco (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017), 743-4.

desresponsabilizar, mas no intuito de lhe levar a luz da esperança e da salvação de Cristo.<sup>309</sup> Esta dimensão vicária ganha um rosto visível na primeira oração ensinada pelo Anjo, onde os videntes são convidados a partilhar e a assumir a culpa de outros, pedindo o perdão de Deus para todos aqueles não creem, não adoram, não esperam e não amam<sup>310</sup>, de modo a oferecer-lhes um horizonte de esperança e de salvação.

Em Fátima, a reparação aparece igualmente referida ao Imaculado Coração de Maria:

Sacrificai-vos pelos pecadores, e dizei muitas vezes, em especial, sempre que fizerdes algum sacrifício. Ó Jesus é por vosso amor, pela conversão dos pecadores e em reparação dos pecados cometidos contra o Imaculado Coração de Maria.<sup>311</sup>

Tem pena do Coração de tua SS. Mãe que está coberto de espinhos que os homens ingratos a todos os momentos Lhe cravam sem haver quem faça um acto de reparação para os tirar.<sup>312</sup>

Embora Maria esteja glorificada e livre das leis temporais e espaciais da existência terrena,<sup>313</sup> em Fátima, verifica-se que tal condição se compagina com alguma dor, em virtude da compaixão que Maria guarda para com a humanidade:

Se nas aparições se mostrou triste, isto significa que a sua condição glorificada coexiste com alguma dor, difícil de explicar, devido ao facto de ainda não ter acontecido a glorificação de todos os seus filhos e, ainda mais, à sua infidelidade à aliança de amor com Deus. Portanto, é legítimo entrar em relação com a Virgem, consolá-la e compensá-la de algum modo com renovado amor pela situação de pecado em que se encontram tantos filhos da Igreja e tantos cidadãos do mundo. Mas é preciso continuar, com Maria, a unir os nossos sofrimentos à obra da reparação desenvolvida por Cristo em relação ao pecado do género humano.<sup>314</sup>

Em primeiro lugar, poder-se-á dizer, citando Stefano de Fiores, que «aqui, a reparação coincide com atos de consolação e de conforto»,<sup>315</sup> tendo presente que é de Deus que o Homem recebe tal capacidade. (cf. 2 Cor 1,4).

Se faz parte da teologia da reparação a sua índole vicária, talvez esta deva ser também contemplada na reflexão teológica sobre a reparação ao Imaculado Coração de Maria. A con-

---

<sup>309</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 233-4. «esta reparação [dos pecados] implica carregar com a culpa alheia, introduzindo uma bondade maior, substituindo a vontade de mal com uma vontade maior de bem, irradiando uma luminosidade que rasgue as trevas do pecado e da injustiça, num gesto de solidariedade que impele a atuar de modo vicário para que o mal não triunfe e corrompa a pessoa. [...]. Não se pode deixar o outro na solidão com a sua culpa, porque se contribuiria assim para o seu enclausuramento na lógica diabólica da qual não se pode libertar; na proximidade do seu sofrimento (ainda que não o reconheça) é-lhe criado um espaço e uma abertura que ele não está em condições de criar por si mesmo; não se “substitui” o outro, é-lhe oferecido um ponto de encontro e de reconciliação».

<sup>310</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226.

<sup>311</sup> Lúcia de Jesus, 232.

<sup>312</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias da Irmã Lúcia*, vol.1, 192.

<sup>313</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 33.

<sup>314</sup> Fiores, «Reparação», 483-4.

<sup>315</sup> Fiores, 477.

solação e a compaixão guardam já em si uma certa vicariedade, na medida em que se compreendem como um estar com o outro, partilhando da sua dor. Contudo, em virtude da solidariedade de todos os Homens em Cristo, a reparação pode elevar esta vicariedade, que é própria da compaixão, a um nível mais perfeito, por meio da qual o reparador se torna um com aquele que é reparado, participando da sua mesma condição. Quiçá, a reparação ao Coração de Maria seja uma forma de vida em unidade com Maria, um tornar-se participante do seu Coração Imaculado, figura da Igreja (cf. LG 63), protótipo da plena realização do Homem em Cristo.

Por outro lado, é possível reconhecer na imagética do Coração cercado de espinhos<sup>316</sup> um meio pedagógico através do qual Deus manifesta à humanidade as consequências do seu pecado: na dor da Mãe reflete-se o estado em que se encontram os seus filhos. Neste sentido, a reparação ao Coração Imaculado de Maria estender-se-ia à primeira aceção anteriormente retratada, enquanto colaboração humana no mistério da redenção.

Em suma, pode-se afirmar que na Mensagem de Fátima a linguagem reparadora apenas se torna compreensível à luz da união do Homem a Cristo. Por meio dela, o Homem é convidado a oferecer-se, não apenas à imagem de Jesus, mas participando da sua oblação. A reparação é, portanto, expressão da vida humana enraizada e participada em Cristo.

Por sua vez, viver em jeito reparador não se compagina com uma atitude de resignação diante do mal, mas, pelo contrário, leva o Homem a reconhecer os dinamismos deletérios do pecado humano e a lutar contra os mesmos, procurando contrapô-los e superá-los a partir de um influxo de bem que a dinâmica reparadora incute na criação. Existindo uma solidariedade no mal, a linguagem da reparação afirma que maior é aquela que se estabelece entre todos os Homens no bem e na graça, na medida em que se fundamenta em Cristo. Tal solidariedade no bem é afirmada na dimensão vicária que a linguagem reparadora traduz. Nela a abertura ao outro, enquanto dimensão ontológica fundamental, estende-se a um assumir o lugar do outro, oferecendo-lhe um horizonte salvífico.

Para uma correta leitura da reparação, é necessário tomar o amor como critério hermenêutico sem o qual a reparação corre o risco de resvalar numa relação comercial com Deus. Só à luz do amor de Deus e da vocação do Homem ao amor se pode compreender a realidade e a necessidade de reparação:<sup>317</sup> «a característica fundamental deste modelo de reparação é a de ser movida pelo amor. É o coração que ama que deseja reparar e repara com amor».<sup>318</sup> Por esta razão, reparação e consagração – duas propostas devocionais presentes na Mensagem de Fátima – devem ser observadas no seu sentido complementar, requerendo-se e exigindo-se

---

<sup>316</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 213.

<sup>317</sup> José Jacinto Farias, «O Coração de Maria e a mística da reparação», *Didaskalia* 47, n. 1 (2017): 229, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2017.47.1>.

<sup>318</sup> Ângela Coelho, *Dentro da Luz*, 153-4.

mutuamente:<sup>319</sup> a reparação só se compreende na lógica do amor, sem o qual resvalaria numa lógica justiceira ou comercial; por sua vez, a consagração só ganha sentido se implica uma dinâmica de aversão ao pecado.<sup>320</sup>

### 2.2.3. Consagração

O pedido de consagração da Rússia ao Imaculado Coração de Maria é sublinhado em duas visões: na visão do dia 13 de julho de 1917 e na do dia 13 de junho de 1929, ocorrida em Tui, cuja vidente foi somente Lúcia. Essas visões são relatadas da seguinte forma:

Para a empedir [a guerra], virei pedir a consagração da Russia a meu Imaculado Coração e a Comunhão reparadora nos primeiros sabados. Se atenderem a meus pedidos a Russia se converterá e terá paz, se não espalhará seus erros pelo mundo [...], por fim o meu Imaculado Coração triunfará. O Santo Padre consagrar-me-á a Russia que se converterá e será concedido ao mundo algum tempo de paz.<sup>321</sup>

De repente iluminou-se toda a Capela com uma luz sobrenatural e sobre o Altar apareceu uma Cruz de luz que chegava até ao tecto. Em uma luz mais clara via-se, na parte superior da cruz, uma face de homem com corpo até à cinta, sobre o peito uma pomba também de luz e, pregado na cruz, o corpo de outro homem. Um pouco abaixo da cinta, suspenso no ar, via-se um cálix e uma hóstia grande, sobre a qual caíam algumas gotas de sangue que corriam pelas faces do Crucificado e numa ferida do peito. Escorregando pela Hóstia, essas gotas caíam dentro do Cálix. Sob o braço direito da cruz estava Nossa Senhora [...], com o Seu Imaculado Coração na mão...Sob o braço esquerdo, umas letras grandes, como se fossem de água cristalina que corresse para cima do Altar, formavam estas palavras: «Graça e Misericórdia». [...]

Depois Nossa Senhora disse-me:

- É chegado o momento em que Deus pede para o Santo Padre fazer, em união com todos os Bispos do Mundo, a Consagração da Rússia ao Meu Imaculado Coração, prometendo salvá-la por este meio.<sup>322</sup>

Na visão de Tui, é dado contemplar a Lúcia o Mistério de Deus-Trindade na sua economia salvífica. O Filho é contemplado na cruz, fonte de todo o alcance salutar e reparador, que se atualiza no sacramento da Eucaristia. As palavras «Graça e a Misericórdia»<sup>323</sup> surgem como síntese de toda a visão, enquanto manancial que jorra do Mistério contemplado. A par

---

<sup>319</sup> Cf. Henri Holstein, «*Dignae satisfactionis exhibeamus officium*». En el cincuentenario de la encíclica de Pio XI, *Miserentissimus Redemptor*», em *Cor Christi. Historia, teología, espiritualidad y pastoral*, ed. Roger Verkemans (Bogotá de Colombia: Instituto internacional del Corazón de Jesús, 1980), 567; Becker, «Reparación», 318: «a reparação completa a consagração, condu-la ao seu apogeu e leva a cabo a nossa identificação mística com Cristo».

<sup>320</sup> Holstein, «*Dignae satisfactionis exhibeamus officium*», 567.

<sup>321</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 187.

<sup>322</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias da Irmã Lúcia*, vol.1, 195-6.

<sup>323</sup> Lúcia de Jesus, 195.

da visão, as palavras de Maria fazem referência a este mesmo mistério salvífico, aludindo à ação salvífica de Deus em favor da Rússia: «Deus pede [...], prometendo salvá-la».<sup>324</sup>

Sendo Deus a fonte e a causa primeira da salvação, Ele propõe ao Homem – por intermédio da Virgem – que o seu influxo salvífico se atualize num dado contexto através da Consagração da Rússia ao Imaculado Coração de Maria. Neste meio, convergem a presença de três elementos: a Igreja, a oração consecratória e o Imaculado Coração de Maria.

Em conformidade com os ensinamentos da constituição dogmática *Lumen Gentium*, a exigência colegial no ato de consagração exprime a representatividade de toda a Igreja: «cada bispo representa a sua Igreja; e todos, juntamente com o Papa, representam toda a Igreja, no vínculo da paz, do amor e da unidade» (LG 23).

A solicitação de uma consagração feita pelo Santo Padre, em união com todos os bispos do mundo, assinala a universalidade da Igreja, toda comprometida em tal ato consecratório. Nesse gesto, é toda a Igreja que se consagra e que consagra o mundo ao Imaculado Coração de Maria, associando a Mãe de Deus à maternidade espiritual e apostólica da própria Igreja.<sup>325</sup> É a prece do Corpo Místico de Cristo que participa da consagração que o próprio Jesus fez de si mesmo: «por eles, Eu me consagro a mim mesmo, para que também eles sejam consagrados na verdade» (Jo 17, 19).

Tal como elucidada o teólogo Joseph Jost, «é Cristo [...] que constitui o fundamento primeiro de todo o ato de consagração».<sup>326</sup> Fundamento e ao mesmo tempo a meta, na medida em que é para a Santíssima Trindade que toda a consagração se dirige: «consagrar é, então, por definição, consagrar-se a Deus»,<sup>327</sup> cujo fundamento ontológico radica no batismo.

Neste sentido, falar-se de consagração a Maria outra coisa não é do que uma forma de consagração a Deus, marcada pela presença mediadora da Mãe de Jesus. Assim o esclarece António Marto: «a entrega ou consagração a Maria, de modo individual ou comunitário [...] consiste na entrega total a Deus [...], com Maria, por Maria e como Maria para fazer frutificar a consagração batismal na vida e na vocação de cada um».<sup>328</sup>

Relativamente a este ponto, a visão de Tui parece elucidar algo acerca do lugar de Maria na economia salvífica e, por conseguinte, da sua importância no ato de consagração. Partindo da posição lateral que Maria ocupa na visão trinitária, Rodríguez Garrapucho tece as

---

<sup>324</sup> Lúcia de Jesus, 195-6.

<sup>325</sup> Cf. Joseph Jost, «Fátima e a consagração ao Coração Imaculado de Maria», em *A consagração como dedicação na Mensagem de Fátima*, ed. José Carlos Carvalho (Fátima: Santuário de Fátima, 2014), 250.

<sup>326</sup> Jost, 203.

<sup>327</sup> Joseph de Finance, «Consagração», em *A consagração como dedicação na Mensagem de Fátima*, ed. José Carlos Carvalho (Fátima: Santuário de Fátima, 2014), 90. Cf. Stefano de Fiores, «Consagração», em *A consagração como dedicação na Mensagem de Fátima*, ed. José Carlos Carvalho (Fátima: Santuário de Fátima, 2014), 155.

<sup>328</sup> Marto, *Maria, mãe de ternura e de misericórdia*, 49. Cf. Fiores, «Consagração», 163; Jost, «Fátima e a consagração ao Coração Imaculado de Maria», 249; Scheffczyk, «A mensagem de paz de Fátima», 286.

seguintes considerações: «e é a um lado desse mistério onde se coloca Maria [...]. É aí, colocada nesse lugar junto ao Filho mas não no centro do mistério divino, onde Maria fala como intercessora para o retorno à fé da Rússia [...]».<sup>329</sup> Neste sentido, o lugar que Maria ocupa na visão evidencia que a Mãe de Deus não é a fonte da redenção, mas antes sua recetora e, razão pela qual, se tornou sua mediadora.<sup>330</sup>

Por outro lado, a presença de Maria reflete a singularidade da sua participação nesse mesmo mistério.<sup>331</sup> Foi junto à cruz de Jesus que nasceu a sua maternidade espiritual por cada Homem.<sup>332</sup> A solicitude materna que guarda pelos seus filhos, inscreve-se na solicitude pela obra de salvação,<sup>333</sup> razão pela qual o Papa João Paulo II afirma que «consagrar o mundo ao Coração Imaculado de Maria significa aproximarmo-nos, mediante a intercessão da Mãe, da própria Fonte de Vida, nascida no Gólgota».<sup>334</sup>

Relativamente ao sentido coletivo da consagração, Stefano de Fiores distingue duas perspetivas teológicas. Por um lado, pode ser interpretado como sendo uma oração de intercessão, feita por parte dos responsáveis e que, por isso, não dispensaria a consagração pessoal de cada um, em virtude da sua liberdade.<sup>335</sup> Por outro, pode ser legitimado no facto de aquele que consagra ser detentor de algum poder que o torna responsável por aqueles que são consagrados.<sup>336</sup> Assim o esclarece também Alphonse Bossard:

Tanto no primeiro [consagração do mundo pelo Papa] como no segundo caso [consagração de uma criança pelos seus pais], a consagração é feita por pessoas que têm um «poder», uma responsabilidade em relação àqueles que consagram. Este poder que, no fim de contas, lhes é conferido por Deus, deve ser exercido ao serviço daqueles que lhes estão confiados. No fundo, o seu ato é o reconhecimento da finalidade profunda do seu serviço: conduzir ao Senhor, fazer «pertença Sua» aqueles que estão a seu cargo. Na medida do seu poder, eles podem dar. E o Senhor recebe, o que quer dizer que o seu ato tem os seus efeitos naqueles que assim são consagrados.<sup>337</sup>

---

<sup>329</sup> Fernando Rodríguez Garrapucho, «La centralidade cristológica em el mensaje de Fatima», em *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e teologia das aparições* (Fátima: Santuário de Fátima, 1998), 347.

<sup>330</sup> Cf. Karl Rahner, «A consagração a Maria nas congregações marianas: o seu aspeto teológico e o seu reflexo na vida», em *A consagração como dedicação na Mensagem de Fátima*, ed. José Carlos Carvalho (Fátima: Santuário de Fátima, 2014), 120: «Maria é, por outras palavras, e de uma forma única, a recetora da salvação e, desse modo, mediadora da salvação; nela esta função mediadora é um momento da salvação que Deus, em Cristo, oferece à Igreja na liberdade da Sua Graça».

<sup>331</sup> Cf. Marto, «Fátima», 38.

<sup>332</sup> Cf. Jost, «Fátima e a consagração ao Coração Imaculado de Maria», 234.

<sup>333</sup> Cf. João Paulo II, «In area Templi Sanctuarii Fatimensis a Summo Pontifice sacris litante habita», *Acta Apostolicae Sedis* 74, (1982): 905.

<sup>334</sup> João Paulo II, 906.

<sup>335</sup> Cf. Fiores, «Consagração», 169.

<sup>336</sup> Stefano de Fiores, «Consacrazione», em *Maria. Nuovissimo Dizionario*, ed. Stefano de Fiores, vol. 1 (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008), 389.

<sup>337</sup> Alphonse Bossard, «Consagração», em *Dicionário mariano*, ed. H. Cazelles, A. Bossard e H. Holstein (Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1988), 46-7.

Enquanto Alphonse Bossard reconhece no ato de consagração uma certa eficácia, Stefano de Fiore, aludindo ao pensamento de René Laurentin, situa este tipo de consagração ao nível votivo, na medida em que expressa o desejo dos responsáveis de realização do desígnio divino sobre os que lhes são confiados.<sup>338</sup>

Não obstante as possíveis interpretações, a consagração coletiva manifesta a solidariedade que existe entre todos os Homens. A solicitação por uma consagração coletiva é, já por si, expressão de toda uma dinâmica de bem e de graça, que a entrega de alguém pode desencadear. Em virtude da representatividade própria da estrutura antropológica da oração, o ato coletivo de consagração reconhece-se como um meio capaz de elevar para Deus toda a humanidade. Neste sentido, a consagração é expressão de uma antropologia de comunhão: nesta, o Homem não se compreende como um ser isolado, mas membro de um corpo, e, por esta razão, responsável pelos restantes membros que o constituem.

O pedido de consagração reflete, outrossim, o chamamento do Homem a participar na obra salvífica. Uma vez mais se compreende a relação umbilical que há entre a cristologia e a antropologia: porque Jesus se consagrou, também o Homem se pode consagrar, oferecer-se a Deus como um dom, participando do dinamismo pró-existente do Verbo de Deus. O influxo salvífico que esta consagração atualiza reitera que, embora Deus seja o único salvador, o Homem é habilitado a participar na sua obra, em virtude da sua união a Cristo. Viver a consagração trata-se, então, de viver a partir de uma antropologia do dom, em que o Homem se compreende como um dom oferecido a Deus pela vida dos demais.<sup>339</sup>

Para Karl Rahner, a importância da oração de consagração encontra-se na sua índole antropológica, na medida em que é «uma palavra que “profere” aquilo que nós somos, que nos leva, na qual nós nos tornamos o “dito” e o “prometido”». <sup>340</sup> Na reflexão de Karl Rahner sublinha-se a densidade antropológica própria da oração de consagração, pois aí não se afirma algo sobre alguma coisa, mas sobre o Homem em si. Nela se espelha a interceção que há entre a protologia, a soteriologia e a escatologia: sendo expressão do desejo de viver em conformidade com o desígnio para o qual foi criado, é protótipo do Homem salvo em Cristo e profecia do definitivo, onde Cristo será tudo em todos.

---

<sup>338</sup> Cf. Fiore, «Consacrazione», 389.

<sup>339</sup> Cf. Palma, «“As misérias da pobre humanidade”», 23.

<sup>340</sup> Rahner, «A consagração a Maria nas congregações marianas», 102.

## CAPÍTULO 3. «E EU TAMBÉM VOU PARA O CÉU?»: A VIDA HUMANA CONSUMADA EM CRISTO

### 3.1. FÁTIMA E ESCATOLOGIA

#### 3.1.1. O drama da morte e a esperança da vida eterna

Enquanto lugares antropológicos, a realidade da morte e a esperança da vida eterna encontram-se presentes na Mensagem de Fátima. Na primeira e na segunda aparição de Nossa Senhora, parte do diálogo é tecido em torno deste mesmo assunto:

De donde é vossemecê? Ihe perguntei. Sou do Céu. [...]. E eu, também vou para o Céu? Sim, vais. E a Jacinta? Também. E o Francisco? Também, mas tem de rezar muitos terços.

Lembrei-me então de perguntar por duas raparigas que tinham morrido á pouco, eram minhas amigas e estavam em minha casa a aprender a tecedeiras com minha Irmã mais velha.

A Maria das Neves já está no Céu? Sim, está. parece-me que devia ter uns 16 anos. E a Amelia? Estará no porgatorio até ao fim do mundo. Paresse-me que devia ter de 18 a 20 anos.<sup>341</sup>

Queria pedir-lhe para nos levar para o Céu. Sim, a Jacinta e o Francisco levo-os em breve, mas tu ficas cá mais algum tempo.<sup>342</sup>

A partir dos dois excertos supracitados, depreende-se que a realidade da morte se encontrava muito próxima dos videntes: ora pela proximidade que a Lúcia tinha com as duas jovens falecidas, ora pela notícia da brevidade da partida do Francisco e da Jacinta para o céu. Todavia, o confronto com a morte não é reduzido ao aparente, à morte em si, mas é acompanhado pela esperança escatológica. É esta esperança que sustentará os videntes nas horas mais difíceis: nas ameaças de morte que suportam por fidelidade aos pedidos da Virgem Maria, nos sofrimentos passados durante a doença ou na aproximação da hora da sua morte.<sup>343</sup>

Os videntes vivem e compreendem a realidade da sua existência à luz da esperança da vida eterna. Esperam a sua ida para o céu, na ânsia de viverem em comunhão mais plena com Deus e de se entregarem por todos os Homens seus irmãos.<sup>344</sup> É em virtude desta esperança que os videntes – especialmente a Jacinta – oferecerão muitas orações e sacrifícios, após te-

---

<sup>341</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229-30.

<sup>342</sup> Lúcia de Jesus, 231.

<sup>343</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 138, 168, 207, 215, 220, 221.

<sup>344</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 138; 192, 215, 249.

rem compreendido o risco que corriam as almas dos pobres pecadores de se perderem eternamente,<sup>345</sup> manifestando, desta forma, o sentido de comunhão e solidariedade que nutriam por toda a humanidade:

Outras vezes depois de estar um pouco de tempo a pensar [a Jacinta] dizia, tanta gente a cair no inferno, tanta gente no inferno! Para a tranquilizar dizia-lhe, não tenhas medo, tu vais para o Céu. Pois vou dizia com páz, mas eu queria que tôda aquela gente para lá fosse também.<sup>346</sup>

Em suma, a vida dos pastorinhos, enquanto palco antropológico, é lugar onde a existência humana se manifesta em estado de devir: vivem o presente, mas fecundado pela esperança da eternidade, na ânsia de que ela se cumpra para todos os Homens. Concomitantemente, é nesta mesma realidade terrena onde é feita a experiência de Deus que a sua esperança se funda e se alicerça.<sup>347</sup>

Fátima não apresenta, por isso, uma dicotomia entre céu e terra, como se fossem duas realidades opostas, de fronteiras impermeáveis.<sup>348</sup> Na Mensagem contempla-se a figura do Anjo e de Maria perceptíveis no mundo humano, dando a conhecer ao Homem contemporâneo um olhar sobre a história humana a partir do ponto de vista do céu.<sup>349</sup> Por outro lado, a vida sacramental, orante e oblativa dos videntes é já uma antecipação do céu na vida do Homem terreno.<sup>350</sup> As suas vidas são, por isso, lugar antropológico que reflete a tensão escatológica que permeia a existência crente. Nelas se manifesta como o Homem, sem se desenraizar do presente, pode já viver as primícias do seu futuro definitivo, aproximando-se, assim, da sua mesma plenitude ontológica, apenas definitiva na realidade escatológica.

Tal tensão escatológica não traduz uma alienação do tempo e do mundo presentes. Embora presenteados pelas visões sobrenaturais, os videntes continuavam comprometidos com o mundo,<sup>351</sup> sensíveis às dores da humanidade, sem que isso anulasse a sua identidade de infantes, na medida em que continuavam a dar espaço para as vivências próprias da sua idade:

---

<sup>345</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 126-7, 132-3, 188-90.

<sup>346</sup> Lúcia de Jesus, 189.

<sup>347</sup> Cf. Klaus Vechtel, «A esperança cristã no encontro definitivo com Deus», em *Envolvidos no amor de Deus pelo mundo. Experiência de Deus e responsabilidade humana*, ed. Ana Jorge e José Eduardo Borges de Pinho (Fátima: Santuário de Fátima, 2015), 91: «do futuro escatológico os cristãos sabem apenas o que se pode vaticinar a partir da situação histórico-salvífica do presente. O “saber” acerca do encontro definitivo do Homem com Deus funda-se no encontro presente do crente com Deus, que é possível através de Jesus Cristo e da sua presença graciosa e salvífica».

<sup>348</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *Escatología. La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Editorial Herder, 1984), 219-20: «a linguagem torna-se falsa se separa o “céu” totalmente do mundo, ou se de alguma maneira, o coloca neste, como se de um piso superior se tratasse».

<sup>349</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 199-200, 201-2; Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 48.

<sup>350</sup> Cf. Ratzinger, *Escatología*, 150, 152, 219; Juan Luis Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996), 170-1; Ratzinger, *Introdução ao cristianismo*, 258.

<sup>351</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 134, 169, 216-7, 218, 219, 237-8, 249.

[Huberto I. Iongen:] – O pai do Francisco e da Jacinta disse-me que não notava diferença nenhuma entre os seus filhos e os outros.

[Lúcia de Jesus:] – Que diferença quer?! Continuávamos a brincar como antes. Algumas beatas diziam-nos: «Vocês viram Nossa Senhora: Não devem continuar a brincar!»! Mas que podíamos nós fazer senão brincar? [...].<sup>352</sup>

A esperança do céu não aniquila nem representa uma ilusão diante da dor. A vida dos pastorinhos é, igualmente, cenário onde se contempla o drama e o sofrimento humano provocados pela morte, pelas saudades de quem parte, pelas angústias da partida deste mundo:

Até que chegou o dia de ir para Lisboa [a Jacinta] sofreu orrivelmente. Abraçava-se a mim e dizia chorando, nunca mais te eide tornar a vêr? Nem a minha Mãe nem os meus Irmãos, nem o meu pai? Nunca mais eide ver ninguém? E depois morro sozinha!<sup>353</sup>

[A Jacinta] sofreu muito com a morte do Irmão. Ficava por muito tempo pensativa; e se se lhe perguntava no que estava a pensar, respondia, no Francisco; quem me dera velo! e os olhos arrasavão-se-lhe de lágrimas.<sup>354</sup>

Tudo isto permite ver como no acontecimento-Fátima a realidade antropológica da morte se encontra presente e é assumida em toda a sua dramaticidade. Contudo, ela não se restringe à sua realidade aparente, à trágica evidência de que o Homem é um ser-para-a-morte,<sup>355</sup> como seu destino último e definitivo. Em Fátima, a morte é sempre tomada na sua referência à vida eterna, vida já experimentada e saboreada, ainda que de forma embrionária na terra e que, por esta razão, é causa e fundamento da esperança futura.

### 3.1.2. A escatologia de Fátima no âmago da escatologia tradicional

Se Deus valoriza as capacidades do seu interlocutor, é igualmente verdade que respeita os seus limites, razão pela qual se pode falar de uma condescendência divina,<sup>356</sup> por meio da qual Deus fala ao Homem, adaptando-se à sua realidade. Por esta razão, a análise teológica das aparições privadas deve ter sempre em conta o contexto religioso em que elas irrompem, dado ser esse o substrato sobre o qual Deus se comunica ao ser humano.

---

<sup>352</sup> «Interrogatório / P.º H. Iongen», em *A vidente de Fátima dialoga e responde pelas aparições*, ed. Sebastião Martins dos Reis (Braga: Editorial Franciscana, 1970), 78.

<sup>353</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 138.

<sup>354</sup> Lúcia de Jesus, 136.

<sup>355</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, 13ª ed., vol. 2 (Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005), 15-51.

<sup>356</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 241.

Ao tempo das aparições, subsistem nos meios católicos uma compreensão tradicional dos novíssimos, centrada em descrições fisicistas. Esta mundividência religiosa encontra-se desde logo presente nos diálogos estabelecidos nas duas primeiras aparições:

De donde é vosmecê? Ihe perguntei. Sou do Céu. [...]. E eu, também vou para o Céu? Sim, vais. E a Jacinta? Também. E o Francisco? Também, mas tem de rezar muitos terços. [...].

A Maria das Neves já está no Céu? Sim, está. parece-me que devia ter uns 16 anos. E a Amelia? Estará no porgatorio até ao fim do mundo. Paresse-me que devia ter de 18 a 20 anos.<sup>357</sup>

Queria pedir-lhe para nos levar para o Céu. Sim, a Jacinta e o Francisco levo-os em breve, mas tu ficas cá mais algum tempo.<sup>358</sup>

Nos dois excertos, observa-se que o céu e o purgatório são concebidos como lugares *post mortem*. Esta índole espacial encontra-se enfatizada de uma forma especial num dos interrogatórios feitos à vidente Lúcia ao tempo das aparições:

Perguntou a Lucia:

- Que logar é o de vocemecê?

Ela disse:

- O meu logar é o ceu.

- Para que é que vocemecê cá vem ao mundo?

- Venho cá para te dizer que venhas cá todos os mezes até fazer seis mezes e no fim de seis mezes te direi o que quero.<sup>359</sup>

Contudo, é na visão do inferno onde mais se espelham as ideias tradicionais dos novíssimos:

Nossa Senhora mostrou-nos um grande mar de fôgo que parecia estar debaixo da terra. Mergulhados em êsse fôgo os demónios e as almas, como se fossem brasas transparentes e negras, ou bronzizadas com forma humana, que flutuavam no encendio, levadas pelas chamas que d'elas mesmas saiam, juntamente com nuvens de fumo, caindo para todos os lados, semelhante ao cair das faulhas em os grandes encendios, sem peso nem equilibrio, entre gritos e gemidos de dôr e desispero que, horrorizava e fazia estremecer de pavor. Os demonios, distinguiam-se por fórmas orriveis e ascrosas de animais espantosos e desconhecidos, mas transparentes e negros.<sup>360</sup>

---

<sup>357</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229-30.

<sup>358</sup> Lúcia de Jesus, 231.

<sup>359</sup> *Documentação Crítica de Fátima*, vol. 1, Doc. 1, 8-9.

<sup>360</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 186-7.

Ao longo da Idade Média foram sendo elaboradas concepções detalhadas dos novíssimos,<sup>361</sup> cuja imagética se manteria até ao início do século XX.<sup>362</sup> A visão do inferno é dada, então, em conformidade com a própria teologia da época que privilegiava uma ideia física e real do fogo do inferno, opondo-se a uma hermenêutica simbólica do mesmo.<sup>363</sup> O próprio semblante animalesco, com que se revestem as figuras demoníacas na visão, denota «a influência do bestiário e da imagética medieval».<sup>364</sup>

Esta continuidade entre a visão do inferno e o seu contexto histórico denota-se, desde logo, na forma como Lúcia explica o inferno a seus primos, tendo por base a catequese que recebera de sua mãe:

A Jacinta continuava, sentada na sua pedra, com ar de pensativa e perguntou. Aquela Senhora disse também que iam muitas almas para o inferno. E, o que é o inferno? É uma cova de bichos e uma fogueira muito grande (assim mo explicava minha Mãe) e vai para lá quem faz pecados e não se confessa, e fica lá sempre a arder.<sup>365</sup>

No livro *Missão abreviada* – bastante difundido à época e que a família de Lúcia possuía<sup>366</sup> – observa-se, outrossim, bastantes semelhanças com a visão do dia 13 de julho:

O inferno é um lugar no centro da terra; é uma caverna profundíssima cheia de escuridão, de tristeza e horror; é uma caverna cheia de lavaredas de fogo e de nuvens d'espesso fumo. Lá são atormentados os peccadores na companhia dos demonios; lá estão bramindo e uivando como cães damnados, proferindo terríveis blasphemias contra Deos.<sup>367</sup>

Lá verás um lugar de tormentos eternos e os mais horrorosos, onde os olhos estão cegos de fumo, e cheios de fogo; lá verás uma grande multidão de condemnados, atormentados todos pelos demonios; lá não ouvirás senão gritos, suspiros, prantos, alaridos, maldições, e blasphemias sem interrupção e sem fim; lá verás essas victimas desgraçadas submergidas em chammas de fogo; desde os pés até á cabeça tudo será fogo! Fogo, demonios, condemnados, tormentos, é o que lá verás no inferno.<sup>368</sup>

---

<sup>361</sup> Cf. Bernard Sesboüé, *Pensar e viver a fé no terceiro milénio. Convite aos homens e mulheres do nosso tempo* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001), 619; António Marto, *Esperança cristã e futuro do Homem. Doutrina escatológica do Concílio Vaticano II* (Porto: Metanoia, 1987), 12.

<sup>362</sup> Andrés Tornos, *Escatología*, vol. 1 (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1989), 22.

<sup>363</sup> Cf. Ludwig Ott, *Manual de teología dogmática* (Barcelona: Editorial Herder, 1966), 704-5; Michael Schmaus, *Teología dogmática*, vol. 7 (Madrid: Ediciones Rialp S. A., 1961), 459; Reginald Garrigou-Lagrange, *O Homem e a eternidade* (Lisboa: Editorial Aster, 1959), 150-1.

<sup>364</sup> Mariano Splendido, «La visión del Infierno: Fátima a la luz de Lc 16,19-31», em *Pensar Fátima. Leituras Interdisciplinares*, ed. Marco Daniel Duarte e Pedro Valinho Gomes, vol. 2 (Fátima: Santuário de Fátima, 2021), 354.

<sup>365</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 125-6.

<sup>366</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 294; Lúcia de Jesus, *Memórias da Irmã Lúcia*, vol. 2 (Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2010), 35; José Pedro Paiva, «Pastoral e evangelização», em *História religiosa de Portugal*, ed. Carlos Moreira Azevedo, vol. 2 (Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000), 240-1.

<sup>367</sup> Manuel José Gonçalves Couto, *Missão abreviada para despertar os descuidados, converter os peccadores e sustentar o fructo das missões*, 6ª ed. (Porto: Typographia de Sebastião José Pereira, 1868), 78.

<sup>368</sup> Couto, 88.

A forma moralista e simplista com que os videntes entendiam a relação entre pecado e inferno indica, igualmente, as influências do seu contexto religioso, que chegou até eles, mormente, por meio da educação religiosa recebida em casa:

Minha mãe repreendeu-o com toda a severidade, dizendo que aquelas coisas feias não se diziam, que era pecado e que o Menino Jesus se desgostava e mandava para o inferno, os que faziam pecados se não se confessavam.<sup>369</sup>

Temos que pedir a Nossa Senhora e oferecer-lhe sacrifícios pela conversão d'esta mulher diz tantos pecados que se não se confessa vai para o inferno.<sup>370</sup>

Se na visão do inferno se reflete a teologia escatológica da própria época, o mesmo se pode dizer da visão do Anjo, de Nossa Senhora e das várias figuras que foram dadas a ver aos pastorinhos no fim da aparição de outubro:

- E, quando o Anjo ajoelhou, via-se que era um corpo consistente, ou apenas luz colorida?

- Via-se uma pessoa de luz: Não conheço palavras para explicar exactamente como era.<sup>371</sup>

- Estava [Nossa Senhora] envolvida n'algum clarão?

- Veio no meio d'um resplendor. D'esta vez também cegava. De vez em quando tinha de esfregar os olhos.<sup>372</sup>

- Estas figuras [S. José, Nosso Senhor, Nossa Senhora da Dores] tinham, como o Anjo, uma certa transparência?

- Sim: Como ele, eram de luz.<sup>373</sup>

A luminosidade e a incandescência com que as figuras são apreendidas revelam os traços da escatologia de então, com os quais se pensava a glória dos seres no céu:

A gloria dos corpos também é admiravel, porque qualquer corpo glorioso brilha, e resplandece mais que o sol.<sup>374</sup>

Trespasado da luz e do fogo de Deus, [o corpo glorioso] torna-se ele mesmo luminoso e incandescente. Está glorificado e incandescente.<sup>375</sup>

Para lá desta proximidade entre a linguagem fatimita e a doutrina dos novíssimos da época, podem observar-se as seguintes divergências. Na *Missão abreviada* verifica-se um

---

<sup>369</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 119.

<sup>370</sup> Lúcia de Jesus, 133.

<sup>371</sup> «Interrogatório / D. José Pedro da Silva», 56. Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226.

<sup>372</sup> *Documentação Crítica de Fátima*, vol. 1, Doc. 14, 131. Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229.

<sup>373</sup> «Interrogatório / D. José Pedro da Silva», 63.

<sup>374</sup> Couto, *Missão abreviada*, 86.

<sup>375</sup> Schmaus, *Teología dogmática*, vol. 7, 226.

claro desprezo para com o pecador,<sup>376</sup> o qual é entregue à sua culpa e abandonado por todos. Ninguém pode fazer nada por ele, a não ser que o próprio se arrependa e se converta:

Considera, que basta um só peccado mortal para te perderes. Que podes esperar de Deos, se ainda continúas a peccar? Ah! esperas pelo inferno. O inferno ha de ser ultima recompensa que te ha de dar o demonio! Desengana-te; se continúas no peccado, infallivelmente has de ser um condemnado no fogo eterno. [...] Elle [Deus] ha de deixar-te, ha de desamparar-te, porque és um ingrato, e obras como uma fera pessima; até és indigno de entrar nos templos sagrados [...].<sup>377</sup>

Se agora não te converteres para Deos, nem deixares o peccado, na hora da morte has de ser desamparado. [...] Maria Santissima ha de desamparar-te, não ha de olhar ás tuas súplicas, porque a deshonraste com os teus crimes. O mesmo Deos ha de desamparar-te, ha de zombar dos teus gemidos, porque te chamou muitas vezes, e tu não quizeste attender ás suas vozes; [...].<sup>378</sup>

A Mensagem de Fátima distancia-se desta linguagem. A Virgem Maria não despreza os pecadores, nem os deixa abandonados no seu pecado e na sua culpa. A recorrência com que pede orações e sacrifícios por eles traz consigo um apelo à responsabilidade do Homem a oferecer a vida pelos irmãos mais afastados de Deus, de modo a que também estes possam alcançar a vida eterna. A Mensagem de Fátima não apresenta, então, o céu como um prémio reservado a uma elite, mas como dom que Deus quer oferecer a cada ser humano.

Um outro elemento em que Fátima se distancia da linguagem da época é a forma como concebe o triunfo de Deus. Para a mundividência religiosa daquele tempo, o inferno irrompe como sinal da onipotência de Deus, da vitória da sua justiça sobre o ímpio:<sup>379</sup>

Deos é todo poderoso, pois lá no inferno empregará todo o seu poder em castigar-te [...].<sup>380</sup>

O inferno não é apenas o triunfo de Deus onipotente sobre os maus, nem a humilhação dos seus inimigos. [...]. Eles mesmos são uma revelação da glória divina. Sua forma de existência é essencialmente uma manifestação do amor e santidade, da misericórdia e justiça, da infinidade e perfeição de Deus. Glorificam a Deus não no sentido de que reconheçam a sua justiça [...], mas no sentido de que revelam a perfeição de Deus.<sup>381</sup>

---

<sup>376</sup> Perspetiva semelhante encontra-se presente em: Schmaus, 567: «O céu é uma vida na qual o Homem está livre dos maus, dos que odeiam e são violentos, dos egoístas e caluniadores, dos mentirosos e ladrões e na qual pode fazer uma vida feliz em comunidade com homens [...] amantes de Deus e sinceros».

<sup>377</sup> Couto, *Missão abreviada*, 48-9.

<sup>378</sup> Couto, 58-9.

<sup>379</sup> Cf. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 184; Garrigou-Lagrange, *O Homem e a eternidade*, 131, 135;

<sup>380</sup> Couto, *Missão abreviada*, 86.

<sup>381</sup> Schmaus, *Teología dogmática*, vol. 7, 464. Cf. Schmaus, 470.

Em Fátima, o inferno não se revela como o lugar do triunfo divino. Pelo contrário, a vitória de Deus – de que é símbolo o triunfo do Imaculado Coração de Maria<sup>382</sup> – realiza-se quando forem abraçados os pedidos da Senhora do Rosário, os quais trarão a paz, a conversão e a salvação das almas.<sup>383</sup>

Em suma, pode aferir-se que a linguagem e as visões escatológicas da Mensagem de Fátima, enraizando-se no contexto religioso da sua época, se encontram em descontinuidade com a mesma. As palavras da Virgem Maria assinalam que a realidade do inferno é iluminada pela luz do Evangelho de Cristo, que não quer a morte do pecador, mas que se converta e viva (cf. Ez 18,23), superando, assim, algumas perspectivas teológicas e espirituais de então. Em Fátima, reitera-se a autenticidade da antiga formulação patrística de que «a glória de Deus é o Homem vivo»,<sup>384</sup> mas para que tal se consume, todos os homens são chamados a cooperar enquanto membros responsáveis de um único corpo.

### 3.1.3. A caminho da plenificação: os conceitos de purgatório e de alma

Na Mensagem de Fátima, as referências aos termos «alma» – como subsistência da vida além da morte – e «purgatório» evidenciam que a vida humana, já presente no horizonte escatológico, ainda não alcançou plenamente a sua consumação.

A menção ao purgatório é feita exclusivamente na mariofania do dia 13 de maio de 1917:

A Maria das Neves já está no Céu? Sim, está. parece-me que devia ter uns 16 anos. E a Amelia? Estará no porgatorio até ao fim do mundo. Paresse-me que devia ter de 18 a 20 anos.<sup>385</sup>

No texto supracitado, a alusão ao purgatório evidencia a permanência da vida humana além da morte: ainda que Amélia tivesse falecido, a sua presença no purgatório assinala que a sua existência permanece viva em Deus. Não deixa de ser vincutivo o facto de a Virgem Maria se referir a Amélia por meio do verbo «estar» conjugado no futuro do indicativo, ao qual se junta a preposição «até», sublinhando, por meio desta estrutura frásica, a transitoriedade própria do purgatório. Em virtude do seu estado transitório, a realidade do purgatório requer uma leitura teleológica, não podendo ser considerada à margem do fim para o qual

---

<sup>382</sup> Cf. García Paredes, «O fundo teológico-apocalíptico da manifestação do coração de Maria no nosso tempo», 294.

<sup>383</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 187.

<sup>384</sup> Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, IV, 20, 7.

<sup>385</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229-30.

aponta: o céu. Assim, se compreenderá a verdade do purgatório «dentro da lógica cristã da salvação e da sua plenitude final, como acontecimento de graça e como dom imerecido».<sup>386</sup>

Enquanto transitório, o purgatório é entendido como um estado de purificação que nasce do encontro com Jesus Cristo.<sup>387</sup> Tal purificação visa o alcance da plena identidade do humano, tornando-o «capaz de Cristo, capaz de Deus e, por conseguinte, capaz da unidade com toda a *communio sanctorum*».<sup>388</sup> Por meio da alusão ao carácter transitório do purgatório, a Mensagem de Fátima fala-nos, então, da dicotomia que habita o Homem entre a verdade daquilo que é e o que é chamado a ser.<sup>389</sup> Manifesta que o Homem é um ser em construção que se vai desenvolvendo e amadurecendo como pessoa, mas que só alcançará a sua verdadeira identidade no céu. A antropologia que sustenta a Mensagem convida-nos, então, a olhar para o Homem como um ser em devir, que não se pode compreender fora do horizonte de plenificação para o qual caminha.

Tal como é próprio dos processos de purificação, reconhece-se no purgatório um certo coeficiente de sofrimento.<sup>390</sup> Embora, sendo «uma dor feliz» (SS 47), enquanto expressão de uma dinâmica salvífica, esta não deixou de rotular a realidade do purgatório com um sentido negativo. A mesma tónica, ainda que não apareça referenciada nas visões ou nas palavras da Virgem Maria, não se encontra alheia do universo de Fátima. Num interrogatório feito à irmã Lúcia, em 1946, esta refere que muitos dos autores que se debruçam sobre Fátima omitem a referência a Amélia no purgatório «por ser penoso para a família da rapariga».<sup>391</sup>

O processo purgativo não é visto como algo isolado, alheio aos restantes membros do Corpo de Cristo. Embora não exista, em Fátima, um pedido explícito de oração pelas almas do purgatório, de certo modo a sua solicitude encontra-se presente na Mensagem de forma indireta, no apelo feito aos videntes à entrega pela salvação das almas, tal como se denota na oração ensinada pela Virgem Maria a 13 de julho: «levai as alminhas tôdas para o Céu, principalmente aquelas que mais precisarem».<sup>392</sup> Além do mais, diz-se de Francisco que «possuía

---

<sup>386</sup> Santiago del Cura Elena, «Vida eterna: la esperanza cristiana del “cielo” em nuestro horizonte cultural y religioso», *Burgense* 46, n. 1 (2005): 60.

<sup>387</sup> Cf. Hans Urs von Balthasar, «Escatología», em *Panorama de la teología actual*, ed. Johannes Feiner, Josef Trütsch e Franz Böckle (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961), 508; SS 47.

<sup>388</sup> Ratzinger, *Escatología*, 214.

<sup>389</sup> Cf. Cura Elena, «Vida eterna», 58: «se o céu supõe o alcance de uma vida plena e para sempre, como resultado dos dons divinos, ao longo da nossa existência histórica vivemos uma tensão permanente entre aquilo que já somos de maneira antecipada e fragmentária e o que estamos chamados a ser de modo definitivo, entre o indicativo e o imperativo da nossa filiação divina (ser em verdade filhos de Deus). A esta identidade última, nossa verdadeira maturidade espiritual, acedemos, não obstante, através de um processo de purificação. E neste processo é onde tem sentido a doutrina cristã do purgatório».

<sup>390</sup> Cf. Juan-José Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1993), 241.

<sup>391</sup> «Interrogatório / P.º H. Iongen», 82.

<sup>392</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 233.

uma profunda devoção pelas almas do purgatório»,<sup>393</sup> costumando pedir por esta intenção quando rezava o terço ou sempre que passava junto de um cemitério.<sup>394</sup>

A linguagem do purgatório faz, portanto, eco de toda uma antropologia de comunhão: o que se purifica é ajudado e acompanhado pela oração dos irmãos.<sup>395</sup> Tal só é possível em virtude do «poder da intercessão eclesial feita com Cristo e em Cristo»,<sup>396</sup> manifestando, uma vez mais, a relacionalidade e a solidariedade que existe entre todos os Homens no Filho de Deus.

Um outro elemento presente na Mensagem que requer uma leitura teleológica é o conceito de alma. São várias as vezes em que este conceito aparece na Mensagem de Fátima:

Vistes o inferno para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar Deus quer estabelecer no mundo a devoção a meu Imaculado Coração.<sup>397</sup>

Se fizerem o que eu vos disser, salvar-se-ão muitas almas.<sup>398</sup>

Levai as alminhas tôdas para o Céu, principalmente aquelas que mais precisarem.<sup>399</sup>

Rezai, rezai muito e fazei sacrifícios por os pecadores, que vão muitas almas para o inferno por não haver quem se sacrifique e peça por elas.<sup>400</sup>

Nos excertos apresentados, o conceito de alma designa a condição da pessoa *post mortem*, enquanto expressão da sua continuidade e subsistência após a vida terrena.<sup>401</sup> As orações e sacrifícios pedidos em favor das almas manifestam a sua vocação ao céu, isto é, à plenitude da comunhão com Deus e com a comunidade dos santos que já participam na glória. Concomitantemente, evidenciam a relação que existe entre aqueles que já partiram deste mundo e aqueles que ainda subsistem nesta terra. Enquanto expressão da vida que permanece além da morte, a realidade antropológica da alma subsiste, então, como realidade de comunhão: destinada à comunhão com Deus e com os irmãos no céu é, ao mesmo tempo, acompanhada pelas orações daqueles que ainda peregrinam sob a face da terra.

---

<sup>393</sup> *Canonizationis Servi Dei Francisci Marto, pueri (1908-1919). Positio super virtutibus* apud Jean-François de Louvencourt, *Francisco e Jacinta de Fátima. Duas estrelas na noite do mundo* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2012), 160.

<sup>394</sup> Cf. *Canonizationis Servi Dei Francisci Marto, pueri (1908-1919)* apud Louvencourt, *Francisco e Jacinta de Fátima*, 160.

<sup>395</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 291; Cura Elena, «Vida eterna», 61-2; SS 48.

<sup>396</sup> Andrés Tornos, *Escatología*, vol. 2 (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1991), 246.

<sup>397</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 187.

<sup>398</sup> Lúcia de Jesus, 187.

<sup>399</sup> Lúcia de Jesus, 233

<sup>400</sup> Lúcia de Jesus, 234.

<sup>401</sup> Cf. Comisión Teológica Internacional, «Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)», em *Comisión Teológica Internacional. Documentos: 1969-2014*, ed. Eduardo Vadillo Romero (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2017), 375-6,382, 383.

Uma adequada hermenêutica do termo alma deve ter em conta o critério cristológico, uma vez que é no Mistério de Cristo que se revela o Homem e o seu futuro escatológico.<sup>402</sup> Este critério não se encontra referenciado de forma explícita na Mensagem de Fátima, mas é exigido pela teologia da revelação privada: esta, compreendendo-se como uma «atualização epocal»<sup>403</sup> da revelação pública, deve ser interpretada à luz daquela que lhe serve de origem e fundamento.

Iluminado pelo Mistério de Cristo, em Fátima o termo alma não pode ser desvinculado do horizonte último para o qual está orientado: a ressurreição que terá lugar no último dia, no qual todos os Homens ressuscitarão à imagem do Filho de Deus. Cristo é a causa eficaz e exemplar da ressurreição humana.<sup>404</sup> Tornando-se solidário com a humanidade, graças à sua encarnação, também os Homens podem partilhar com Ele a solidariedade na esperança da ressurreição.<sup>405</sup> A antropologia de Fátima não pode, então, ser analisada à margem deste mesmo cenário cristológico.

#### 3.1.4. Entre a promessa do céu e a possibilidade do inferno

A promessa do Céu feita aos videntes na primeira marifonia de 1917<sup>406</sup> – reiterada na segunda visão da Virgem Maria<sup>407</sup> – é expressão da sua vocação à vida divina como destino último e definitivo. Tal promessa suscita neles o desejo do seu cumprimento:

Depois das aparições [a Jacinta] parecia não ter outra aspiração nem outro ideal que não fosse ir para o Céu, para ver Deus e estar junto de Nossa Senhora.<sup>408</sup>

Por vezes [o Francisco] dizia; Nossa Senhora disse que iamos a ter muito que sofrer! Não me emporto, sofro tudo quanto Ela quizer! o que eu quero é, ir para o Céu.<sup>409</sup>

---

<sup>402</sup> Cf. Wilhelm Breuning, «Elaboración sistemática de la escatología», em *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, ed. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, vol. 5 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 836: «que será de nós? Atrevemo-nos apenas a dizer, com base no nosso conhecimento de Deus em Jesus Cristo [...]»; Ratzinger, *Introdução ao cristianismo*, 257: «o futuro do homem só se revela definitivamente em Cristo, o ser humano que “é um com o Pai” e pelo qual o ser humano entrou na eternidade de Deus. Só n’Ele, que é o “segundo Adão”, a questão do que seja o ser humano consegue encontrar uma resposta. Cristo é totalmente humano; por isso, a pergunta apresentada por nós, seres humanos, está presente n’Ele».

<sup>403</sup> Marto, «Fátima», 17.

<sup>404</sup> Cf. Sesboüé, *Pensar e viver a fé no terceiro milénio*, 624; Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 155; 170; Comisión Teológica Internacional, «Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)», 365.

<sup>405</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 170: «a sua ação salvífica [de Cristo] tem uma incidência direta de ordem causal na ressurreição dos cristãos, ao exercer-se desde os princípios de uma solidariedade de Ele conosco que se transmuta, correlativamente, numa solidariedade de nós com Ele».

<sup>406</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229.

<sup>407</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 231.

<sup>408</sup> *Canonizationis Servae Dei Hyacinthae Marto, puellae (1910-1920). Positio super virtutibus* apud Louven-court, *Francisco e Jacinta de Fátima*, 112.

<sup>409</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 204

Para os pastorinhos, o desejo do céu era manifestação de uma ânsia fundamental de viver na presença de Jesus e da Virgem Maria, de um amor pleno que transborda em intercessão pelos Homens seus irmãos:

Já me falta pouco para ir para o Céu: Lá [eu, Francisco] vou consular muito a Nosso Senhor e a Nossa Senhora.<sup>410</sup>

Perguntei-lhe [à Jacinta] uma vez: Que vais a fazer no Céu? Vou amar muito a Jesus, o Imaculado Coração de Maria, pedir muito por ti, pelos pecadores, pelo Santo Padre, pelos meus pais e Irmãos e por todas essas peças que me tem pedido para pedir por elas.<sup>411</sup>

A sua compreensão do céu assenta numa antropologia de plenificação e comunhão. Desejam ir para o céu como meta a alcançar, como horizonte de cumprimento e plenificação existencial. Por sua vez, a forma como esperavam a vida eterna, enquanto lugar de união com Cristo e de intercessão pelos Homens seus irmãos,<sup>412</sup> reitera as marcas de uma antropologia relacional, que requer a permanência do ser além da morte: o desejo de relação reclama a diferença identitária, não se coadunando com uma diluição do humano em Deus; por outro lado, a promessa de intercessão alicerça-se na compreensão de que no céu, continuarão sendo capazes de realizar atos de entendimento e vontade.<sup>413</sup>

A promessa do céu feita aos videntes, na primeira marifonia, não deve ser considerada um privilégio de alguns. Em Fátima, o apelo à oração e ao sacrifício pela salvação das almas, sublinhado com um sentido universal – «levai as alminhas tôdas para o Céu»<sup>414</sup> – evidencia a vocação de todo o Homem à salvação eterna, isto é, a alcançar o céu. É neste sentido que pode compreender-se a resposta afirmativa da Virgem Maria, quando Lúcia lhe pergunta se iria, juntamente com seus primos, para o céu. A promessa de Maria não se situa no âmbito das profecias futuristas, nem se equipara a um privilégio particular e exclusivista. Pelo contrário, é reflexo do dom que, em Cristo, Deus oferece a cada ser humano. Por esta razão, ainda que lhe tivesse sido prometido o Céu, a irmã Lúcia confessa que nem por isso se sentiu dispensada de perseverar no caminho da fidelidade e da santidade:

Animada pela confiança que a Senhora me inspirava, perguntei: «Eu também vou para o Céu?». Ao que a Senhora respondeu «Sim, vais».

É indescritível a alegria íntima que senti, mas nem por isso me considerei dispensada da obrigação que todos temos de ser fiéis a Deus, amando-O, servindo-O, cumprindo com fidelidade os Seus preceitos e as Suas Leis.<sup>415</sup>

---

<sup>410</sup> Lúcia de Jesus, 215.

<sup>411</sup> Lúcia de Jesus, 138.

<sup>412</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 136-7, 138, 178, 192, 193, 220, 221, 249.

<sup>413</sup> Cf. Comisión Teológica Internacional, «Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)», 383.

<sup>414</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 233.

<sup>415</sup> Lúcia de Jesus, *Como vejo a mensagem*, 31.

Se a resposta da Virgem Maria referente ao futuro escatológico de Lúcia e de Jacinta acentua a promessa do céu como dom – «e eu, também vou para o Céu? Sim, vais. E a Jacinta? Também»<sup>416</sup> –, ao chegar a Francisco, o acento recai na responsabilidade humana por o acolher: «e o Francisco? Também, mas tem de rezar muitos terços».<sup>417</sup> As duas tipologias de resposta – que demonstram a singularidade de cada um dos videntes e do seu caminho espiritual – em nada se contradizem, antes se complementam: ainda que o céu seja um dom imerecido e excedente, cabe ao Homem a responsabilidade de o acolher.

À luz do entendimento do céu como um dom que exige acolhimento, se ilumina a compreensão do inferno. A Mensagem de Fátima alerta, de uma forma especial nas marifanias de julho e de agosto, para esta possibilidade escatológica:

Vistes o inferno para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar Deus quer estabelecer no mundo a devoção a meu Imaculado Coração.<sup>418</sup>

Quando rezais o terço, dizei depois de cada misterio. Ó meu Jesus perdoai-nos, livrai-nos do fogo do inferno, levai as alminhas tôdas para o Céu, principalmente aquelas que mais precisarem.<sup>419</sup>

Rezai, rezai muito e fazei sacrifícios por os pecadores, que vão muitas almas para o inferno por não haver quem se sacrifique e peça por elas.<sup>420</sup>

Diante do horizonte do céu, a realidade do inferno torna-se inteligível. Se no céu o Homem se abre ao dom de Deus, o inferno representa a sua total e definitiva recusa. É o lugar da rejeição da relação com Deus e com os irmãos e, por conseguinte, da filiação e da fraternidade que são constitutivas do Homem. No inferno, o Homem prefere bastar-se a si mesmo de forma egoísta e autossuficiente.<sup>421</sup>

Enquanto lugar da recusa do amor, no inferno o Homem vive em contradição com o seu fim último, com o seu ser que visa a comunhão com Deus e com o próximo.<sup>422</sup> Por esta razão, a imagética com que ele é representado em Fátima associa-lhe um sofrimento intenso, um desespero sem fim, retratado metaforicamente na imagem do fogo onde ardem as almas, gemendo de dor e de pavor. Tal imagética, em conformidade com a mundividência religiosa vigente, descreve os «sofrimentos eternos e tremendos de quem recusa Deus de uma maneira

---

<sup>416</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229.

<sup>417</sup> Lúcia de Jesus, 229.

<sup>418</sup> Lúcia de Jesus, 186-7.

<sup>419</sup> Lúcia de Jesus, 233.

<sup>420</sup> Lúcia de Jesus, 234.

<sup>421</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 239-40. Ratzinger, *Introdução ao cristianismo*, 226-7.

<sup>422</sup> Cf. Vechtel, «A esperança cristã no encontro definitivo com Deus», 106: «o “não” perante Deus é uma auto-contradição absoluta do homem, cuja vida encontra em Deus a sua realização»; Franz-Joseph Nocke, *Escatologia* (Barcelona: Editorial Herder, 1984), 167: «como o Homem está fundamentalmente destinado ao amor, esta situação [o inferno] significa a maior dor imaginável».

definitiva».<sup>423</sup> Sendo de ordem simbólica, não deve ser desvalorizada, na medida em que, recorrendo à analogia, evidencia uma realidade que não se pode dizer ou expressar plenamente. Como elucida Karl Rahner «o “fogo” (e palavras semelhantes) significa de modo figurado uma coisa que, por pertencer radicalmente ao mais além, nunca se pode expressar em seus próprios “fenómenos” e assim, inclusive quando aparentemente se designa em forma muito abstrata, sempre se menciona em “imagem”».<sup>424</sup>

Na Mensagem de Fátima, a referência a um desígnio de salvação universal – manifesto claramente na expressão «levai as alminhas tôdas para o Céu»<sup>425</sup> – corrobora que o céu é a meta, o desígnio único de Deus sobre a humanidade. Por conseguinte, o inferno não é uma alternativa equiparável ao céu,<sup>426</sup> na medida em que se opõe ao desígnio divino, representando, por isso, o fracasso do Homem por alcançar a meta, em virtude da sua liberdade.<sup>427</sup> A afirmação da possibilidade do inferno, tal como surge na Mensagem de Fátima, fundamenta-se, então, na verdade antropológica de que o Homem é um ser livre, condição que permanecerá nas realidades escatológicas. A afirmação da possibilidade da morte eterna permite, ainda, assegurar o carácter plenamente livre da adesão humana a Deus no céu.<sup>428</sup>

Perante a visão e as afirmações feitas na Mensagem de Fátima acerca da realidade do inferno, coloca-se a questão da sua legitimidade para justificar a existência de almas no inferno. Antes de mais, é justo salientar que, enquanto a Igreja se tem pronunciado ao longo da história sobre a existência de almas no céu, nunca se declarou relativamente à existência de condenados.<sup>429</sup> Nem sequer é legítimo proferir tal declaração partindo de referências bíblicas, em virtude do seu estilo literário, contexto e finalidade exigir um trabalho hermenêutico.<sup>430</sup>

Além do mais, é de referir que a Mensagem de Fátima, pertencendo ao campo das revelações privadas, nada acrescenta ao Evangelho de Jesus Cristo, antes auxilia o Homem con-

---

<sup>423</sup> Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 133.

<sup>424</sup> Karl Rahner, «Infierno», em *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, ed. Karl Rahner, vol. 3 (Barcelona: Editorial Herder, 1973), 904.

<sup>425</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 233

<sup>426</sup> Cf. Vechtel, «A esperança cristã no encontro definitivo com Deus», 103-4, 106; Maria Manuela Carvalho, *A consumação do Homem e do mundo* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002), 160-1; Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 225-6; Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 183; Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, 235-6.

<sup>427</sup> Cf. Rahner, «Infierno», 906; Carvalho, *A consumação do Homem e do mundo*, 166, 168; Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 235-6, 240; Nocke, *Escatología*, 170.

<sup>428</sup> Cf. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 237: «a graça, a amizade com Deus não se impõe por decreto; oferece-se livremente, correndo o risco de ser livremente recusada. Pois bem, na possibilidade real [...] de um sim livre a Deus, encontra-se a possibilidade real do não; sem esta, aquela seria insustentável. A fé tem, pois, que falar da morte eterna enquanto possibilidade real, sob pena de minar os fundamentos mesmo da inteira economia salvífica. Silenciar o inferno, censurar ou vetar sistematicamente, traz consigo a desfiguração irreparavelmente do céu, substituindo o diálogo Deus-Homem, a concorrência de duas liberdades protagonistas pelo monólogo de Deus [...]»; Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 169-70, 182.

<sup>429</sup> Cf. Cura Elena, «Vida eterna», 53; Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, 235-6; Nocke, *Escatología*, 167;

<sup>430</sup> Cf. Cura Elena, «Vida eterna», 53.

temporâneo a vivê-lo na sua realidade concreta.<sup>431</sup> Por conseguinte, as alusões ao inferno não possuem uma finalidade dogmática, mas acima de tudo, exortativa:<sup>432</sup> recorrendo a uma visão aterradora e uma linguagem austera, a Mensagem de Fátima pretende despertar e provocar as consciências, fazer compreender a responsabilidade para com a própria salvação e a salvação dos demais,<sup>433</sup> orientar a liberdade no caminho do bem, da verdade e do amor.<sup>434</sup>

Por outro lado, convém ter presente as duas tipologias de verbos usadas nas referências às realidades escatológicas:

E eu, também vou para o Céu? Sim, vais. E a Jacinta? Também. E o Francisco? Também, mas tem de rezar muitos terços.<sup>435</sup>

A Maria das Neves já está no Céu? Sim, está. [...]. E a Amelia? Estará no purgatório até ao fim do mundo.<sup>436</sup>

Rezai, rezai muito e fazei sacrifícios por os pecadores, que vão muitas almas para o inferno por não haver quem se sacrifique e peça por elas.<sup>437</sup>

Vistes o inferno para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar Deus quer estabelecer no mundo a devoção a meu Imaculado Coração.<sup>438</sup>

Nos dois primeiros excertos supracitados descobre-se uma diferença fundamental. As referências às almas dos defuntos são asseguradas pelo verbo «estar», indicando a sua participação numa dada realidade escatológica. Por sua vez, as referências aos videntes, que estando sobre a Terra estão vocacionados ao Céu, assentam no verbo «ir», sugerindo movimento, um caminhar em direção a uma meta. Verifica-se nos dois excertos subsequentes que as referências feitas ao inferno não se traduzem no verbo «estar», mas «ir». A Virgem Maria não afirma, portanto, a existência de almas que estejam no inferno, mas que vão para o inferno. Sentimos, portanto, o dever de levantar a seguinte questão: será que as palavras da Virgem, ao invés de se referirem a almas de defuntos no inferno, não estarão, antes, a fazer alusão à exis-

---

<sup>431</sup> Ratzinger, «Comentário teológico», 33.

<sup>432</sup> Cf. Franco Manzi, «Le visioni di Fatima alla luce dell'escatologia cristiana», *La Scuola Cattolica* 146, n. 3 (2018): 383, 391.

<sup>433</sup> O apelo à responsabilidade pela salvação do próximo aparece reiterado na Mensagem de Fátima, mormente nas marifonias de julho e agosto de 1917. Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 234: «rezai, rezai muito e fazei sacrifícios por os pecadores, que vão muitas almas para o inferno por não haver quem se sacrifique e peça por elas»; Lúcia de Jesus, 187: «vistes o inferno para onde vão as almas dos pobres pecadores, para as salvar Deus quer estabelecer no mundo a devoção a meu Imaculado Coração».

<sup>434</sup> Cf. Fiores, «O segredo de Fátima», 123; Hans Urs von Balthasar, *Inferno ou paraíso. O que podemos esperar?*, trad. Maria Manuela Carvalho (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012), 159.

<sup>435</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229.

<sup>436</sup> Lúcia de Jesus, 230.

<sup>437</sup> Lúcia de Jesus, 234.

<sup>438</sup> Lúcia de Jesus, 186-7.

tência de almas que, na sua liberdade e responsabilidade, possam estar a construir na Terra a sua resposta definitiva orientada para a perdição eterna?

No silêncio da Igreja face à existência de condenados, na finalidade exortativa da Mensagem e na tipologia dos verbos usados reconhece-se a impossibilidade de legitimar a existência de almas no inferno fundamentando-se nas revelações privadas de Fátima.<sup>439</sup>

## **3.2. MARIA, PROTÓTIPO DO SER HUMANO PLENAMENTE REALIZADO EM CRISTO**

### **3.2.1. O Coração Imaculado de Maria**

Em Fátima, são várias as referências feitas ao Coração de Maria, que se encontram presentes na Mensagem desde as primeiras visões de 1916:

Os Corações de Jesus e Maria estão atentos á vós das vossas suplicas.<sup>440</sup>

Os corações de Jesus e Maria têm sobre vós designios de misericórdia.<sup>441</sup>

E pelos meritos infinitos do seu santissimo Coração, e do Coração Imaculado de Maria, peço-vos a conversão dos pobres pecadores.<sup>442</sup>

Em 1917, a referência ao Coração de Maria volta a estar presente, de uma forma especial, na mariofania de junho:

Jesus quer servir-se de ti para me fazer conhecer e amar. Êle quer estabelecer no mundo a devoção a Meu Imaculado Coração. Fico cá sozinha? (preguntei com pena) Não filha [...] Eu nunca te deixarei, o meu Imaculado Coração será o teu refúgio e o caminho que te conduzirá até Deus.

Foi no momento em que disse estas últimas palavras, que abriu as mãos e nos comunicou, pela segunda vez o reflexo d'essa luz emensa. [...] Á frente da palma da mão direita de Nossa Senhora estava um Coração cercado de espinhos que parecia estarem-lhe cravados.

---

<sup>439</sup> Cf. Manzi, «Le visioni di Fatima alla luce dell'escatologia cristiana», 393: «a partir do caráter não realístico-descritivo da visão do inferno de 13 de julho, é necessário precisar que nenhum cristão se deve sentir obrigado por tal visão a crer que o inferno esteja “cheio e barulhento como uma praia em agosto!” [...] A visão dos videntes de Fátima, embora alertando realisticamente para a possibilidade da condenação eterna de um grande número de pessoas, não exclui a possibilidade oposta, nomeadamente que, por causa do apelo severo de Nossa Senhora, o inferno termine «desabitado» de condenados».

<sup>440</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 226.

<sup>441</sup> Lúcia de Jesus, 226.

<sup>442</sup> Lúcia de Jesus, 227.

Comprendemos que era o Imaculado Coração de Maria, ultrajado pelos pecados da humanidade que queria reparação.<sup>443</sup>

Na aparição de julho é reiterada a vontade de Deus em estabelecer no mundo a devoção ao Imaculado Coração de Maria, seguido do pedido de reparação e de consagração ao mesmo Imaculado Coração.<sup>444</sup> Estes pedidos voltam a ser solicitados nas visões ocorridas em Pontevedra e Tui.<sup>445</sup>

Enquanto símbolo antropológico, o termo coração designa o centro e a mais profunda interioridade do Homem, onde conflui a razão, a vontade, a consciência, a memória, o temperamento, a afetividade e a sensibilidade. É o lugar da unidade e orientação interior e, por isso, de onde partem as atitudes, convicções, palavras e ações. O Coração simboliza a totalidade da pessoa que se abre, a partir da sua intimidade, à relação com os outros. É a sede e o santuário do mistério da pessoa, o lugar da decisão por Deus e do encontro com Ele.<sup>446</sup>

O adjetivo «imaculado», que veio a tomar parte na devoção do Coração de Maria após a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, faz alusão a essa mesma teologia.<sup>447</sup> Tal adjetivo salienta a ausência de pecado original em Maria, fruto dos méritos antecipados do Mistério Pascal de Jesus. Contemplar o Coração Imaculado é, por esta razão, contemplar a graça transformante que Deus operou em Maria e que fez dela a *kecharitômen*,<sup>448</sup> a cheia de graça, não em virtude dos seus méritos, mas por obra exclusiva de Deus:

Neste Coração Imaculado reflete-se a força da graça, a ação do Espírito, que no momento da anunciação a cobriu com a sua sombra, e já desde a sua conceção tinha antecipado nela a ação redentora do mistério pascal: é eleita para ser «Mãe de Deus “toda santa”, “imune de toda a mancha de pecado”, visto que o próprio Espírito Santo a modelou e dela fez nova criatura» (LG 56). O Coração de Maria é verdadeiramente ícone da «graça e misericórdia».<sup>449</sup>

---

<sup>443</sup> Lúcia de Jesus, 231.

<sup>444</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 232-3.

<sup>445</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias da Irmã Lúcia*, vol.1, 192, 195-6.

<sup>446</sup> Cf. Ratzinger, «Comentário teológico», 38; CIC 368; Scheffczyk, «A mensagem de paz de Fátima», 297; Johannes Stöhr, «Corazón de Madre (Consideraciones teológicas sobre la Consagración a María)», *Scripta de Maria*, n. 1 (2004): 142, 144-5; Manfred Hauke, *Introduzione alla mariologia* (Lugano: Eupress FTL, 2008), 214; Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 240; Bueno de la Fuente, «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima», 97; Joaquín María Alonso, «Coração Imaculado», em *Dicionário de mariologia*, ed. Stefano de Fiore e Salvatore Meo (São Paulo: Paulus, 1995), 326-7, 332.

<sup>447</sup> Cf. García Paredes, «Ciclo cordimariano», 271; Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 172.

<sup>448</sup> Cf. Maria Manuela de Carvalho, *Maria figura da graça* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004), 116: «*Kecharitômen* – favorecida por Deus, cheia da graça de divina, é o particípio passivo perfeito do verbo *charitôo* que deriva do substantivo *charis* – o favor de Deus, a sua benevolência gratuita oferecida plenamente em Cristo. [...]. Os verbos em *ôo* são causativos: indica uma ação que efetua alguma coisa no objeto. *Écharitôo* exprime a mudança operada pela graça. O tempo do verbo – particípio passivo perfeito – significa que, em Maria, a ação da graça de Deus operou uma mudança: Maria foi transformada pela graça de Deus». Cf. Alejandro Martínez Siera, *100 fichas sobre María de Nazaret. Para aprender y enseñar* (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005), 74.

<sup>449</sup> Conferência Episcopal Portuguesa, *Fátima, sinal de esperança para o nosso tempo. Carta pastoral da Conferência Episcopal Portuguesa no centenário das aparições de Nossa Senhora em Fátima* (Torres Novas: Gráfica Almondina, 2016), 18-9.

O Imaculado Coração, enquanto realidade agraciada, reflete igualmente a recetividade ao dom original, na medida em que aí «o *fiat* – “seja feita a vossa vontade – se torna o centro conformador de toda a existência».<sup>450</sup> O Imaculado Coração de Maria é, por isso, paradigma da salvação: «representa a realização plena da redenção de Cristo»,<sup>451</sup> como dom oferecido e acolhido na obediência da fé. Neste mesmo sentido aponta a reflexão do Grupo de Dombes:

O caso de Maria é exemplo daquilo que acontece em todos os que são salvos. A salvação é uma relação: não há salvação se esta não é recebida, se não encontra uma resposta em ação de graças. A passividade ante a graça, o «deixar fazer» da fé frente a ela, origina uma atividade nova: a disponibilidade torna-se obediência. A docilidade ao Espírito Santo torna-se ativa. A passividade nunca é total: a própria recetividade torna-se ativa num segundo momento. Mas toda a resposta é ao mesmo tempo obra da graça de Deus e da liberdade do homem suscitada pela graça.<sup>452</sup>

O Coração de Maria é símbolo do seu amor a Deus e aos Homens.<sup>453</sup> É no Coração que Maria guarda a vida de Cristo, razão pela qual lhe é conferido o título de Senhora do Rosário:<sup>454</sup> Senhora que guarda os mistérios de seu Filho no Coração e convida os seus filhos a meditá-los com Ela. Por outro lado, o Coração é expressão da sua maternidade para com os Homens, com o qual promete ser refúgio e caminho para Deus.<sup>455</sup> Cercado de espinhos, o Coração Imaculado, em Fátima, manifesta a dor de Maria face ao pecado da humanidade.<sup>456</sup>

Em suma, poder-se-á reconhecer o Coração Imaculado de Maria como ícone de uma antropologia plenamente realizada em Cristo, que encontrou n’Ele a fonte e a causa da sua santidade. No Filho, a humanidade da mãe foi verdadeiramente restaurada, restituída, elevada

---

<sup>450</sup> Ratzinger, «Comentário teológico», 38. Cf. Domiciano Fernández, *El pecado original. Mito o realidad?* (Valencia: Comercial Editora de Publicaciones, 1973), 183: «muito mais que ser isento da mácula original significa a imunidade de todo o pecado atual, a disponibilidade nunca negada ao projeto e vontade de Deus».

<sup>451</sup> Alois Müller, «María en el acontecimiento Cristo», em *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, ed. Johannes Feiner e Magnus Löhrer, vol. 3 (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 949.

<sup>452</sup> Grupo de les Dombes, «María en el designio de Dios y la comunión de los santos. II. Las cuestiones controvertidas y la conversión de las Iglesias», *Diálogo Ecuménico* 35, n. 111 (2000): 95.

<sup>453</sup> Cf. Scheffczyk, «A mensagem de paz de Fátima», 298; Hauke, *Introduzione alla mariologia*, 217; Stöhr, «Corazón de Madre», 168.

<sup>454</sup> Cf. Fiore, «O segredo de Fátima», 118: «o Coração Imaculado, que conserva a recordação dos mistérios de Cristo e os medita, é o lado interior do rosário, já que isto por sua vez não é mais do que a história da salvação considerada do ponto de vista de Maria. A Senhora do Rosário e Coração Imaculado referem-se à mesma realidade e em certo modo coincidem»; Bueno de la Fuente, «Ejes teológicos del Mensaje de Fátima», 45: «o Coração de Maria é o lugar em que se conserva a memória dos mistérios de Cristo e os medita. Isto nos permite captar a dimensão interior do rosário. Virgem do Rosário e Coração Imaculado de Maria referem-se de facto à mesma realidade: é a designação do interior do rosário».

<sup>455</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 231.

<sup>456</sup> Cf. Lúcia de Jesus, 231; Stefano de Fiore, «Mariologia e Fátima», em *Enciclopédia de Fátima*, ed. Carlos Alberto Moreira Azevedo e Luciano Cristino (Estoril: Princípiá, 2007), 339: «à primeira vista, estranhamente, não obstante a sua felicidade gloriosa, a branca senhora mostra-se a sofrer: não só se mostra triste ao pensar na ingratidão e na loucura de um homem pecador, mas o seu Coração Imaculado, isto é, o núcleo interior do seu ser [...] é trespassado por espinhos pungentes. Por isso, Ela é gloriosa e, ao mesmo tempo, sofre, o que é uma realidade misteriosa, mas inegável, que Pio XII explicou com palavras imortais. O pontífice nega a Maria assunta ao céu qualquer sofrimento incompatível com o seu estado glorioso, mas também exclui que haja nela insensibilidade para com os seus filhos ainda peregrinantes».

à dignidade de nova criatura. O Coração de Maria é, por isso, o espelho e a imagem da vocação de cada Homem à santificação em Cristo e, n'Ele, tornar-se plenamente humano. É neste sentido que o teólogo García Paredes o qualifica como «o grande símbolo que Deus nos oferece em Fátima, para manifestar o seu desígnio secreto, sobre a história que nos toca viver».<sup>457</sup>

Em Maria, compreende-se que a plenitude do ser se insere nos limites de uma antropologia do dom, da solidariedade e do amor para com o próximo. Contudo, não se trata de uma antropologia do “herói”, como se em si mesmo se encontrasse a fonte do amor e da autoplenuficação. O Coração Imaculado Maria traduz uma total realização do Homem apenas possível quando fundada e enraizada em Cristo. Neste Coração manifesta-se quão pleno o homem pode ser quando se une a Cristo e vive a partir d'Ele.

Eloy Bueno de la Fuente não teme olhar para o Coração Imaculado de Maria como «reflexo da misericórdia de Deus»<sup>458</sup> e «ícone do mistério de Cristo».<sup>459</sup> García Paredes refere-se a ele como «símbolo humano do coração de Deus».<sup>460</sup> Por sua vez, António Marto vê nos espinhos que o cercam, «o reflexo do coração de Deus ferido pelos pecados do mundo».<sup>461</sup> A índole sacramental,<sup>462</sup> por meio da qual se usa o Coração de Maria para se falar de Deus, não deixa de ser uma outra forma de manifestar a perfeita realização antropológica de Maria, cujo Coração alcançou a perfeita imagem e semelhança com o seu Criador.

### 3.2.2. Maria, a mulher plenamente glorificada em Cristo

A Senhora do Rosário, que aparece em Fátima a Francisco, Jacinta e Lúcia, é percebida pelos videntes como sendo cheia de luz:

Vimos sôbre uma carrasqueira, uma Senhora vestida tôda de branco, mais brilhante que o sol, espargindo luz, mais clara e entensa que um copo de cristal, cheio d'água cristalina atravessado pelos raios de sol mais ardente. [...]. Estavamos tam perto que ficamos dentro da luz que a cercava ou que Ela espargia [...].<sup>463</sup>

- Estava [Nossa Senhora] envolvida n'algum clarão?

---

<sup>457</sup> García Paredes, «O fundo teológico-apocalíptico da manifestação do coração de Maria no nosso tempo», 298.

<sup>458</sup> Bueno de la Fuente, «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima», 95.

<sup>459</sup> Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 159.

<sup>460</sup> García Paredes, «O fundo teológico-apocalíptico da manifestação do coração de Maria no nosso tempo», 294.

<sup>461</sup> Marto, «Fátima», 37.

<sup>462</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 47.

<sup>463</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 229.

- Veio no meio d'um resplendor. D'esta vez também cegava. De vez em quando tinha de esfregar os olhos.<sup>464</sup>

Contudo, esta luz não tem origem em Maria. Como afirma o mariólogo Stefano de Fiores, «Maria é vista pelos pastorinhos precisamente à luz do Deus Trindade».<sup>465</sup> «A fonte da sua luz é Deus»,<sup>466</sup> que Ela por duas vezes comunica, abrindo as mãos, fazendo com que os videntes se vejam a eles mesmos em Deus.<sup>467</sup>

Para ajudar a compreender a transparência da luz que resplandece da Virgem Maria será útil recorrer ao pensamento de Hans Urs von Balthasar:

Existe uma espécie de comunismo dos bens espirituais [na comunhão dos santos], e quanto mais perfeitamente um cristão desenvolve em si esse amor desinteressado, tanto mais qualquer outro pode viver dos bens dele, como se fossem seus. Não apenas os indivíduos são transparentes uns para os outros, eles também irradiam do que lhes é próprio para os outros, de forma que só em sentido impróprio se pode falar do que é próprio a cada um, porque o total altruísmo e a total transparência não são senão a vida de Deus e de Cristo nas suas criaturas. Maria como a mais pura de todas as criaturas, é quem irradia de que é seu mais longe, e todos, na comunhão dos santos têm em si algo de mariano.<sup>468</sup>

Tendo por base a reflexão de von Balthasar, pode inferir-se que a transparência da luz de Deus que resplandece de Maria, sendo reflexo da sua vida de intimidade com Deus,<sup>469</sup> possui um alcance exterior à própria Virgem, em virtude da solidariedade que há entre todos os Homens na comunhão dos santos. Desde já se compreende que a luz que advém da glorificação de Maria em Cristo, não se encerra nas fronteiras de uma relação privada entre Ela e Deus, mas tende a expandir-se aos demais, em virtude do carácter de comunhão próprio do ser membro do Corpo de Cristo.

À dimensão da luz, acresce o sentido de beleza que Nossa Senhora irradiava, tal como é indicado nos respetivos testemunhos de Francisco e Jacinta:

- A Senhora é bonita?
- É sim.
- Mais bonita que aquella menina que tu alli vês?
- Mais
- Mas ha senhoras muito mais bonitas que aquella menina...

---

<sup>464</sup> *Documentação Crítica de Fátima*, vol. 1, Doc. 14, 131.

<sup>465</sup> Fiores, «Maria à luz do mistério da Trindade», 257.

<sup>466</sup> Fiores, «Mariologia e Fátima», 338.

<sup>467</sup> Cf. Lúcia de Jesus, *Memórias*, 230, 231.

<sup>468</sup> Hans Urs von Balthasar, «Maria na doutrina e na piedade da Igreja», em *Maria, primeira Igreja* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004), 122.

<sup>469</sup> Cf. Marto, «Fátima», 37: «esta experiência mística da luz de Deus é proporcionada aos três videntes pelas mãos maternas de Maria. Isto mostra-nos, desde logo, a relacionalidade essencial de Maria ao Deus Trino e único»; Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 183: «a própria Virgem Maria e as suas palavras e recomendações são contempladas à luz da Trindade, mostrando a relação essencial de Maria com o Deus Trindade».

- É mais bonita que qualquer outra pessoa que eu viesse.<sup>470</sup>

Quando n'essa mesma tarde [do dia 13 de maio de 1917], absorvidos, pela surpresa premaneciamos, pensativos, a Jacinta de vez enquando exclamava com entusiasmo. Ai! que Senhora tam bonita!<sup>471</sup>

Para além da sensação de beleza e de luz, uma outra *nuance* característica destas visões mariofânicas é a alegria expansiva que suscitava nos videntes:

Não sei porque, as aparições de Nossa Senhora produziam em nós efeitos bem diferentes [das aparições do Anjo]. A mesma alegria íntima, a mesma páz e felecidade: mas em vez d'êsse abatimento físico uma certa agilidade expansiva: em vez d'esse aniquilamento na Divina presença um exultar de alegria: em vez d'essa deficuldade no falar, um certo entusiasmo comunicativo.<sup>472</sup>

É em virtude desta alegria e «agilidade expansiva»<sup>473</sup> que Jacinta, «não podendo conter em si tanto goso»,<sup>474</sup> contou à sua família a visão da brilhante Senhora na Cova da Iria. Eloy Bueno de la Fuente, partindo das referências alusivas à luz, à beleza e à alegria transmitidas pela Senhora, reconhece nesta os efeitos da Páscoa do Verbo de Deus, fruto da sua participação na própria ressurreição do seu Filho. Assim elucida o teólogo espanhol:

A componente pascal torna-se presente mediante as referências à luz, à beleza e à alegria. Os relatos neotestamentários das cristofanias pascais estão penetrados pelo esplendor do Ressuscitado e pela alegria que sustenta e alimenta a comunicação. A mesma lógica move o acontecimento-Fátima desde o seu momento inicial. Especialmente a luz é a metáfora que vincula de modo quase automático a figura de Maria com a glória da Páscoa e a glória da Trindade.<sup>475</sup>

Tendo em conta os sinais da luz, da beleza e da alegria, Eloy Bueno de la Fuente reconhece no acontecimento de Fátima o aroma da Páscoa. Para este teólogo «as mariofanias são [...] acontecimentos pascais»,<sup>476</sup> «não são a Páscoa, mas vivem dela, são seu testemunho, seu sinal».<sup>477</sup> A visão esplendorosa em que Maria é contemplada é, por esta razão, fruto da sua participação no Mistério Pascal do Filho<sup>478</sup> e da ação transfiguradora do Espírito:

---

<sup>470</sup> *Documentação Crítica de Fátima*, vol. 1, Doc. 7, 47.

<sup>471</sup> Lúcia de Jesus, *Memórias*, 125.

<sup>472</sup> Lúcia de Jesus, 228.

<sup>473</sup> Lúcia de Jesus, 228.

<sup>474</sup> Lúcia de Jesus, 125.

<sup>475</sup> Bueno de la Fuente, «Ejes teológicos del Mensaje de Fátima», 53. Cf. Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 152.

<sup>476</sup> Bueno de la Fuente, «Ejes teológicos del Mensaje de Fátima», 50.

<sup>477</sup> Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 47.

<sup>478</sup> Cf. Bueno de la Fuente, «Ejes teológicos del Mensaje de Fátima», 49: «a Virgem torna-se presente em e desde a glória do Ressuscitado»; Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 158: «a ressurreição de Jesus é o acontecimento que abre a possibilidade de uma verdadeira experiência de encontro com Maria, com a sua huma-

Estes modos de falar [as alusões à luz e à beleza nas mariofanias] permitem descobrir a dimensão pneumática do acontecimento, ainda que os seus protagonistas não a tenham explicitado. [...] A presença do Espírito está como que oculta no que se manifesta, mas é o que torna possível essa manifestação. O Espírito não é a luz que vemos, mas o esplendor no qual vemos a bondade e a beleza que nos sustém e nos envolve. [...]. É o Espírito quem dá capacidade ao ícone para que o olhar humano se oriente para o Invisível que se insinua no visível. Por isso, o Espírito desprende a luz, a beleza e assim também a alegria.<sup>479</sup>

Esta leitura pascal, cristológica e pneumatológica de Eloy Bueno permite compreender como, em Fátima, surge a pessoa de Maria, Mãe de Jesus, «não como uma personagem do passado, mas como pessoa viva, luminosa, glorificada».<sup>480</sup> Contudo, não se trata de uma autoglorificação, como se tal realidade tivesse sido alcançada exclusivamente pelo esforço e mérito da própria. Em Maria se revê que é Deus, em Cristo e pelo seu Espírito, quem eleva e glorifica o próprio Homem.

Para autores como Salvatore Maria Perrella, Franco Manzi ou Eloy Bueno de la Fuente,<sup>481</sup> a glorificação de Maria é também chave hermenêutica das suas aparições sobrenaturais: porque é assunta, Maria não está limitada às coordenadas espaço-temporais, podendo, por esta razão, fazer-se presente nas diferentes realidades históricas. Assim o elucida Franco Manzi:

A Assunta está em condições de se «fazer próxima» aos irmãos do seu Filho em cada época da história da Igreja, para lhes facilitar a *sequela Christi* sobre a Terra e, desta forma, a chegada à pátria celeste. [...]. Assim como o Senhor Jesus, também Nossa Senhora, que com Ele partilha a «supratemporalidade» e a «supraespacialidade» da condição ressuscitada, já não está sujeita às leis temporais e espaciais da existência terrena dos homens. Assim, em vista da sua salvação, a Assunta age na história de diferentes modos, entre os quais as visões imaginativas, que o Espírito suscita, na sua presença, nas consciências dos videntes.<sup>482</sup>

Ainda que nas visões de Fátima se encontrem sinais que falam de Maria glorificada e assunta ao Céu, segundo Franco Manzi, a imagem que os videntes apreenderam dela não corresponde literalmente à sua presença gloriosa no céu. Prova disso, são as três figurações dis-

---

nidade glorificada; sem as experiências que permitiram falar das aparições do Ressuscitado não seria compreensível falar das aparições de Maria»;

<sup>479</sup> Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 165. Autores como Franco Manzi e José Cristo Rey García Paredes sublinham, outrossim, a dimensão pneumatológica das mariofanias de Fátima. Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 35, 256-7; José Cristo Rey García Paredes, «As aparições de Fátima na perspetiva da pneumatologia mariológica», em *Pensar Fátima. Leituras Interdisciplinares*, ed. Marco Daniel Duarte e Pedro Valinho Gomes, vol. 2 (Fátima: Santuário de Fátima, 2021), 256, 262.

<sup>480</sup> Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 45. Cf. Fiores, «Mariologia e Fátima», 339; Stefano de Fiores, *Maria madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 414.

<sup>481</sup> Cf. Salvatore Maria Perrella, *Le apparizioni mariane: «dono» per la fede e «sfida» per la ragione; segno, presenza e mediazione della Virgine glorificata nella nostra sctoria* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2007), 48-9; Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 32-4; Bueno de la Fuente, *A Mensagem de Fátima*, 47.

<sup>482</sup> Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 32-3. Cf. Fiores, *Maria madre de Jesús*, 270: «a transformação de Maria sob o influxo do Espírito permite-lhe adquirir duas prerrogativas: a presença nos diversos tempos históricos e espaços culturais, sem ficar circunscrita a cada lugar; e o exercício *in actu* da maternidade espiritual».

tintas que a Virgem Maria assume no fim da mariofania de outubro de 1917.<sup>483</sup> Na verdade, embora Deus tenha suscitado nas três crianças as visões, dever-se-á ter presente que também elas são membros ativos no processo de formação e tradução dessas mesmas imagens. Contudo, tal constatação não anula a presença pessoal de Maria nas visões,<sup>484</sup> nem os sinais de glória com que ela se apresenta.

Em suma, concluir-se-á que a presença glorificada de Maria na Mensagem de Fátima se apresenta como ícone de uma antropologia plenamente realizada em Cristo. Em Maria, a plenitude antropológica que nela se consumou estende-se ao seu ser por inteiro. A luz e a beleza que irradia são sinais da ressurreição a que todos os Homens estão chamados e que, em Cristo, se realizará no último dia. Na Virgem do Rosário de Fátima, o Homem reconhece o próprio futuro, para o qual está vocacionado e que alcançará não por mérito, mas enquanto dom recebido e acolhido da parte de Deus, em Cristo, na força do Espírito Santo.

A presença de Maria glorificada manifesta, então, a plenitude e a perfeição da redenção operada por Jesus na pessoa humana.<sup>485</sup> A Mãe de Jesus é «imagem de uma antropologia teológica exemplar»,<sup>486</sup> pois nela se revê a plenitude da mais perfeita melodia antropológica, quando esta é fundada e alicerçada em Jesus Cristo. Por esta razão, Maria é para o Homem contemporâneo um sinal de esperança que o ajudará a compreender a sua mais profunda identidade.<sup>487</sup>

---

<sup>483</sup> Cf. Manzi, 33, 43, 48, 261, 330; Lúcia de Jesus, *Memórias*, 236.

<sup>484</sup> Cf. Manzi, *As crianças-profetas de Fátima*, 33-4, 41.

<sup>485</sup> Cf. Juan Luis Bastero de Eleizalde, *Maria, Madre del Redentor* (Pamplona: EUNSA, 1995), 251.

<sup>486</sup> Bruno Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério. Ensaio de mariologia simbólico-narrativa* (São Paulo: Edições Paulinas, 1991), 126.

<sup>487</sup> Cf. Maria Xaveria Bertola, «Antropologia», em *Dicionário de mariologia*, ed. Stefano de Fiores e Salvatore Meo (São Paulo: Paulus, 1995), 92-3: «Maria é esse modelo que o homem necessita pôr diante de si, [...] para nele contemplar tudo aquilo que a pessoa pode ser e se tornar quando aceita participar do projeto construído por Deus, como fez Maria. [...] somos chamados a ler nela a definição de homem, como brotou no pensamento de Deus, e a buscar a resposta para a interrogação que o homem se propõe desde sempre: homem, quem és, de onde vens, para onde vais [...]?»; Martínez Sierra, *100 fichas sobre Maria de Nazaret*, 128: «É impossível contemplar a glorificação de Maria [...] e não sentir confirmada e potenciada nossa esperança. Não se trata de desprezar a ressurreição de Cristo como o único fundamento da nossa segurança na glória futura e pôr em seu lugar a assunção de Maria. É precisamente o contrário. A certeza da nossa ressurreição futura pela vitória de Cristo sobre a morte vê-se confirmada na glorificação de Maria, fruto dessa vitória. [...]. Por isso, podemos dizer que Maria não é o fundamento da nossa esperança, mas sim uma confirmação da mesma».

## CONCLUSÃO

Ao aproximar-se o termo da presente dissertação, pode concluir-se que o acontecimento-Fátima se revela como um verdadeiro lugar antropológico, onde a verdade do Homem ressurge no confronto com a luz de Deus.

Fátima manifesta o Homem como ser capacitado a relacionar-se com o seu Criador. Contudo, tal relação não acontece de forma pura. O interlocutor divino, sendo transcendente ao próprio humano, não é totalmente alcançável por este, tratando-se, por isso, de uma experiência intraduzível, inefável. Concomitantemente, ao longo do primeiro capítulo pôde observar-se como os encontros com Deus não acontecem à margem daquilo que o Homem é, razão pela qual são impregnados pela mundividência religiosa do orante e por alguns mecanismos apropriados à sua estrutura antropológica, como é caso do uso de sinais e da linguagem antropomórfica.

Diante de Deus, o Homem não se compreende ser isolado, mas membro de um corpo. A recorrência com que em Fátima ecoa a oração de intercessão assinala que a relação com Deus é cenário onde se manifesta a afirmação antropológica de ser-com-os-outros. Por outro lado, os momentos orantes manifestam a verdade da unidade e integridade humana, como características antropológicas fundamentais: todo o Homem é envolvido na ação orante, com todas as suas faculdades na sua unidade psicossomática, sem lugar para qualquer forma de diluição humana em Deus, ao denotar-se a permanência da sua identidade. Nas visões assiste-se também à ação da graça, à forma como o Homem é passível a esta, sem anular a sua autonomia.

Ao longo do percurso das aparições – sobretudo das angelofanias – observou-se uma progressiva inserção do Homem no Mistério de Deus e na missão que lhe é pedida. Deste modo se evidencia a verdade antropológica como «ser-no-tempo»<sup>488</sup> – o Homem constrói-se e desenvolve-se gradualmente ao longo da sua vida – e como Deus, comunicando-se a este, respeita esta mesma dinâmica antropológica.

Nos encontros com a Virgem Maria, a experiência mística da luz de Deus surge, para os pastorinhos, como acontecimento revelador de si mesmos. Este conhecimento possui um valor transformativo do ser, envolvendo um novo saber sobre si mesmo, sobre Deus e sobre o ser em Deus,<sup>489</sup> o qual não pode ser desvinculado da sua abertura a um futuro: conhecem-se não somente a partir do que são, mas também daquilo que serão em Cristo. Esta marca teoló-

---

<sup>488</sup> Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, 135.

<sup>489</sup> Cf. Messias, «A luz na espiritualidade cristã», 60-1.

gica do conhecimento não se restringe ao campo da autointeleção, nem pode ser considerada uma característica exclusiva das visões sobrenaturais. Antes dos acontecimentos de 1916 e 1917, nas famílias de Francisco, Jacinta e Lúcia, a fé já se manifestava como uma verdadeira gramática antropológica, que lhes permitia compreender o valor da vida e da realidade em que se encontravam.

No segundo capítulo, observou-se como em virtude da sua liberdade é dada ao Homem a possibilidade de aderir a Deus, através dos pedidos de Fátima, ou de o rejeitar por meio do próprio pecado. Tendo como pano de fundo o Segredo de Fátima, realizou-se uma breve abordagem hamartiológica que permitiu ilustrar o alcance societário do pecado humano, as consequências deletérias que desencadeia. Diante do cenário de pecado, ecoa na Mensagem de Fátima a esperança da salvação em Cristo que, em ordem à sua consumação, necessita da colaboração do Homem, manifestando a responsabilidade deste na condução da história.

Como forma de colaboração humana na economia salvífica, a Mensagem de Fátima é permeada por quatro pedidos estruturantes da sua espiritualidade: oração, sacrifício, reparação e consagração. Todos eles se reconhecem como lugares de encontro entre a antropologia e a cristologia, onde a vida do Homem se compreende enraizada no Mistério de Cristo. Estas solicitações, enquanto expressões da participação do Homem em Cristo no mistério do seu Corpo Místico, são dotadas de uma eficácia salutar na medida em que atualizam no mundo a força do Mistério Pascal do Filho de Deus. Por meio delas, o ser humano reconhece-se como sacramento do próprio Cristo: não apenas sinal que aponta para Jesus, mas verdadeiro símbolo que torna presente a sua vida na Terra.

Concomitantemente, os pedidos de oração, sacrifício, reparação e consagração expressam uma antropologia do dom, que permitem ao próprio Homem compreender a sua vida em chave pró-existente, como ser-para-o-outro enquanto lugar de autorrealização. Em virtude da solidariedade existente entre todos os homens em Cristo, por um bem que se faz, toda a humanidade é beneficiada. Neste sentido, a Mensagem de Fátima não é lugar da exaltação da autossuficiência do indivíduo impassível à alteridade, compreendido exclusivamente como um ser-por-si, encerrado por completo nas fronteiras do seu ser. As solicitações feitas em Fátima à entrega em prol do outro manifestam que, a par da compreensão do Homem como um ser-por-si enquanto sujeito de liberdade, emerge a compreensão antropológica de ser-pelo-outro, em virtude da misteriosa solidariedade que se tece entre todos os Homens em Jesus Cristo.<sup>490</sup>

---

<sup>490</sup> As expressões antropológicas «ser-por-si», «ser-por-outro» baseiam-se no seguinte estudo de Emmanuel Housset: cf. Emmanuel Housset, «La persona como criatura», *Teología e Vida* 51, (2010): 161-178.

No terceiro capítulo, a leitura antropológica debruçou-se sobre a esperança escatológica que a Mensagem suscita e a respetiva compreensão por parte dos videntes. No acontecimento-Fátima, manifesta-se como à luz do seu fim último, o Homem pode conhecer e compreender-se <sup>491</sup> como ser inacabado, em latência, aguardando a sua plena identidade, a sua consumação ontológica no céu, onde viverá em unidade com Deus e com os restantes Homens seus irmãos. A esperança escatológica que a Mensagem de Fátima transporta, alicerçando-se numa antropologia de comunhão e consumação, estende-se a todo e cada Homem como um dom imerecido.<sup>492</sup> Todavia, a afirmação de um desígnio de salvação universal não equivale à certeza de que todos os Homens serão salvos,<sup>493</sup> permanecendo em aberto a possibilidade do inferno, enquanto fruto da liberdade humana. Na alusão ao inferno, manifesta-se a seriedade da existência humana, capaz de tomar o seu destino último excluído da comunhão com Deus e com os restantes Homens.

Por fim, observou-se a figura de Maria como protótipo do ser humano plenamente realizado em Cristo. No seu Coração Imaculado e no esplendor com que se tornou perceptível em Fátima, contempla-se o desígnio último de Deus sobre o Homem, que lhe é oferecido em Cristo. Talvez se pudesse aplicar à antropologia fatimista o mesmo que afirma Stefano de Fiores, referindo-se às diversas marifanias ocorridas na história, «a primeira mensagem é a sua própria pessoa».<sup>494</sup> Em Fátima, bastaria contemplar a Senhora do Rosário para se compreender a vocação de todo o Homem à santidade e à glória no céu, pois Maria é «imagem de uma antropologia teológica exemplar».<sup>495</sup>

---

<sup>491</sup> Segundo Karl Rahner, o Homem deve autocompreender-se a partir da sua *prognosis*, do seu estar referido a um fim. Caso este dado não se verifique, corre o risco de se mitologizar e mitologizar a sua autointeleção. Cf. Karl Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», em *Escritos de Teología*, vol. 4 (Madrid: Taurus Ediciones, 1964), 420-1.

<sup>492</sup> Ratzinger, *Introdução ao cristianismo*, 227: «a essência daquilo a que chamamos céu, “o alto”, consiste, pelo contrário, num exclusivo receber, assim como o inferno só pode ser dado a si mesmo. Pela sua natureza, o “céu” é aquilo que não é, nem podia ser, feito por nós mesmos; na linguagem da escolástica, dizia-se que, sendo graça, ele é um *donum indebitum et superadditum naturae* (“um dom não devido liberalmente acrescentado à natureza”). Sendo amor realizado, o céu só pode ser dado ao ser humano».

<sup>493</sup> Cf. Cura Elena, «Vida eterna», 58; Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 238-9; Comisión Teológica Internacional, «Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)», 401.

<sup>494</sup> Fiores, *Maria madre de Jesús*, 414.

<sup>495</sup> Forte, *Maria, a mulher ícone do mistério*, 126.

## BIBLIOGRAFIA

### Fontes da Mensagem de Fátima

*Canonizationis Servae Dei Hyacinthae Marto, puellae (1910-1920). Positio super virtutibus* apud Louvencourt, Jean-François de. *Francisco e Jacinta de Fátima. Duas estrelas na noite do mundo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2012.

*Canonizationis Servi Dei Francisci Marto, pueri (1908-1919). Positio super virtutibus* apud Louvencourt, Jean-François de. *Francisco e Jacinta de Fátima. Duas estrelas na noite do mundo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2012.

Carmelo de Coimbra. *Um caminho sob o olhar de Maria. Biografia da irmã Maria Lúcia de Jesus e do Coração Imaculado*. Coimbra: Edições Carmelo, 2013.

*Documentação Crítica de Fátima*. 1ª ed., vol. 1. Fátima: Santuário de Fátima, 1992.

«Interrogatório / D. José Pedro da Silva». Em *A vidente de Fátima dialoga e responde pelas aparições*, editado por Sebastião Martins dos Reis, 51-64. Braga: Editorial Franciscana, 1970.

«Interrogatório / P.º H. Iongen». Em *A vidente de Fátima dialoga e responde pelas aparições*, editado por Sebastião Martins dos Reis, 67-83. Braga: Editorial Franciscana, 1970.

Jesus, Lúcia de. *Apelos da Mensagem de Fátima*. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2005.

———. *Como vejo a Mensagem através dos tempos e dos acontecimentos*. Coimbra: Carmelo de Coimbra; Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2007.

———. *Memórias*. Edição crítica de Cristina Sobral. Fátima: Santuário de Fátima, 2016.

———. *Memórias da Irmã Lúcia*. 13ª ed., vol. 1. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2007.

———. *Memórias da Irmã Lúcia*. Vol. 2. Fátima: Secretariado dos Pastorinhos, 2010.

### Fontes Magisteriais

Bento XVI. *Spe salvi. Salvos na esperança*. Lisboa: Paulus, 2007.

*Catecismo da Igreja Católica*. 2ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000.

- O Catecismo Maior de sua Santidade o Papa Pio X explicado ao povo segundo a norma do Concílio de Trento pelo presbytero Gilberto Dianda*. Viseu: Typografia Viziense, 1912.
- Concílio Ecuménico Vaticano II. «Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja». Em *Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos conciliares*, editado por Valentim Marques, 11-103. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2002.
- . «Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo». Em *Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos conciliares*, editado por Valentim Marques, 184-302. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2002.
- Conselho pontifício para a pastoral dos migrantes e itinerantes. «O santuário. Memória, presença e profecia do Deus vivo». Acedido a 8 de setembro de 2021. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/documents/rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_19990525\\_shrine\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_19990525_shrine_po.html).
- João Paulo II. «In area Templi Sanctuarii Fatimensis a Summo Pontifice sacris litante habita». *Acta Apostolicae Sedis* 74, (1982): 900-910.
- . *Reconciliação e penitência na missão atual da Igreja. Exortação apostólica pós-sinodal «Reconciliatio et Paenitentia» do Papa João Paulo II*. Braga: Editorial A.O., 1985.
- . *O Rosário da Virgem Maria. Carta apostólica «Rosarium Virginis Mariae» do Papa João Paulo II*. 3ª ed. Braga: Editorial A.O., 2003.
- . *A solicitude social da Igreja. Carta encíclica «Sollicitudo Rei Socialis» do Papa João Paulo II*. 2ª ed. Braga: Editorial A.O., 1990.

## **Bibliografia sobre Fátima**

- Abreu, Adélio Fernando. «Contextualização da mundividência subjacente aos acontecimentos de Fátima». Em *Francisco Marto: crescer para o dom*, editado por Arnaldo de Pinho e Vítor Coutinho, 59-103. Fátima: Santuário de Fátima, 2012.
- Bertone, Tarciso. «Apresentação». Em *Mensagem de Fátima*, editado por Congregação para a doutrina da fé, 3-10. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Boff, Clodovis. «Fátima: a mais política das aparições marianas». Em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, editado por Vítor Coutinho, 167-237. Fátima: Santuário de Fátima, 2012.

- Bueno de la Fuente, Eloy. «Dimensão teocêntrica da Mensagem de Fátima: o esplendor da Trindade». Em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, editado por Vítor Coutinho, 51-110. Fátima: Santuário de Fátima, 2012.
- . «Ejes teológicos del Mensaje de Fátima». Em *Pensar Fátima. Leituras Interdisciplinares*, editado por Marco Daniel Duarte e Pedro Valinho Gomes, vol. 1, 39-76. Fátima: Santuário de Fátima, 2021.
- . *A Mensagem de Fátima. A misericórdia de Deus: o triunfo do amor nos dramas da história*. Fátima: Santuário de Fátima, 2013.
- Cabecinhas, Carlos. «A adoração no contexto da Mensagem de Fátima». Em *Adorar Deus em espírito e verdade. Adoração como acolhimento e compromisso*, editado por Vítor Coutinho, 91-101. Fátima: Santuário de Fátima, 2011.
- Coelho, Ângela de Fátima. *Dentro da Luz. Um itinerário para compreender a Mensagem de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima, 2020.
- Coelho, Paulo. «Ciclo angélico: a pedagogia da adoração reparadora». Em *Congresso internacional. Fátima para o século XXI*, 205-226. Fátima: Santuário de Fátima, 2008.
- Como, Giuseppe. «“Cor ad cor loquitur”. La devozione al Cuore Immacolato de Maria nel messaggio di Fatima». *La Scuola Cattolica* 138, n.º 2 (abril-junho 2010): 283-312.
- Conferência Episcopal Portuguesa. *Fátima, sinal de esperança para o nosso tempo. Carta pastoral da Conferência Episcopal Portuguesa no centenário das aparições de Nossa Senhora em Fátima*. Torres Novas: Gráfica Almondina, 2016.
- Cristino, Luciano. *As aparições de Fátima. Reconstituição a partir dos documentos*. Fátima: Santuário de Fátima, 2017.
- Duque, João Manuel. «Sofrimento e participação na cruz». Em *Actas do Congresso de Fátima. Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*, 381-403. Fátima: Santuário de Fátima, 2002.
- Farias, José Jacinto. «O Coração de Maria e a mística da reparação». *Didaskalia* 47, n.º 1 (2017): 203-237. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2017.47.1>
- . *Um fogo que arde mas não queima. Um ensaio teológico sobre a Mensagem de Fátima como contributo para a entende e viver hoje em Portugal*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- Ferreira, António Matos. «As aparições de Fátima: o evento e o contexto local e nacional». Em *Congresso internacional. Fátima para o século XXI*, 31-72. Fátima: Santuário de Fátima, 2008.
- Finance, Joseph de. «Consagração». Em *A consagração como dedicação na Mensagem de Fátima*, editado por José Carlos Carvalho, 85-97. Fátima: Santuário de Fátima, 2014.

- Fiores, Stefano de. «Consagração». Em *A consagração como dedicação na Mensagem de Fátima*, editado por José Carlos Carvalho, 129-172 (Fátima: Santuário de Fátima, 2014), 155.
- . «Maria à luz do mistério da Trindade». Em *Congresso internacional. Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo...*, 255-295. Fátima: Santuário de Fátima, 2008.
- . «Mariologia e Fátima». Em *Enciclopédia de Fátima*. Ed. Carlos Alberto Moreira Azevedo e Luciano Cristino: 334-345. Estoril: Principia, 2007.
- . «Reparação». Em *Enciclopédia de Fátima*. Ed. Carlos Alberto Moreira Azevedo e Luciano Cristino: 474-486. Estoril: Principia, 2007.
- . «O segredo de Fátima». Em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, editado por Vítor Coutinho, 115-145. Fátima: Santuário de Fátima, 2012.
- . *O segredo de Fátima. Uma luz sobre o futuro do mundo*. Lisboa: Paulus, 2008.
- García Paredes, José Cristo Rey. «As aparições de Fátima na perspetiva da pneumatologia mariológica». Em *Pensar Fátima. Leituras Interdisciplinares*, editado por Marco Daniel Duarte e Pedro Valinho Gomes, vol. 2, 245-262. Fátima: Santuário de Fátima, 2021.
- . «Ciclo cordimariano: a dimensão apocalíptica da manifestação do Coração de Maria em Fátima». Em *Congresso internacional. Fátima para o século XXI*, 267-312. Fátima: Santuário de Fátima, 2008.
- . «O fundo teológico-apocalíptico da manifestação do coração de Maria no nosso tempo». Em *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e teologia das aparições*, 279-301. Fátima: Santuário de Fátima, 1998.
- Gomes, Pedro Valinho. *O espanto de Deus. Para uma espiritualidade de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima, 2020.
- Jost, Joseph. «Fátima e a consagração ao Coração Imaculado de Maria». Em *A consagração como dedicação na Mensagem de Fátima*, editado por José Carlos Carvalho, 187-262. Fátima: Santuário de Fátima, 2014.
- Louvencourt, Jean-François de. *Francisco e Jacinta de Fátima. Duas estrelas na noite do mundo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2012.
- Manzi, Franco. *As crianças-profetas de Fátima: o olhar de três crianças sobre os Ressuscitados*. Fátima: Santuário de Fátima, 2018.
- . «Le visioni di Fatima alla luce dell'escatologia cristiana». *La Scuola Cattolica* 146, n.º 3 (julho-setembro 2018): 383-413.

- Martins, António. «O Anjo, um nome para o inominável. Significações antropológicas a partir dos relatos das Aparições». *Fátima XXI* 5, (maio 2016): 52-61.
- Marto, António. «A beleza do rosto trinitário de Deus na Mensagem de Fátima». Em *Congresso internacional. Santíssima Trindade Pai, Filho, Espírito Santo...*, 35-56. Fátima: Santuário de Fátima, 2008.
- . «A dimensão eucarística na Mensagem de Fátima». Em *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e teologia das aparições*, 629-646. Fátima: Santuário de Fátima, 1998.
- . «Fátima: uma luz sobre a história do mundo». Em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, editado por Vítor Coutinho, 15-46. Fátima: Santuário de Fátima, 2012.
- . *Maria, mãe de ternura e de misericórdia*. Fátima: Diocese de Leiria-Fátima, 2015.
- Messias, Teresa. «Formas de reparação». Em *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, editado por Vítor Coutinho, 303-336. Fátima: Santuário de Fátima, 2010.
- Müller, Gerhard. «Eucaristia e sacrifício». Em *Actas do Congresso de Fátima. Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã*, 405-432. Fátima: Santuário de Fátima, 2002.
- Palma, Alexandre. «“As misérias da pobre humanidade”. Uma leitura antropológica da Mensagem de Fátima». Em *Eu vim para que tenham vida*, editado por José Eduardo Borges de Pinho, 11-28. Fátima: Santuário de Fátima, 2008.
- . «O pórtico de Fátima». *Fátima XXI* 5, (maio 2016): 28-31.
- Pereira, Américo. «A paz do anjo, paz de Deus. Reflexão acerca das aparições do Anjo da Paz aos Pastorinhos de Fátima». *Fátima XXI* 5, (maio 2016): 62-71.
- Pinho, José Eduardo Borges de. «A Mensagem de Fátima, profecia de misericórdia». Em *Atas do IV congresso eucarístico nacional*, 87-109. Braga: Editorial A. O., 2016.
- Rahner, Karl. «A consagração a Maria nas congregações marianas: o seu aspeto teológico e o seu reflexo na vida». Em *A consagração como dedicação na Mensagem de Fátima*, editado por José Carlos Carvalho, 99-128. Fátima: Santuário de Fátima, 2014.
- Ratzinger, Joseph. «Comentário teológico». Em *Mensagem de Fátima*, editado por Congregação para a doutrina da fé, 31-43. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Rodríguez Garrapucho, Fernando. «La centralidade cristológica em el mensaje de Fatima». Em *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e teologia das aparições*, 331-350. Fátima: Santuário de Fátima, 1998.

- Scheffczyk, Leo. «A mensagem de paz de Fátima». Em *Mensagem de esperança para o mundo. Acontecimento e significado de Fátima*, editado por Vítor Coutinho, 243-315. Fátima: Santuário de Fátima, 2012.
- Sesboüé, Bernard. «Dom de si: o novo nome do sacrificio». Em *Quereis oferecer-vos a Deus. Horizontes Contemporâneos da entrega de si*, editado por Isabel Varanda, 55-66. Fátima: Santuário de Fátima, 2013.
- Silva, Emanuel Matos. «Uma espiritualidade sacrificial». Em *Jacinta Marto. Do encontro à compaixão*, editado por Vítor Coutinho, 337-367. Fátima: Santuário de Fátima, 2010.
- Sodano, Angelo. «Comunicação de sua eminência o card. Ângelo Sodano secretário de estado de sua santidade». Em *Mensagem de Fátima*, editado por Congregação para a doutrina da fé, 29-30. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Splendido, Mariano. «La visión del Infierno: Fátima a la luz de Lc 16,19-31». Em *Pensar Fátima. Leituras Interdisciplinares*, editado por Marco Daniel Duarte e Pedro Valinho Gomes, vol. 2, 347-363. Fátima: Santuário de Fátima, 2021.
- Vechina, Jeremias Carlos. «A “conversão” dos videntes. Elementos de uma crítica teológica da credibilidade das aparições de Fátima». Em *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e teologia das aparições*, 517-530. Fátima: Santuário de Fátima, 1998.
- Vechtel, Klaus. «A esperança cristã no encontro definitivo com Deus». Em *Envolvidos no amor de Deus pelo mundo. Experiência de Deus e responsabilidade humana*, editado por Ana Jorge e José Eduardo Borges de Pinho, 89-108. Fátima: Santuário de Fátima, 2015.

## **Outra Bibliografia**

- Agostinho de Hipona. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.
- Alonso, Joaquín María e Danilo Sartor. «Coração Imaculado». Em *Dicionário de mariologia*. Ed. Stefano de Fiores e Salvatore Meo: 325-335. São Paulo: Paulus, 1995.
- Arendt, Hannah. *Eichmann em Jerusalém. Uma reportagem sobre a banalidade do mal*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2003.
- Balthasar, Hans Urs von. «Escatología». Em *Panorama de la teología actual*, editado por Johannes Feiner, Josef Trütsch e Franz Böckle, 499-518. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1961.

- . *Inferno ou paraíso. O que podemos esperar?*. Traduzido por Maria Manuela Carvalho. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.
- . «Maria na doutrina e na piedade da Igreja». Em *Maria, primeira Igreja*, 97-124. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004.
- Bastero de Eleizalde, Juan Luis. *María, Madre del Redentor*. Pamplona: EUNSA, 1995.
- Bastianel, Sergio. *Moralidade pessoal na história. Temas da ética social*. Várzea da Rainha: Caritas Portuguesa, 2011.
- Becker, Géralde de. «Reparación». Em *Lexico de la teología del Sagrado Corazón*. Ed. Géralde de Becker: 318-323. Milwaukee: International Institute of the Heart of Jesus, 1975.
- Bertola, Maria Xaveria. «Antropologia». Em *Dicionário de mariologia*. Ed. Stefano de Fiores e Salvatore Meo: 89-99. São Paulo: Paulus, 1995.
- Bossard, Alphonse. «Consagração». Em *Dicionário mariano*. Ed. H. Cazelles, A. Bossard e H. Holstein: 44-47. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1988.
- Breuning, Wilhelm. «Elaboración sistemática de la escatología». Em *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, editado por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, vol. 5, 741-855. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *Eclesiología*. Madrid: Biblioteca da Autores Cristianos, 1998.
- Carvalho, Maria Manuela. *A consumação do Homem e do mundo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- . *Maria figura da graça*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.
- Comisión Teológica Internacional. «Algunas cuestiones actuales de escatología (1990)». Em *Comisión Teológica Internacional. Documentos: 1969-2014*, editado por Eduardo Vardillo Romero, 358-405. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2017.
- «Confortō, ās, āre, āvī, ātum». Em *Dicionário de Latim-Português*. Ed. Fábio Frohwein de Salles Moniz. 2ª ed.: 167. Porto: Porto Editora, 2001.
- Couto, Manuel José Gonçalves. *Missão abreviada para despertar os descuidados, converter os peccadores e sustentar o fructo das missões*. 6ª ed. Porto: Typographia de Sebastião José Pereira, 1868.
- Cura Elena, Santiago del. «Vida eterna: la esperanza cristiana del “cielo” em nuestro horizonte cultural y religioso». *Burgense* 46, n.º 1 (2005): 11-62.
- Esteves, José Fernando Caldas e José Manuel Garcia Cordeiro. *Liturgia da Igreja*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008.
- Fernández, Domiciano. *El pecado original. Mito o realidad?*. Valencia: Comercial Editora de Publicaciones, 1973.

- Fiores, Stefano de. «Consacrazione». Em *Maria. Nuovissimo Dizionario*. Ed. Stefano de Fiores. Vol. 1: 359-413. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2008.
- . *María madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Flecha Andrés, José Román. *Teología moral fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Forte, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério. Ensaio de mariologia simbólico-narrativa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- Galindo García, Ángel. *Moral socioeconómica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Gamarra, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *O Homem e a eternidade*. Lisboa: Editorial Aster, 1959.
- Grupo de les Dombes. «María en el designio de Dios y la comunión de los santos. II. Las cuestiones controvertidas y la conversión de las Iglesias». *Diálogo Ecuménico* 35, n.º 111 (2000): 77-154.
- Hauke, Manfred. *Introduzione alla mariologia*. Lugano: Eupress FTL, 2008.
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. 13ª ed., vol. 2. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.
- Hoffmann, Norbert. «Devoción al Corazón de Jesús y reparación. Ensayo de un esclarecimiento de su naturaleza a la luz del principio de “sustitución”». Em *Cristología e devoción a Cristo*, editado por Leo Scheffczyk, 150-223. Bogotá de Colombia: Instituto internacional del Corazón de Jesús, 1982.
- Holstein, Henri. «“*Dignae satisfactionis exhibeamus officium*”». En el cincuentenario de la encíclica de Pio XI, *Miserentissimus Redemptor*. Em *Cor Christi. Historia, teología, espiritualidad y pastoral*, editado por Roger Vekemans, 557-569. Bogotá de Colombia: Instituto internacional del Corazón de Jesús, 1980.
- Housset, Emmanuel. «La persona como criatura». *Teología e Vida* 51, (2010): 161-178.
- Ireneu de Leão, *Contra as heresias. Denúncia e refutação da falsa gnose*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- Izquierdo Urbina, César. *Teología Fundamental*. Pamplona: EUNSA, 1998.
- João da Cruz. «Subida ao monte Carmelo». Em *Obras completas*, 129-402. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2005.
- Ladaria, Luis Francisco. *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.
- Lafrance, Jean. *La oración del corazón*. Madrid: Narcea, S. A. de Ediciones, 1984.

- Laurentin, René. «Apariciones». Em *Nuevo Diccionario de Mariología*. Ed. Stefano de Fiore e Salvatore Meo: 182-199. Madrid: Ediciones Paulinas, 1988.
- Leseur, Elisabeth. *Journal et pensées de chaque jour. Précédés d'une lettre du R. P. Janvier*. Paris: J. de Gigord, 1936.
- Manzi, Franco. «“Per mezzo di Lui offriamo a Dio um sacrificio di lode”. La dimensione sacrificale della salvezza cristiana». *La Scuola Cattolica* 149, n.º 2 (abril-junho 2021): 251-288.
- Martínez Sierra, Alejandro. *100 fichas sobre María de Nazaret. Para aprender y enseñar*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005.
- Marto, António. *Esperança cristã e futuro do Homem. Doutrina escatológica do Concílio Vaticano II*. Porto: Metanoia, 1987.
- Mendizábal, Luis María. «Líneas para una teología de la reparación». Em *Enciclopedia temática del Corazón de Cristo*. Ed. Pablo Cervera Barranco: 739-755. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- Messias, Teresa. «A luz na espiritualidade cristã: pessoa e dinamismo». *Cadernos ISTA* 32, (2016): 41-62.
- Müller, Alois. «María en el acontecimiento Cristo». Em *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, editado por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, vol. 3, 867-959. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Nocke, Franz-Joseph. *Escatología*. Barcelona: Editorial Herder, 1984.
- Ott, Ludwig. *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Editorial Herder, 1966.
- Pablo Maroto, Daniel de. *El «camino cristiano». Manual de teología espiritual*. Salamanca: Publicaciones Universidade Pontificia, 1996.
- Paiva, José Pedro. «Pastoral e evangelização». Em *História religiosa de Portugal*, editado por Carlos Moreira Azevedo, vol. 2, 239-250. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000.
- Perrella, Salvatore Maria. *Le apparizioni mariane: «dono» per la fede e «sfida» per la ragione; segno, presenza e mediazione della Virgine glorificata nella nostra storia*. Ciniello Balsamo: San Paolo, 2007.
- Pozo, Cándido. «Redención y reparación». Em *Cristología em la perspectiva del Corazón de Jesús*, editado por Roger Vekemans, 602-616. Bogota de Colombia: Instituto internacional del Corazón de Jesús, 1982.
- Rahner, Karl. «Infierno». Em *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*. Ed. Karl Rahner. Vol. 3: 903-909. Barcelona: Editorial Herder, 1973.
- . «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas». Em *Escritos de Teología*, vol. 4, 411-439. Madrid: Taurus Ediciones, 196.

- . *Visioni e profezie: Mistica ed esperienza della trascendenza*. Milão: Vita e Pensiero, 1995.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Editorial Herder, 1984.
- . *Introdução ao cristianismo. «Prelecções sobre o Símbolo Apostólico»*. 1ª ed. Cascais: Principia, 2005.
- Rivera, José e José María Iraburu. *Síntesis de espiritualidad católica*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 1999.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.
- . *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Ruiz Salvador, Federico. *Caminos del Espiritu. Compendio de teología espiritual*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1998.
- Santos, Angél. «Espiritualidad ortodoxa». Em *Historia de la espiritualidade*. Ed. Juan Flors. vol. 3: 5-228. Barcelona: Imprenta Clarasó, 1969.
- Schmaus, Michael. *Teología dogmática*. Vol. 7. Madrid: Ediciones Rialp S. A., 1961.
- Sesboüé, Bernard. «Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption (suite)». *Nouvelle Revue Théologique* 107, n.º 1 (1985): 68-86.
- . *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Vol. 1. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- . *Pensar e viver a fé no terceiro milénio. Convite aos homens e mulheres do nosso tempo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2001.
- Silva, Amaro Carvalho da. «O Bom Jesus do Monte das Mós: Martins Capela e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus». *Lusitania Sacra*, n.º 8/9 (janeiro 1996): 171-244. <https://doi.org/10.34632/lusitaniyasacra.1996.7620>.
- Stöhr, Johannes. «Corazón de Madre (Consideraciones teológicas sobre la Consagración a María)». *Scripta de Maria*, n.º 1 (2004): 141-180.
- Tamayo-Acosta, Juan-José. *Para comprender la escatología cristiana*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.
- Tessarolo, Andrea. «Reparación». Em *Diccionario de espiritualidade*. Ed. Ermanno Ancilli. Vol. 3: 279-281. Barcelona: Editorial Herder, 1984.
- Tornos, Andrés. *Escatología*. Vol. 1. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1989.
- . *Escatología*. Vol. 2. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1991.
- Velasco, Juan Martín. *Mística y Humanismo*. Madrid: PPC, 2007.

Vogrimler, Herbert. «La lucha del cristiano con el pecado». Em *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, editado por Johannes Feiner e Magnus Löhrer, vol. 5, 329-437. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.