



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Centro Regional do Porto
Faculdade de Teologia

HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

Publicação Quadrimestral
ISSN 0870 - 080 X

Ano 19 - Janeiro/Agosto de 1998 - Fasc. 1-2

DIRECTOR

Carlos A. Moreira Azevedo

CONSELHO DA DIRECÇÃO

António Maria Bessa Taipa
Jorge Teixeira da Cunha
José Francisco da Cunha Carvalho
Manuel de Pinho Ferreira

EDIÇÃO E PROPRIEDADE

FACULDADE DE TEOLOGIA
Rua Diogo Botelho, 1327
4100 PORTO PORTUGAL
Tel. 6196200 Fax 6196291

ASSINATURA ANUAL

Portugal	2250\$00
Estrangeiro	US\$25.00

FASCÍCULO AVULSO

Portugal	1000\$00
Estrangeiro	US\$10.00

EXECUÇÃO GRÁFICA

Serafim Silva-serviços de artes gráficas - Maia
Depósito Legal: 18086/87

Antropologia e Religião

Da Religiosidade, como dimensão essencial do Homem, ao diálogo inter-religioso, como necessidade actual *

O tema da nossa reflexão conjuga dois termos de grande amplitude. O primeiro pertence ao mundo da ciência; o segundo ao campo da actividade humana ou da prática. Atendendo a esta distinção genérica é fácil de ver que não tem uma relação biunívoca. A ciência do homem encontra necessariamente como seu objecto a actividade humana peculiar que é religião. Esta, como prática humana, pede uma fundamentação reflexiva e uma inteligibilidade que vai buscar às ciências do homem.

O objectivo desta prelecção é estudar a interdependência destes dois conjuntos ou grandezas, de modo a entendermos que lugar ocupa a religião na humanização do homem.

I

Antes de mais, a definição dos termos. Antropologia, sem outros qualificativos, designa a ciência do homem em sentido moderno, ou seja, positiva, experimental. Se o quisermos ampliar, elevando-o a outros níveis epistemológicos, temos de o adjectivar: há uma antropologia filosófica e outra teológica, ambas se ocupando do homem na sua totalidade e profundidade ontológica, à luz dos primeiros princípios da razão ou da revelação.

Sabemos que aparecem muitas outras qualificações da antropologia: física, cultural, social, religiosa, existencial, estrutural, nortea-

* Texto das lições proferidas no Curso de Bioética para pós-graduados, no Centro Regional do Porto da UCP.

mericana, europeia, etc. Dizem sempre respeito a escolas, métodos e condicionamentos da sua evolução histórica. Mas importa sempre ver a que nível epistemológico pertencem. A maior parte diz respeito à antropologia científica.

Na verdade, houve um deslocamento e ampliação sucessivos do seu conteúdo. Começou por ser física. J.F. Blumenbach (1752-1840), contemporâneo de Buffon e Lamarck, é considerado por muitos como o pai da antropologia. Era físico e especialista em anatomia comparada. Continuou predominantemente biológica nas teorias evolucionistas de Lamarck e Darwin no século XIX, no desenvolvimento da paleoantropologia, e da arqueologia. Neste século tornou-se bio-cultural ou predominantemente cultural e social, rejeitando o evolucionismo, que tinha sido aplicado mesmo à religião (Tylor e Frazer) e os objectivos históricos (Boas), substituindo-os pelas funções e pela estrutura social. Desde 1940, a investigação e a teoria estrutural foram características da antropologia social britânica e francesa.

Nas últimas décadas, reavivou-se o interesse pela evolução cultural e social e a antropologia vai-se constituindo em ciência unificadora dos vários métodos, escolas e especializações, surgidos ao longo do seu desenvolvimento. Em virtude da orientação e tendência holística, inclui o subcampo da arqueologia e tem numerosas subespecialidades e denominações alternativas, tais como etnografia, etnologia, antropologia social e linguística.

É evidente que todas as manifestações sociais e culturais são temas do seu âmbito e interesse. Neles se conta o caso específico da religião, mas simplesmente como um fenómeno entre outros, tais como a dança, o folclore, a tecnologia, a política, a economia, o direito, a educação, etc. A identidade particular da antropologia depende hoje da orientação holística e dos seus métodos e teorias especiais, que a relacionam e simultaneamente a distinguem da história, da sociologia e da psicologia¹. Estas ciências ocupam-se da religião, não simplesmente como fenómeno cultural e social, mas como fenómeno específico. Daí que a religião seja objecto da antropologia, mas a antropologia não seja ciência da religião em sentido estrito e segundo a acepção comum.

¹ Cf. HOEBEL, E. Adamson; WEAVER, Thomas – *Antropología y Experiencia humana* (trad. castellana). Barcelona: Ediciones Omega, 1985, p. 5 e ss.

A antropologia filosófica tal como se entende hoje, na sequência da viragem antropológica que marca a filosofia contemporânea, isto é, enquanto distinta de uma psicologia empírica e de uma antropologia científica particular, deve-se fundamentalmente a Max Scheler (1874-1928), que utiliza o método fenomenológico husserliano. A seu lado aponta-se Helmut Plessner, que adopta para a antropologia uma base estritamente filosófica, embora esta lhe permita integrar alguns conhecimentos científicos particulares. A sua obra capital – *Die Sufen Organischen und der Mensch* – tem a mesma data da obra capital de Scheler – *Die Stellung des Menschen im Kosmos* –: 1928².

A antropologia teológica, como tratado autónomo, constitui-se depois do Concílio Vaticano II, reunindo, com novo espírito e metodologia, doutrina dispersa por três tratados clássicos: *De Deo creante, De Deo elevante, De Gratia*. Procura responder à pergunta “que é o homem?”, reflectindo sobre o seu objecto, à luz da revelação³.

II

O facto de, até hoje, não se encontrar uma definição universalmente aceite do fenómeno religioso mostra a sua complexidade. James H. Leuba, já em 1912, contava 48 definições, que considerou insuficientes e, por isso, acrescentou mais duas, da sua autoria⁴.

Por outro lado, persiste a divergência quanto à etimologia da palavra “religião”, bem como a polémica acerca da distinção entre as suas definições funcionais e substantivas.

As etimologias apontadas são: *re-legere* (reunir, escolher, não descuidar) de Cícero e a mais provável; *re-ligare* (atar, voltar a ligar) de Lactâncio e S. Agostinho; *re-eligere* (voltar a escolher) de S. Agostinho.

A diversidade das ciências da religião e a tentação reducionista em que muitos cientistas se deixam cair, bem como a pluralidade de

² CORETH, Emerich – *Qué es el hombre?* (versión castellana). Barcelona: Editorial Herder, p. 75, 78.

³ FLICK, Maurizio; ALSZEGY, Zoltan – *Antropología Teologica* (trad. castellana), Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970, p. 19.

⁴ CANTONE, Carlo – *Introduzione al problema di Dio*. Brescia: Editrice La Scuola, 1973, p. 58.

perspectivas filosóficas com que a religião é enfrentada, explicam esta discussão e dificuldade.

As definições funcionais, descritivas ou ostensivas pertencem às ciências da religião. Mas nenhuma ciência pode dizer que o fenómeno religioso “não é mais que” o expressado na sua definição. Deverá, antes, ficar aberta a uma possível definição substantiva e específica, que lhe não pertence, nem é uma mera síntese de todas as definições funcionais. Esta cautela e respeito pelas próprias limitações metodológicas teriam evitado muitas confusões e conflitos, através da história das ciências e da antropologia.

Ao nível das ciências da religião e da fenomenologia não é possível passar da possibilidade de uma definição substantiva ou essencial à sua realidade. Mas a própria fenomenologia, na sua mediação clarificadora, nos mostra que o problema de uma definição substantiva da religião desemboca na questão filosófica da essência da mesma religião e só a este nível epistemológico pode ter solução, uma vez que apenas aí se situa a sua possibilidade real⁵.

Adoptamos como paradigmática e mais completa, a definição de Juan Martín Velasco, especializado em fenomenologia da religião:

“A religião pode ser descrita como um facto humano específico, presente numa pluralidade de manifestações históricas, que têm em comum:

estar inscritas num âmbito de realidade original, que é designado pelo termo “o sagrado”;

constar de um sistema de expressões organizadas – crenças, práticas, símbolos, lugares, espaços, objectos, sujeitos, etc. – nas quais se revela uma experiência humana peculiar de reconhecimento, adoração, entrega, referida a uma realidade transcendente, ao mesmo tempo que imanente ao homem e ao seu mundo, e que intervém nele para lhe dar sentido e salvá-lo”⁶.

⁵ TORRES QUEIRUGA, Andrés – *La Constitución moderna de la razón religiosa*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1992, p. 133 e ss.

⁶ MARTÍN VELASCO, Juan – *Religión. Religiones*. In EL DIOS cristiano. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, p. 123.

Esta definição compendia e interpreta os resultados mais recentes das ciências da religião (história, fenomenologia, psicologia, sociologia) e fica aberta a uma definição substantiva ou essencial da filosofia.

Afirma a irreducibilidade do facto religioso, ou a sua especificidade entre os fenómenos humanos, com base nas suas manifestações históricas e na sua descrição fenomenológica. A universalidade do facto religioso é garantida pela presença das mesmas manifestações em todos os tempos e lugares onde há homens.

Essas manifestações pertencem a um âmbito próprio de realidade, o sagrado, separado do mundo profano e tocado pelo poder divino; exprimem exteriormente uma experiência interior peculiar de relação com uma realidade transcendente, que se torna imanente ao dar sentido e plenitude à vida do homem.

Esta relação assume um carácter pessoal de reconhecimento, adoração e entrega e, pela repetição destes actos, transforma-se em atitude ou disposição habitual de espírito, orientando e marcando a personalidade.

Atentemos um pouco mais nos elementos estruturais da religião e na sua dinâmica interna.

Segundo José Gómez Caffarena, a Fenomenologia faz-nos constatar, antes de mais, a “ruptura de nível” ontológico, a abrir o âmbito do sagrado. E leva-nos depois a uma dupla e convergente particularização: por um lado, reconhece um “termo último”, polarizador do âmbito do sagrado; por outro, torna visível a “atitude humana” que lhe corresponde, marcada pela totalidade e radicalidade.

Ainda com base na Fenomenologia, o Mistério – nome que adequadamente designa o “termo último” polarizador do âmbito do sagrado – apresenta duas características fundamentais: hierofania e salvação. Com efeito, sendo transcendente, manifesta-se através de sinais e vestígios, que o homem descobre e reconhece, no mundo e em si mesmo. Além disso, é activo, realizando, por iniciativa própria e gratuita, a plenitude das aspirações humanas, que é designada pela palavra “salvação”⁷.

⁷ GÓMEZ CAFARENA, José; MARTÍN VELASCO, Juan – *Filosofía de la Religión*. Madrid: Ed. de la Revista Occidente, 1973, p. 279 e ss.

A dimensão hierofânica do Mistério explica o lugar central que o símbolo ocupa na expressão religiosa, a ponto de alguns definirem a religião como actividade simbólica.

A história das religiões revela-nos uma dinâmica interna do facto religioso, que conduz a uma depuração das expressões simbólicas, indo das formas mais crassas até ao monoteísmo. Se essa depuração das formas simbólicas se mantiver numa proporção ideal, coloca a atitude religiosa ao seu melhor nível, isto é, entre a magia e a meditação filosófica. Com efeito, a Filosofia, por um processo de racionalização e crítica, intenta substituir a amplitude sugestiva da referência simbólica, por um mais estrito e controlável aparato conceptual. O símbolo vai cedendo terreno ao “logos”.

Assim, verifica-se uma oscilação dentro da atitude religiosa, que vai da busca integral e predominante da salvação, à busca mais específica e sectorial da inteligência crítica. Como consequência, o Mistério tende a perder a sua “actividade”, isto é, a sua peculiar índole de iniciativa gratuita e salvadora, num primeiro passo; e a perder a sua transcendência, ao menos em certo grau, depois.

Esta cedência do símbolo perante o “logos” explica o fenómeno cultural que, no Ocidente cristão, se chamou “processo de secularização” e constitui uma das características fundamentais da mentalidade moderna. Esta secularização levou ao “eclipse” e à “morte de Deus”, ao ateísmo e niilismo.

Actualmente, no início da Pós-modernidade, assiste-se a um regresso ao religioso, como o provam, por exemplo, a proliferação de seitas e novos movimentos religiosos, bem como o interesse manifestado por alguns filósofos, ditos pós-modernos, pelo tema da religião.

Assim aconteceu, por exemplo, no Seminário de Capri, realizado em 1994, sob a direcção de Jacques Derrida e Gianni Vattimo, cujas actas foram publicadas em 1996 e vertidas para português em 1997. Os responsáveis desta iniciativa, italianos e franceses, coincidiram, sem combinação prévia, na escolha do tema para o Seminário: a religião. A esta coincidência chama Gianni Vattimo o “espírito do tempo”, a meio caminho entre a harmonia pré-estabelecida e o puro acaso⁸.

⁸ DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni – *A Religião* (trad. portuguesa). Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997, p. 7.

O facto, porém, é diversamente interpretado. O mesmo Vattimo questiona-o deste modo:

“Os tempos mudaram decerto, desde a época em que Hegel escrevia que o sentimento fundamental da sua época se exprimia na sentença “Deus morreu”. Mas o “nosso” tempo (que como o de Hegel começa com o nascimento de Cristo) será na realidade tão diferente? E esse fenómeno a que tão erradamente se chama “renascimento religioso” (no interior dos parlamentos, do terrorismo, dos media, mais ainda do que nas igrejas, cada vez mais vazias) será na realidade outra coisa que não “a morte de Deus”?

*Tal foi, sem dúvida, a questão que nos pusemos, como faz hoje toda a gente e que submetemos a amigos e colegas convidados a colaborar connosco”*⁹.

Os filósofos pós-modernos destruíram o império da Razão ilustrada, fragmentadora, instrumental e dominadora. Mas, enquanto alguns tentam salvar as grandes aquisições da modernidade (Habermas e os teóricos críticos Off, Welmer, Schnadelbach), outros, inspirados no niilismo nietzscheano e no agnosticismo metafísico heideggeriano, recusam todo o discurso totalizante, todo o meta-relato e, por isso, toda a metafísica e religião. Ficam-se na cultura do fragmento, na fruição hedonista individual do útil e imediato (Lyotard, Rorty, Vattimo).

É certo que o grupo dos chamados neo-conservadores procura a restauração da metafísica, na sua função de fundamentar e dar sentido último à vida humana, com vista à recuperação dos valores éticos e religiosos, indispensáveis para enfrentar a crise moral da sociedade (Daniel Bell, Berger, Kirparick, Nowak).

Mas, a tendência por enquanto dominante, difusa e pouco advertida, sobretudo em Portugal, vai no sentido do relativismo moral e religioso, oficialmente defendido como ideologia do regime democrático, sob o nome eufemístico de pluralismo, que gera a indiferença ou o individualismo nos mesmos domínios.

A dificuldade da atitude religiosa, hoje, parece não estar tanto na admissão de alguma forma de Transcendência, como da sua actividade hierofânica e salvadora. As expressões simbólicas e as “tradições reli-

⁹ *Ibidem*, p. 7-8.

gias” que as veiculam como sistema organizado, apresentam-se com certo carácter pré-científico, por isso, ingénuo e perecível; e são objecto de desmistificação ou desmitologização por força do avanço da cultura científico-técnica.

Por outro lado, o confronto assíduo e mediatizado com outras “tradições religiosas”, sem aprofundamento crítico, e tantas vezes provocado por desejo de novidade e sensacionalismo, leva à desvalorização da própria tradição, se não ao individualismo e indiferentismo.

Para que o fenómeno crescente da globalização da cultura e o inevitável confronto das “tradições religiosas” não arraste à indiferença secularista com perda da identidade própria ou ao conflito de civilizações, previsivelmente violento, impõe-se a instauração de um verdadeiro diálogo inter-religioso, aprofundando o que há de válido e comum em todas as tradições, e confrontando o que elas têm de peculiar, com a verdade religiosa mais profunda e o ideal religioso mais perfeito.

Aqui, nesta tarefa, têm um contributo insubstituível e prestimoso as ciências, a antropologia e a filosofia da religião. Descobrimo nas suas diversas encarnações históricas uma experiência religiosa comum, universal e irreduzível, podem oferecê-la como ponto de partida para o diálogo e preservá-la como património comum da humanidade. Assim, através da neutralidade da ciência e da racionalidade da filosofia, se esbatem as distâncias e se evita a agressividade das aproximações.

Na Igreja católica, para além do ecumenismo entre confissões cristãs, intensificado após o Concílio Vaticano II, foi instituído um Conselho Pontifício para o diálogo inter-religioso; e no campo teológico vem-se autonomizando uma especialização chamada “teologia intercultural”¹⁰. Do ponto de vista prático e simbólico, são de mencionar os encontros do Papa, a quando das suas visitas pastorais ao estrangeiro, com representantes de outras religiões e os encontros de oração pela paz, feitos em Assis.

¹⁰ Cf. D'SÁ, Francis – *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*. Brescia: Queriniana, 1996, p. 5 e ss. – PANIKKAR, Raimon – *La Religión del futuro*. In *FILOSOFÍA de la Religión. Estudios y Textos*. Madrid: Editorial Frotta, 1994, p. 733-755.

É evidente que, para estabelecer o diálogo inter-religioso, é imprescindível, antes de mais, distinguir o que é religioso do que o não é, embora se lhe assemelhe.

Para esse efeito, e como exemplo do contributo das ciências, a definição apresentada de religião pode servir-nos de charneira.

Por um lado, evita o alargamento do religioso a fenómenos que não foram identificados como tais pelos próprios sujeitos que neles intervieram. Tal alargamento acontece nas definições funcionais de não poucos sociólogos, aplicáveis a determinadas ideologias políticas, ou às chamadas religiões civis, tais como o culto da ciência, da raça, da humanidade, que Paul Tilich apelida “quase-religiões” e outros preferem qualificar como “religiões e místicas humanitárias”. Tais religiões excluem não só explicitamente, mas também implicitamente – e este parece ser o caso mais frequente – toda a relação com uma Transcendência vertical. O nome de religiões não lhes é atribuído em sentido próprio, mas apenas em sentido metafórico, por semelhança ou analogia externa. Mas nem por isso deixam de ser substitutos ou sucedâneos da religião em sentido próprio, ou de fazer a função da verdadeira religião.

Por outro lado, evita a restrição de algumas definições substantivas, que não descrevem com suficiente amplitude a realidade “objecto” da atitude religiosa, ou o termo polarizador da relação religiosa e, por isso, não podem aplicar-se senão a fenómenos históricos muito limitados, como acontece quando essa realidade é descrita com rasgos estritamente teístas.

Esta definição é, pois, a mais adequada para o diálogo inter-religioso, porque a mais neutra e abrangente; preserva a essência da religião, mas não exclui os seus níveis menos perfeitos ou encarnações históricas mais deficientes, como o naturismo, o animismo, o fetichismo, o totemismo, o magismo, o panteísmo e o politeísmo.

III

Na primeira parte consideramos sumariamente a antropologia, no seu conceito e desenvolvimento. Na segunda, consideramos a religião na sua estrutura e dinâmica. Resta-nos considerar a essência da religião e pô-la em relação com a essência do homem.

Esta é uma tarefa da filosofia, mais concretamente da filosofia da religião e da antropologia metafísica.

Na definição apresentada na segunda parte, a religião é categorizada, antes de mais como um facto e um facto humano peculiar. Outros autores preferem dizer “uma atitude específica do homem” ou “a atitude do homem todo”, que é caracterizada depois ¹¹. Ora, a primeira categoria sabe a positividade, exterioridade e a segunda a subjectividade, interioridade. Ambas pecam por um certo reducionismo, à partida. A religião não é um mero fenómeno exterior, físico ou natural, nem uma mera disposição habitual interior, apenas acessível à consciência. Por isso, deverá antes dizer-se uma actividade específica do homem e, como tal, simultaneamente exterior e interior, experimental ou verificável e analisada na consciência. As ciências ocupam-se predominantemente do primeiro aspecto; a fenomenologia do segundo, ou seja, da intencionalidade das múltiplas manifestações verificadas e classificadas com métodos científicos.

Como actividade, põe o sujeito em relação de perfectibilidade com um objecto, que tem a razão de bem, é apetecido como valor e intentado como fim. Esta relação de perfectibilidade, dinâmica e transitória, é a sua essência. E esta essência-relação, como toda a relação, é determinada pelo seu termo. Quer dizer que todas as actividades se distinguem pelo termo da relação que as constitui, que é sempre um bem, valor e fim, e como tal, aperfeiçoa o sujeito, dá-lhe satisfação e repouso.

Assim, entre as actividades espirituais, distinguimos a intelectual, a moral e a estética, que procuram, como bem próprio, a verdade, a bondade e a beleza, e têm como efeito objectivado e património comum a ciência, a moral e a arte.

A religião, como actividade específica, distingue-se destas, em razão do seu termo, ou seja, do bem que persegue. Em palavras de Juan Sahagún Lucas: “o específico da atitude religiosa consiste numa relação de dependência e submissão a uma entidade supraempírica, ins-

¹¹ SAHAGÚN LUCAS, Juan – *Interpretación del hecho religioso*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982, p. 46. – CANTONE, Carlo – *Introduzione al problema di Dio*. Brescia: Editrice La Scuola, 1973, p. 58.

tância definitiva (mistério), que constitui o fim e o sentido último do homem e da história” ¹². Quer dizer, o bem perseguido nesta actividade tem a razão de fim último, capaz de dar orientação e sentido último à actividade humana no seu conjunto, com o conseqüente repouso. Portanto, tal bem há-de ser bem último, capaz de satisfazer a actividade humana no seu conjunto, ou de lhe dar plenitude, satisfação e felicidade. E como o homem se experimenta aberto a todo o bem, ou ao bem como tal, e, portanto, infinito, esse bem, capaz de lhe dar a plenitude e o repouso não pode ser senão infinito e único, isto é, este bem último infinito e único reúne em si a verdade, a bondade e a beleza das actividades respectivamente intelectual, moral e estética que terminam com a sua posse e não são senão aspectos parcelares da total actividade e realização humanas.

Quer dizer, o fim último da actividade religiosa é o bem último, infinito e único que sintetiza em si a verdade, a bondade e a beleza, as quais não são senão aspectos do Ser puro, no qual se encontram e com o qual se identificam.

E o Ser puro não pode ser concebido senão como a máxima perfeição ontológica, possuindo em grau infinito todas as perfeições conhecidas pelo homem. E como a maior perfeição encontrada na natureza é a pessoa, sujeito incomunicável, inteligente e livre, o Ser puro há-de ser necessariamente pessoal. Ora o Ser puro, mistério pessoal, transcendente, infinito e único é o que chamamos Deus em religião, ou, ainda em estado impessoal e indefinido, sagrado e divino.

Quer dizer, a religião é uma actividade humana que se caracteriza pela totalidade e ultimidade, tanto do ponto de vista do seu termo, como do seu sujeito. Por isso, é a máxima síntese espiritual de que o homem é capaz e a máxima perfeição que pode alcançar. O homem, para atingir a sua plenitude e o seu repouso, tem de ser religioso. Sem religião não há felicidade definitiva, plena, eterna, para o homem. Sem religião o homem não se realiza nesta vida e não se realizará plenamente na vida futura. E esta não realização é a perdição eterna; enquanto a realização é a felicidade e repouso eternos. Afinal, Deus, como realidade transempírica, não pode ser encontrado e possuído pes-

¹² SAHAGÚN LUCAS, Juan – *Interpretación del hecho religioso*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982, p. 192.

pessoalmente, ou seja, em amor, senão noutra vida, que seja transempírica, imortal, plena, definitiva, e isto é a salvação.

Concluimos que o homem é naturalmente religioso. Mais do que animal racional, e, em virtude de racional, ético e artístico, deve definir-se como animal religioso, porque só neste sentido é completamente homem, pois esta dimensão é a síntese e perfeição de todas actividades de perfeição ou plenificação da sua natureza.

Sinto já a objecção: mas não há agnósticos, ateus, críticas filosóficas destrutivas da religião, militantes anti-teístas e anti-religiosos? Então não são homens?

Respondo, antes de mais, com a distinção entre religiosidade e religião. Aquela é uma dimensão essencial do homem, enquanto capacidade de realização última. Esta é a actuação dessa capacidade, que, em virtude da sua máxima complexidade e do seu desenvolvimento progressivo, quer na história individual, quer colectiva, está sujeita a deformações, mutilações, degenerescências, mistificações. Daí que seja possível aparecerem falsas religiões (religiões civis ou secularizadas), religiões primitivas de nível cósmico, religiões mais perfeitas de nível personalista e, como facto histórico, religiões reveladas.

A religiosidade é uma capacidade essencial do homem. A Religião é a actuação dessa capacidade, uma actividade própria do homem, reveladora da sua natureza, mas sujeita a todas as consequências e avatares da historicidade e complexidade antropológicas. Há homens, que no exercício necessário e inevitável da sua capacidade religiosa, não atingem o nível da verdadeira religião, mas em razão de múltiplos e misteriosos factores, se ficam nos seus substitutos e sucedâneos: ideologia, idolotria, demonismo, superstição, enfim, absolutização de bens terrenos e finitos, bens penúltimos tomados como últimos, no lugar de Deus. Mas sempre se exerce de modo inelutável a capacidade de absoluto e de infinito, que é ínsita no âmago ou essência do homem.

Parafraseando o célebre tópico-profecia de André Malraux: "O século XXI será religioso, ou não será", poderemos concluir: o homem de todos os séculos será religioso, ou não será.

ÂNGELO ALVES

Eucaristia e Trindade

A Dimensão Eucarística na Mensagem de Fátima

1. A Eucaristia no contexto global da mensagem: chaves hermenêuticas prévias

Para compreender a dimensão eucarística na mensagem de Fátima há que enquadrá-la quer no contexto global das aparições quer no contexto próximo em que está situada no interior da própria mensagem revelada. O contexto remoto e próximo oferece-nos as chaves hermenêuticas prévias para captar todo o alcance e toda a profundidade do mistério eucarístico tal como aparece nos textos da mensagem.

As aparições tiram o seu significado particular do momento histórico, social, político, cultural, religioso e eclesial ao qual dirigem a sua interpelação e que procuram iluminar. Com efeito, uma revelação particular é, na expressão de K.Rahner, a revelação de um imperativo evangélico numa determinada situação histórica da Igreja e do mundo, a realizar com urgência num preciso momento, requerido pela própria situação histórica e de acordo com os princípios gerais da revelação pública e da fé eclesial.¹

1.1. No horizonte da modernidade

É bem evidente como a mensagem de Fátima se refere à nova era dos tempos modernos com particular incidência no momento dos dois

¹ Cf. RAHNER, K. – *Alcune tesi per una teologia della devozione al S. Cuore di Gesù*. In *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1967, 291.