



TEOLOGIA DO SACRIFÍCIO HUMANO: ENTRE OBEDECER E TRANSGREDIR

Fábio César Junges*
Leandro José Kotz**

RESUMO:

A presente inflexão de pensamento tem por desígnio desenvolver uma chave hermenêutica no que tange a temática do sacrifício humano, na perspectiva teológica. Mostra-se como a compreensão teológica do sacrifício humano é pressuposto (entre outros pressupostos) do mundo contemporâneo, no qual, cumpre uma função pragmática de justificar e legitimar relações sociais que, em geral, são de dominação e exploração. É, neste sentido, que o discurso teológico do sacrifício revela-se com uma polaridade intrínseca, ou seja, de um lado está a vertente teológica que rompe com o sacrifício humano e, portanto, defende a vida. De outro lado, situa-se a vertente teológica que interpreta a disposição de sacrificar como vontade divina de sorte a gerar morte.

PALAVRAS-CHAVE: Sacrifícios humanos. Abraão. Ifigênia.

INTRODUÇÃO

Ao longo da história, as sociedades fundamentam sua consciência e sua *práxis* a partir de mitos fundantes, embora nem sempre isso seja consenso ou, ainda, por si mesmo clarividente. Se isso é verdade, então atribuir sentido à existência, interpretar para compreender a vida e teologizar, são exemplos de que é preciso revirar e confrontar-se com os escombros da história¹. Significa olhar para os mitos fundantes das distintas culturas, situando-os em seu horizonte contextual e

* Doutor em Teologia pela Faculdades EST. Coordenador e professor do Curso de Teologia URI-IMT. E-mail: fabiocesarjunges@yahoo.com.br

** Mestrando em Educação nas Ciências pela Unijuí. Professor de filosofia do Colégio Tereza Verzeri. E-mail: leandrokotz@hotmail.com

¹ Se faz mister lembrar do filósofo frankfurtiano, Walter Benjamin e seu conceito de história, a partir dos seus escritos reunidos na obra, BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. Benjamin defende uma nova relação com a história à luz do materialismo. Opera uma crítica às compreensões históricas progressistas e ao historicismo.

reinterpretá-los para os dias hodiernos. Logo, não há como teologizar abdicando dos horizontes da tradição e da vida².

A partir desta preliminar, o artigo trabalha as contribuições teóricas de Franz J. Hinkelammert sobre o conceito teológico de sacrifício humano (tornar/fazer sagrado), em sua obra intitulada *Sacrifícios humanos e a sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*³. Segundo o seu entendimento, há um conjunto de mitos que estão na base da consciência religiosa-social e das relações religioso-sociais. Em geral, no cerne desses mitos está a temática da vida e da morte. Destacam-se, na tradição Ocidental, o mito de *Ifigênia* e, na Oriental, a antítese do primeiro, o sacrifício de *Isaac*⁴. Ambas as narrativas retratam sacrifícios humanos, porém seguem vias antitéticas. Enquanto um é consumado, outro não é. Cabe lembrar, que o tema do sacrifício humano é central nas matrizes religiosas cristãs e judaica.

Decorre disso, a problemática deste artigo, a saber, qual é a relevância da reflexão sacrificial para a teologia? Procedendo com a genealogia do sacrifício humano, que sentido teológico, cultural e axiológico revela? Qual é o papel da teologia sacrificial no mundo contemporâneo? Em outras palavras, com que função cumpre/cumpriu a teologia do sacrifício humano?

A teologia sacrificial ao longo da tradição apresenta intrinsecamente uma polaridade. Esta é conservada até os tempos de agora. A polaridade revela-se em termos de interpretação, isto é, há duas grandes tradições que interpretam o sacrifício humano. De um lado, o discurso teológico que sustenta o sacrifício humano, tendo por desígnio justificar e legitimar ações eticamente inaceitáveis, haja vista a promoção de relações sociais de dominação e exploração, portanto, de violação de direitos. Esta perspectiva encontra sua fundação no mito de *Ifigênia*. De outro lado, situam-se Abraão e a teologia da transgressão da lei do sacrifício humano. Reconhece-se na transgressão da lei a revelação divina. Transcender a lei significa ter liberdade de escolha, e essa liberdade de escolha se configura em fé no Deus da vida. Instaura-se uma nova práxis a partir da transgressão, a da afirmação da vida por meio de três elementos: a) salvar o filho; b) destruir a lei que pede para

² Cabe lembrar, GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. Uma de suas teses é a defesa de que a teologia é empreendimento hermenêutico.

³ HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*. São Paulo: Paulus, 1995.

⁴ Gn 22,1-19.

matar; c) e destruir o sacrifício. Portanto, a fé de Abraão luta por um mundo sem sacrifícios. Enquanto, “a moral do Ocidente exige mais sacrifícios humanos do que qualquer sociedade anterior. Para o Ocidente, a fé de Abraão é insuportável”⁵.

GENEALOGIA DO SACRIFÍCIO HUMANO

René Girard elabora uma contribuição teórica para a genealogia do sacrifício humano. Para ele, o sacrifício é resultado da interdependência entre a violência e o sagrado. O autor constrói um sistema antropológico-fenomenológico, com o qual evidencia a conexão entre essas duas esferas e como essa conexão serve de fundação de culturas. A relação de interdependência se instaura na medida em que, diante da violência produzida, surge a religião como meio para cerceá-la, de sorte que não se torne epidêmica e, por conseguinte, destrua a vida. A religião cumpre com este papel. Ela internaliza a violência, atribuindo-lhe um caráter sacro. Portanto, a violência está no seio das religiões e estas a sacralizam.

Os conceitos-chave para entender esta tese são, respectivamente, a *mimesis* e o *bode expiatório*⁶. Ambos exigem o retorno às sociedades arcaicas, nas quais surgem as primeiras manifestações com o transcendente. Estas relações com o transcendente são de caráter primitivo e, geralmente, resultado de uma interpretação insuficiente da realidade. De qualquer modo, não há como pensar o sagrado sem o referencial de transcendente. A “onipotência” da violência, transcende os indivíduos (pois escapa de seu controle, ganhando “vida própria”) e, por conseguinte, interpretada como transcendente. Esse quadro teológico é compartilhado pelas expressões religiosas remotas e, de mais a mais, os deuses são representados com dupla faceta, são bons e maus ao mesmo tempo.

Deus é, primeiro, a personalização do que se chama o sagrado. E o sagrado é uma experiência da violência de tal modo repentina, temível e constrangedora no interior das comunidades que os homens acreditam e reconhecem nela um poder que os ultrapassa, um poder literalmente transcendente, perante têm demasiado medo para que possa desobedecer-lhe, *a fortiori* para negar a sua existência⁷.

⁵ HINKELAMMERT, 1995, p. 38.

⁶ Este conceito encontra-se em vários escritos do autor, todavia, este estudo baseia-se a partir de, GIRARD, René. *O bode expiatório e Deus*. Covilhã, 2008. O texto está disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. Acesso em: 05 de Jan. de 2015.

⁷ GIRARD, 2008, p. 3.

Por mimesis, Girard entende, fundamentalmente, a imitação do desejo de outro, ou seja, trata-se de desejar o desejo do outro. Isso cria a rivalidade mimética, o que só faz aumentar, de ambos os lados, o interesse pelo desejado. De imediato, a solução para esse impasse parece estar no combate como modo de obter o objeto desejado mediante o uso da força. O combate mimético pode não ter fim. Segundo Girard,

os homens imitam os desejos uns dos outros e, por esta razão, estão inclinados para o que eu apelido de rivalidade mimética, processo que existe entre parceiros sociais e que tende a agravar-se constantemente pelo facto de a imitação ricocheteia entre os dois parceiros. Quanto mais eu desejo este objecto que tu já desejas, mais ele se te apresentará desejável e, em contrapartida, mais ele me parecerá desejável para mim⁸.

O combate pressupõe vitória e derrota, criando condições necessárias para o desenvolvimento da vingança. Esta consiste em retribuir a violência cometida que, de modo geral, leva ao assassinato. A vingança vai além dos sujeitos envolvidos no combate mimético, pois transcende os limites de tempo e espaço, bem como os próprios sujeitos do combate. Assim se instaura um círculo de violência que em potência pode exterminar um grupo social. Por essa razão, a vingança não é um mecanismo tolerável pelas sociedades.

Segundo Girard, se a humanidade existe, é porque algum mecanismo interrompeu a vingança. A crise mimética soma indivíduos, onde todos buscam obter o objeto desejado pelo uso da força. Um grupo social que apresenta essas características gera em seu seio uma crise social destrutiva, uma vez que apresenta o uso exacerbado da violência⁹. A disputa se torna acirrada a ponto do mimetismo sofrer um deslocamento do objeto desejado para os sujeitos que desejam. Ou seja, o mimetismo enfraquece o objeto até a sua destruição e, então, passa a incidir diretamente sobre os sujeitos, de sorte que o antagonismo se torna puro. Os sujeitos estão em disputa, mas já não sabem sua razão.

Chega um momento em que a rivalidade se torna tão forte que todos os objectos do debate são destruídos. Quando os homens disputam a posse de um objecto, jamais se podem entender; Vão continuar a lutar até que o combate se decida. Mas, no decorrer da batalha, tal objecto será

⁸ GIRARD, 2008, p. 4.

⁹ Afirma Girard, “em todas as épocas arcaicas, inumeráveis sociedades acabaram destruídas por não terem encontrado a solução para este problema. [...] Se observamos os mitos, constatamos que a maior parte deles começa por tal crise” (2009, p. 6.). A crise pode ser natural, desencadeada por alguma calamidade ou ainda produzida. De qualquer sorte, a ideia de crise natural camufla o mimetismo.

frequentemente destruído e, a partir desse momento, o antagonismo torna-se-á “puro”: será sempre mais forte, mas o mimetismo incidirá doravante já não sobre o objecto, mas sobre os próprios antagonistas¹⁰.

O entendimento e a reconciliação entre os envolvidos no mimetismo é uma *aporia* (limite *quase* intransponível). Contudo, as sociedades arcaicas encontraram um mecanismo que possibilitou, de modo aparente, saltar do círculo da violência produzida. O entendimento, bem como a reconciliação do grupo se tornam possíveis quando se identifica um adversário comum, ou seja, um bode expiatório responsável por todo caos social.

Para exemplificar essa tese, Girard lembra o mito de Édipo. Há uma crise mimética extremamente violenta. A saída encontrada aponta que Édipo é o responsável pelo caos social, logo, é o bode expiatório. Transfere-se toda violência produzida para um indivíduo. A projeção da culpa em um indivíduo desencadeia o linchamento coletivo que, por sua vez, traz a reconciliação do grupo. A vítima possui uma ambivalência. É caracterizada com um duplo qualificativo axiológico. Édipo é mau, porque é responsável pela crise violenta. E, Édipo é bom, uma vez que, a sua morte estabelece a “paz”. De acordo com Girard, Édipo, “torna-se então o deus arcaico, ao mesmo tempo muito bom e muito mau. Como já foi dito, por detrás do deus existe alguma coisa de real, um mecanismo que chamo o do bode expiatório”¹¹.

O quadro teológico subjacente é fundamentado nos qualificativos morais, daí que facilmente essa compreensão casa com a teologia retributiva. O deus é, ao mesmo tempo, bom e mau. Por isso, é extremamente perigoso contrariá-lo. O culto entra com a função específica de tornar o deus favorável, de modo a minimizar ou até mesmo eliminar o furor de sua ira. Por vezes, e por razões desconhecidas, o deus decide por alguma ação soteriológica.

A solução encontrada pelas comunidades arcaicas dissimula o mimetismo e o real, por conseguinte, não evita um novo mimetismo e, tampouco, rompe com o círculo de violência. Pelo contrário, a solução da violência é produzir mais violência. Com o linchamento unânime, o grupo experimenta temporariamente a paz. Diante de novas crises miméticas, tem-se *a priori* a solução, é preciso sacrificar para que

¹⁰ GIRARD, 2009, p. 6.

¹¹ GIRARD, 2009, p. 8.

novamente haja paz. Este é um axioma da lógica sacrificial. Como resultado do mimetismo e do bode expiatório, portanto, ritualiza-se e sacraliza-se o sacrifício humano.

O sacrifício, que do meu ponto de vista é a primeira instituição humana, consiste, para uma comunidade que tem experienciado este fenômeno e se tem reconciliado, procurar a repetição da morte de uma vítima, como da primeira vez em que essa vítima que juntos matámos, em nome da comunidade, nos salvou. Se recomeçarmos, talvez sejamos salvos novamente. Eis porque penso que o sacrifício é eficaz: ele é o sucedâneo do fenômeno do bode expiatório. Todavia, pouco a pouco perde a sua eficácia, mas as sociedades arcaicas operam com ele¹².

Portanto, o problema da violência é resolvido nas sociedades arcaicas à luz do sagrado, de modo mais específico, pelo sacrifício humano. De acordo com Girard, a ordem sacrificial está na base das sociedades arcaicas. “O fenômeno do bode expiatório unânime põe fim às crises violentas das sociedades arcaicas e estabelece a ordem “sacrificial” destas sociedades, a ordem que consiste em repetir o fenômeno catártico dos sacrifícios rituais”¹³. O mecanismo do bode expiatório chega ao tempo de agora exigindo novos sacrifícios. As vítimas de hoje, são produzidas pelo mesmo mecanismo das sociedades arcaicas. Hinkelammert vai além da compreensão de Girard. Para ele o sacrifício humano é *substractum* das sociedades ocidentais.

IFIGÊNIA E A TEOLOGIA SACRIFICIAL

Hinkelammert compartilha as ideias de Girard no que tange ao bode expiatório. Porém, distancia-se dele na medida em que vê as inversões realizadas por meio das reinterpretações dos mitos fundantes. O mecanismo da inversão possibilita retirar a aura sagrada do sacrifício humano, de modo que se torne invisível, inclusive, para o próprio sacrificador¹⁴. Sendo assim, concorda com Girard, sobre a base mítica presente na cultura ocidental.

De acordo com Franz Hinkelammert, a história ocidental está estruturada sobre dois mitos, que são atualizados e, nesse sentido, secularizados conforme a

¹² GIRARD, 2009, p. 8.

¹³ GIRARD, 2009, p. 10.

¹⁴ Cf.: HINKELAMMERT, 1995, p. 22.

necessidade, quais sejam: mito de Édipo¹⁵ e da Ifigênia¹⁶. No primeiro, que só teve ascensão com Freud, prevalece uma estrutura circular, o pai mata o filho e o filho mata o pai. Por sua vez, o segundo corresponde à sociedade burguesa do século XVIII e XIX. Aquele é escrito por Sófocles, este por Eurípedes. Um é a antinomia do outro. Ambos tecidos a partir da temática do sacrifício humano. Ifigênia tem um espaço privilegiado na cultura ocidental, sendo assim, o mito de Édipo não tem um papel decisivo na sociedade ocidental.

[...] A figura de Ifigênia volta a aparecer no tempo do Iluminismo e, até hoje, não veio a desaparecer na cultura do ocidente. Pelo menos no campo da cultura, a figura de Ifigênia é muito mais importante que o mito de Édipo. O mito de Ifigênia interpreta o lugar que ocupa o sacrifício humano na tradição greco-romana e em toda a cultura ocidental¹⁷.

De acordo com Hinkelammert, a versão mais antiga sobre Ifigênia é relatada por Ésquilo, em *A Oristíada*. Nesta, o autor da tragédia, apresenta a brutalidade do sacrifício. Por um lado, dá tonalidade ao crime cometido, por outro, evidencia a situação do pai, Agamemnon. Para Ésquilo, Agamemnon não é criminoso. Ifigênia, incivilizada e sem consciência do alcance do sacrifício força o pai a se tornar carniceiro e levar a cabo o sacrifício. Portanto, a demasiada selvageria de Ifigênia se torna um argumento para Agamemnon realizar – “forçadamente” – o sacrifício. Assim a Ifigênia é sacrificada contra sua vontade, devido à cobiça de conquistar Tróia e pelo fato de sua selvageria.

A centralidade do mito está na figura da filha. Em todas as reinterpretações da tragédia, a figura de Agamemnon permanece incólume. As únicas variantes concernem à Ifigênia. Portanto, as reinterpretações do mito operam o seguinte

¹⁵ Traçando um paralelo entre o mito de Édipo e o mito de Ifigênia, percebe-se que no primeiro há acentuação do assassinato do pai. Enquanto no segundo, é o pai que mata a filha. Trata-se de um assassinio levado a cabo por uma autoridade, ademais, Agamemnon é rei grego. Procedendo com uma interpretação diacrônica do mito de Édipo resulta: “corresponde a um período histórico em que a sociedade burguesa se confronta com movimentos revolucionários e supõe, evidentemente, que eles são assassinos do pai” (p. 5).

¹⁶ Em linhas gerais, a conjuntura do mito de Ifigênia é a seguinte: “Ifigênia é filha de Agamemnon, rei grego, e de sua esposa Clitemnestra. Agamemnon é comandante do exército grego, que se reunira em Áulide para sair para a conquista de Tróia. Não obstante, produziu-se uma calmaria de tal maneira que o exército não pôde partir. Perguntando aos deuses pela razão, a deusa Minerva (ou Diana) comunica que somente o sacrifício de Ifigênia, a filha de Agamemnon, pode apaziguar sua fúria. O exército exige que se faça o sacrifício. Em consequência, traz Ifigênia a Áulide, enganando Clitemnestra para que a entregue. Chegando a Áulide, ele sacrifica sua filha, a primogênita de seus filhos, à deusa Minerva. Realizando o sacrifício, o vento volta, o exército parte, conquista e destrói Tróia” (HINKELAMMERT, 1995, p. 7).

¹⁷ HINKELAMMERT, 1995, p. 7-8. Grifo nosso.

deslocamento: da Ifigênia selvagem que maldiz o sacrifício à Ifigênia consciente do valor do sacrifício e, por conseguinte, redentora da humanidade.

Pouco a pouco, Ifigênia, razoável, selvagem e furiosa, que no drama de Ésquilo ainda maldiz seus verdugos, vai sendo civilizada. Cada vez mais ela toma posição positiva em relação a sua morte sacrificial, até que já na Ifigênia de Gotthe se transformou numa redentora do mundo, uma verdadeira Cristo-Ifigênia¹⁸.

Destacam-se dois argumentos tecidos para dar suporte a disposição sacrificial. O primeiro é a própria inversão da figura de Ifigênia. Um segundo, deriva da objetivação do primeiro. A partir disso, pode-se sustentar teologicamente que o sacrifício é uma exigência divina. Portanto, não sacrificar, é um ato de soberba e *hybris*, em outras palavras, é querer ser Deus. “Agora, como a Ifigênia civilizada, ela desenvolve o programa agressivo do Ocidente. De mais a mais, tem ideia clara do que é a soberba diante dos deuses. Se rechaçasse o seu sacrifício, cometeria um ato de soberba, orgulho e *hybris*: uma tentativa de ser como Deus”¹⁹.

Na gênese do mito de Ifigênia o sacrifício é realizado em nome da vida. Sacrifica-se uma vida para ganhar a de uma nação. Na autodisposição emana a dimensão dual do sacrifício. Representa redenção/glória para aqueles que o realizam, e de outro, agressão e destruição para quem não pertence ao primeiro grupo.

Resulta um círculo sacrificial que compreende a sociedade inteira. Para conquistar Tróia, Agamemnon sacrifica sua filha Ifigênia, cujo o sacrifício exige a deusa Minerva e o exército. Agamemnon se transformou num herói trágico, que teve de entregar sua filha para poder obedecer a seu destino de conquistar Tróia. Uma vez sacrificada sua filha, já não tem nenhuma possibilidade de dar marcha a ré. Tem de conquistar Tróia ou morrer. Se regressar derrotado, será um mero assassino de crianças. O sacrifício de Ifigênia teria sido em vão. Ela teria sido assassinada sem nenhum sentido. O profeta que comunicou que a deusa Minerva exigia esse sacrifício de Ifigênia como prêmio teria sido um enganador e Minerva uma deusa sem poder nenhum. O céu dos deuses da Grécia ter-se-ia desmoronado. Sacrificada sua filha Ifigênia, Agamemnon devia vencer Tróia para que o sacrifício se mostrasse em sua fertilidade. Se não vencesse, o sacrifício teria sido em vão e toda a vida da Grécia perderia o seu sentido. Agora Agamemnon não lutava só por Tróia, mas pelo sentido do sacrifício de sua filha. Ele mata Ifigênia, mas não se considera assassino, porém afirma que a sacrificou. Portanto, tem de assassinar Tróia para não ser assassino. Se não conseguisse, o sacrifício de Ifigênia não teria sentido e Agamemnon não passaria de mero assassino.²⁰

¹⁸ HINKELAMMERT, 1995, p. 8-9.

¹⁹ HINKELAMMERT, 1995, p. 12.

²⁰ HINKELAMMERT, 1995, p. 13-14.

O sacrifício humano se converte em móbil das guerras de conquista; torna-se a sua legitimação. As inserções posteriores em torno de Ifigênia evidenciam que Agamemnon cumprirá com o seu fado. Em nenhuma reinterpretação Agamemnon vacila ou apresenta um problema de má consciência; sempre está disposto a sacrificar. A decisão de sacrificar é resultado de uma reflexão “ética”. Precisa decidir entre a vida de uma pessoa, ou a vida do grupo. O exército não tem dúvida, é preciso sacrificar. Portanto, nas reinterpretações do mito, Agamemnon aparece como espelho do Ocidente. A Ifigênia revela a dimensão soteriológica. A conquista é a prova de que o sacrifício humano é útil e fértil.

No período medieval, Cristo é considerado o sacrifício dos sacrifícios. Possui valor infinito, logo não precisa e nem deve haver outro sacrifício²¹. É nesse horizonte que se situa a paradoxalidade, ou seja, é preciso sacrificar os que não reconhecem/negam o sumo sacrifício. O argumento base é se Cristo é o sacrifício infinito os que doravante fossem praticados seriam finitos. É na finitude que nasce o pressuposto de invalidade e falseabilidade do sacrifício infinito. Portanto, todos que não reconhecem o sacrifício fértil de Cristo são seus inimigos e, por conseguinte, de Deus. Assim, deve-se sacrificar os que sacrificam com o desígnio de libertar o mundo dos sacrifícios. No dizer de Hinkelammert, “aqueles que desprezam o sangue desse sacrifício infinito, querem que seu sacrifício seja em vão”²². Portanto, é preciso conquistar o mundo inteiro para que Cristo não tenha morrido em vão. O sacrifício de Jesus é interpretado à luz da conquista. Deste modo, implica na mesma exigência de Ifigênia civilizada, conquistar Tróia. O sentido implícito nesta compreensão não é a abolição do sacrifício humano, pelo contrário, é sua exaltação.

O fato do sacrifício faz com que não haja volta atrás, e que todas as pontes estejam queimadas. Já não se trata somente de Tróia: agora é preciso conquistar o mundo inteiro, para que Cristo não tenha morrido sem sentido. Se tivesse morrido sem sentido, não haveria Deus; resultaria que este seria uma grande fraude porque já não podemos saber para que vivemos. Os que não creem em Deus querem que este sacrifício infinito seja em vão, e que Deus seja um simples assassino do seu filho. É preciso conquistar o mundo inteiro para demonstrar que Deus existe²³.

Na modernidade, a lógica teológica sacrificial medieval é revestida e invertida, ou seja, secularizada. Mas a lógica produz o mesmo resultado de outrora, a saber,

²¹ Ver: HINKELAMMERT, 1995, p. 19.

²² HINKELAMMERT, 1995, p. 23.

²³ HINKELAMMERT, p. 23.

sacrifícios humanos. O mundo moderno tem aversão ao religioso, ao teológico e ao mitológico. Não obstante, está emaranhado e submerso nesses níveis. Gradativamente, constrói o primado da racionalidade em detrimento dessas esferas que, por seu turno, gera o desenvolvimento científico, a laicização do estado e o movimento anticlerical (questiona a igreja como detentora dos poderes políticos e econômicos). Portanto, debilita-se, desse modo, a interpretação teológica. Esse cenário cria um fim escatológico para as religiões. Além do mais, previa-se a consumação das religiões ao passo que as ciências avançavam. Porém, o século XX assiste a explosão (ressurreição) do sagrado²⁴. Diante disso, situa-se a tarefa para o pensamento teológico, como compreender esse processo se, num mesmo passo tenta-se superar o mítico, o teológico e o religioso e termina-se por fundir e fundamentar cada vez mais nessas dimensões?

Várias respostas já foram apontadas para essa questão. Hinkelammert convida para analisar os pressupostos da modernidade, entre os quais, há os teológicos. A linguagem teológica é internalizada e passa a reger o modo de produção e a vida social. O mercado (financeiro), promovido pelos burgueses, assume, entre outras, a teologia de São Cipriano e intitula-se de paraíso, prega que “fora de si, não há salvação”, enquanto que o mal e/ou diabólico é projetado como caos²⁵, isto é, a desordem social e o desequilíbrio financeiro. Portanto, na modernidade, o mito fundante passa a ser atualizado em torno da lei natural.

Os pensadores burgueses deste tempo dizem que o próprio Deus escreveu essa lei no coração do homem. A secularização burguesa do céu mítico da Idade Média pelo Iluminismo continuará com estes mitos, dando-lhes uma forma secularizada e organizando-os em torno da lei natural²⁶.

²⁴ “A partir da metade do século XIX, o homem ocidental apostou na ciência e na técnica como solução para todos os seus problemas. Apostou na razão humana, a ponto de parecer próximo o fim de toda a religião. E, a partir da segunda metade do século XX, surgiu uma inesperada explosão do sagrado. Pululam as mais variadas formas de um sagrado, que poderia definir-se naturalístico. Deuses, anjos e demônios povoam o universo inteiro quase à maneira da era pré-cristã. A falência das ideologias do liberalismo e do socialismo incita à concentração no retorno do religioso. A racionalidade mergulhou a pessoa no anonimato de uma sociedade, cujas relações são apenas funcionais. Sufocado em um mundo, que parece não oferecer nada mais que o projeto de trabalhar para produzir mais e consumir mais, num mundo em que a fartura de uns aumenta a miséria de outros, o homem tem consciência de sua finitude e tenta transcendê-la. Busca uma saída pelo alto para dar sentido ao vazio da vida. E o homem, na procura de calor e fraternidade, se refugia nas religiões e seitas”. ZILLES, Urbano. *Religião: crenças e credices*. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 9.

²⁵ “A lei absoluta do mercado, em seu confronto com o caos, portanto, leva à ideia da harmonia, e, através desta, ao progresso. Em conjunto, as ideias da harmonia do mercado e do progresso secularizam o céu da Idade Média” HINKELAMMERT, 1995, p. 32.

²⁶ HINKELAMMERT, p. 29.

Violar os direitos naturais de outrem sem motivos é cometer violência injusta o que implica numa *suspensão*, de modo que se perde, por isso, os seus. Os oponentes a lei natural são considerados inimigos da Humanidade. É legítimo e livre de consciência moral cometer contra eles violência justa, além de ter direito a reparação de danos. Portanto, uma violência justa com um fim qualificativo bom para toda humanidade, além de ser compromisso moral, haja vista que são uma ameaça ao gênero humano.

Não se trata de sacrificar apenas para conquistar, também é preciso sacrificar quem se constitui em ameaça ao gênero humano. A estratégia subjacente é a formação de indivíduos perigosos. Em sua maioria estigmatizados, a saber, pobres, questionadores da ordem social burguesa, entre outros. A pedra angular ideológica de destruição progressiva reza que é dever vigiar o outro, ademais, é uma ameaça em potência, tanto melhor seria ser preso ou morto.

A lógica do sacrifício que a sociedade ocidental burguesa realiza se dá por duas funções: a) sacrificar os que são despóticos, que praticam sacrifícios, nesse sentido, desempenha papel de antissacrifício. “A sociedade burguesa se oferece como a sociedade que potencialmente, por meio do mercado, é uma sociedade sem sacrifícios. [...] Portanto realiza sacrifícios que são necessários para que finalmente não mais haja sacrifícios²⁷”; b) sacrificar em nome do progresso. Argumento base: sacrificando a vida será sempre mais perfeita.

O círculo sacrificial da modernidade corresponde ao da Idade Média. No dizer de Hinkelammert, “este círculo sacrificial corresponde ao da Idade Média, sendo sua secularização. No tempo medieval, a inversão do sacrifício apareceu a partir da imagem de Cristo da teologia ortodoxa cristã. Na sociedade burguesa este conjunto é secularizado, e tem agora vigência em forma secularizada²⁸”.

A lógica sacrificial da modernidade é desprovida de qualquer juízo moral. As violações de direitos são cometidas em nome dos próprios diretos, da humanidade e da vida²⁹. O sacrifício humano se torna uma obrigação moral. Portanto, a moral do

²⁷ HINKELAMMERT, 1995, p. 35.

²⁸ HINKELAMMERT, 1995, p. 35.

²⁹ Em linhas gerais, essa é a tese de Valdevir Both em: BOTH, Valdevir. *Biopoder e direitos humanos: estudos a partir de Michel Foucault*. Passo Fundo: IFIBE, 2009. Coleção Diá-Logos. Se

Ocidente é arquitetada em cima dos altares sacrificiais³⁰. Para Hinkelammert, uma das expressões dessa moral é a cobrança da dívida externa dos países em desenvolvimento e subdesenvolvidos³¹. Neste sentido, a modernidade cria novas formas de sacrifício humano. Como pano de fundo dessa compreensão está o mito de Ifigênia. A dor do pai é maior que a dor da filha oferecida em sacrifício. Agamemnon é a consciência do Ocidente, como acima já foi frisado. A dor do Ocidente é maior que a dor de suas vítimas.

A lógica do sacrifício forma um círculo sacrificial, e quando se fecha tudo é lícito. Se não fechar, instaura-se a *krisis* de *telos*, de sorte que todos os sacrifícios se tornariam assassinato, portanto, crime. Logo, é preciso continuar sacrificando para não ser assassino. Nesse horizonte, o ocidente tem que continuar a matar para não ser assassino.

O problema é que os sacrifícios não se devem transformar em crimes. Por isso é preciso continuar e destruir até o fim o mundo inteiro. Agora grita o Ocidente burguês o grito de Ifigênia, que é o grito de todos os sacrificados, à medida que podem ser mantidos em xeque e se abuse de sua morte da parte de seus verdugos sacrificadores: "Matai-me, pois, e devastai Tróia... pois uns são escravos, e outros livres"³².

Portanto, o discurso central reza que é preciso criar um mundo sem sacrifícios. Como essa *utopia* não foi objetivada, então é preciso manter os sacrifícios. Por fim, a cultura do Ocidente está assentada sobre crimes que parecem ser o contrário do que são, justificados como exigências moral casada com a 'vontade de Deus'.

se olhar para as últimas guerras encontra-se esse argumento para a sua justificação e legitimação.

³⁰ Algo semelhante encontra-se nas reflexões de Nietzsche, de modo mais específico, *Além do bem e do mal, Genealogia da moral e Vontade de Poder*. Nelas o filósofo sustenta que os valores ocidentais são antivalores, por conseguinte, uma agressão e ameaça a existência.

³¹ "[...] Os credores, que sabem muito bem que essas dívidas são na realidade o resultado de uma fraude gigantesca. Mas essa consciência não fala quando se lhe exige renunciar o genocídio. Declara-o impossível por razões de consciência. Comete-se o genocídio precisamente por ter consciência moral. Temos uma moral que exige sacrifícios humanos, e o Ocidente não tem intenção de violar esta sua moral. Comete genocídios por obrigações morais, obrigado pelo dever" HINKELAMMERT, 1995, p. 37.

³² HINKELAMMERT, 1995, p. 46.

A FÉ DE ABRAÃO

O povo de Israel conta sua história a partir do êxodo (1Rs 6,1; Dt 9,7; Jz 19,30; Jr 7,25). Não é propriamente o êxodo que é a experiência fundante, mas o mito de Abraão (Gn 22,1-19). Em Abraão predomina uma liberdade que se faz superior a lei do sacrifício, portanto, encontra-se nele a chave para romper a lógica ocidental do sacrifício humano. A opção e/ou projeto bíblico pela vida é tema central no mito de Abraão (Gn 22,1-19). O relato discorre sobre um assassinato que não é objetivado. O mito discute uma lei social que manda matar o primogênito. O problema consiste em saber se Abraão não matou Isaac por estar acima da lei de sua época ou se não matou porque foi impedido por uma força superior. Segundo Hinkelammert³³, há uma inserção posterior que possibilita essa dupla perspectiva de interpretação. Trata-se de Gn 22,12d, “agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único”.

Estas duas frases invertem completamente o sentido da história. Isto porque o significado da frase “não me recusaste teu único filho” revela claramente ter existido a disposição de matá-lo. [...] Põem a obediência na vontade de matar Isaac e não fato de que Abraão se coloca acima de uma lei que o obriga a matar seu filho³⁴.

Ora, se Abraão está disposto em matar Isaac por obediência, e se a obediência é recompensada com bênção e promessa de descendência, então qual a diferença de Abraão em relação aos demais pais da época que estavam na mesma condição de Abraão, a saber, ter que matar o primogênito? Essa interpretação é problemática, uma vez que é cultural oferecer o primogênito, e se isso é verdade, então não há nenhum corte *kairológico* com Abraão. Daí que, deve-se suspeitar com Hinkelammert no que tange a inserção e problematizar dizendo: quem fez a inserção e por que fez?

Antes de procurar pistas para essas questões cabe averiguar como ficaria a interpretação se a inserção fosse omitida. Se fosse omitida, então, tratar-se-ia de um corte *kairológico*, pois o anjo de Deus aparece a Abraão dizendo: “Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal!” (Gn 22, 12). A ruptura consiste na transgressão da lei da época, portanto, a transgressão que gera a promessa de

³³ HINKELAMMERT, Franz J. A fé de Abraão e o Édipo ocidental. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Vozes, n. 3, p. 49-82, jan. 1989.

³⁴ HINKELAMMERT, 1989, p. 51.

descendência, uma vez que ações em prol da vida geram invariavelmente mais vida, enquanto que ações contra vida geram morte.

Abraão transgrediu a lei, fazendo-se superior a ela, essa ação desencadeou um confronto com a sociedade da época. Por isso, se Abraão quer continuar optando pela vida precisa mudar sua residência: “Abraão voltou aos seus servos e juntos puseram-se a caminho para Bersabéia. Abraão residiu em Bersabéia”³⁵. Portanto, transcender a lei significa ter liberdade de escolha, e essa liberdade de escolha que se configura em fé no Deus da vida. Instaura-se uma nova práxis a partir da transgressão, qual seja, afirmar a vida por meio de três elementos: a) salvar o filho, b) destruir a lei que pede para matar, e c) destruir o sacrifício.

As duas inserções são coincidentes e formam uma só: “não recusaste teu único filho”. Porém, até esta frase é ambígua. Ao não matar o filho, Abraão não o nega a Deus. Nega-o à morte. O Deus de Abraão é o Deus da vida. Ele entrega a seu Deus o filho precisamente ao não matá-lo. As inserções, ao contrário, insinuam que a disposição em matar Isaac é a de entregá-lo a Deus. Isso, porém, é impossível a partir do ponto de vista de Abraão. Ele resgata seu filho para Deus, ao não sacrificá-lo. Nisto está sua conversão à liberdade e sua revelação de Deus como Deus da vida e não da morte. [...] A inversão do texto no sentido sacrificial joga a liberdade de Abraão contra sua finalidade. Transforma o homem, que se pôs acima da lei, em seu cumpridor cego e, inclusive, criminoso³⁶.

Segundo Hinkelammert, a inserção feita cumpre com o objetivo de inverter a lógica do mito. A partir da inversão a liberdade e a fé de Abrão consistem na obediência em matar o filho. Imolá-lo é, portanto, lei divina, haja vista que é Deus que pede o sacrifício como prova de obediência. Frente a isso, cabe indagar pelos responsáveis que introduziram uma inserção com o objetivo de inverter o mito. Para Hinkelammert, trata-se dos sacerdotes (tribo de Levi), conforme: Ex 32,26-29. Nessa perícopes, aparece nitidamente a disposição de matar cumprindo a lei divina que pede para matar.

“Moisés ficou de pé no meio do acampamento e exclamou: “Quem for de lahweh venha até mim!” Todos os filhos de Levi reuniram-se em torno dele. Ele lhes disse: “Assim fala lahweh, o Deus de Israel: Cingi, cada um de vós, a espada sobre o lado, passai e tornai a passar pelo acampamento, de porta em porta, e matai, cada qual, a seu irmão, seu amigo, a seu parente.” Os filhos de Levi o fizeram segundo a palavra de Moisés, e naquele dia morreram do povo uns três mil homens. Moisés então disse: “Hoje recebestes a investidura para lahweh, cada qual contra o seu filho e o seu irmão, para que ele vos conceda hoje a bênção”³⁷.

³⁵ Gn 22,19.

³⁶ HINKELAMMERT, 1989, p. 52-53.

³⁷ Ex 32,26-29.

Portanto, segundo o entendimento de Hinkelammert, o mito Abraâmico é reinterpretado e ressignificado para legitimar os sacerdotes no poder (cabe ressaltar, que em termos bíblicos poder é sinônimo de pecado, portanto, o pecado é estrutural).

Grosso modo, a tradição judaica conserva a interpretação sacerdotal do mito fundante. Em Jo 8,31-59 as duas interpretações (1- A fé de Abraão não deixou matar Isaac, por isso vê vida; 2- Abraão não matou Isaac por obediência a Deus e, portanto, a fé de Abraão reside na disposição de matar) do mito fundante se chocam. Jesus interpreta o mito sem as inserções, enquanto que os judeus interpretam à luz da perspectiva sacerdotal. Portanto, Jesus opta pela transgressão da lei que recupera o filho para a vida, ou melhor, para o Deus da vida. Isso tem consequências: assim como Abraão precisou mudar sua residência, também Jesus precisa fugir conforme Jo 8,59.

Curiosamente a tradição judaica preserva as duas possibilidades interpretativas, mesmo que sejam radicalmente diferentes. Todavia, na própria tradição aparecem indícios de que a interpretação sacerdotal está equivocada, ademais a disposição de matar (irmãos, parentes e filhos conforme, Ex 32,26-29) não é o critério adotado, por exemplo, no caso de Esaú e Jacó, ou ainda, no caso do José do Egito e seus irmãos que pretendiam matá-lo. José, porém não se vinga deles, pelo contrário recebe-os no Egito e perdoa-os.

CONCLUSÃO

Hinkelammert demonstra que o mundo contemporâneo por meio da política de mercado total, da globalização e da exaltação idolátrica do deus dinheiro, tem pressupostos teológicos, de modo mais específico, da teologia sacrificial. Portanto, o jogo de linguagem teológica é absorvido pelo mundo contemporâneo, justificando e legitimando os mais variados tipos de violação de direitos. O discurso teológico representa um risco na medida em que é usado para promover relações de dominação e de violações de direitos. Ele é chave para refletir e desconstruir o círculo sacrificial em suas distintas expressões.

A partir da opção de Abraão em se fazer livre diante da lei, pode-se afirmar, que a vida que Abraão defende é vida do corpo. Afirmar que a vida é vida do corpo, pode ecoar para alguns sem muita relevância, entretanto, o mito fundante quer garantir justamente isso, ou seja, assegurar a vida, mostrando que o pai pode se fazer superior a lei, e destarte, não precisa cometer o assassinato como no mito de *Ifigênia*. Esse é um elemento vital na formação do povo de Israel, a luta pela vida. Sabe-se que historicamente as duas possibilidades interpretativas se mantiveram, não somente na tradição judaica, mas também na cristã (a experiência fundante do cristianismo é a cruz de Jesus e a Sua ressurreição), como se pode ver em Hb 11,17-19 e Tg 2,20-23 que interpretam o mito fundante na perspectiva sacerdotal. Já na contemporaneidade, a Teologia da Libertação recupera o sentido original, isto é, sem as inserções posteriores e reafirma com Abraão que a vida deve ser a do corpo. Isso, por sua vez, tem implicações sociais e colide com a lei divina do Deus Mercado, que invariavelmente, continua exigindo a morte de muitos Isaac, orientando-se pelo paradigma necrófilo de *Ifigênia*.

A situação de Agamemnon é análoga a de Abraão. Ambos estão na condição de ter que sacrificar. O primeiro jamais esboçou a fé do segundo, ou seja, não matar. Sendo assim, a fé de Abraão não existe em Agamemnon, o reverso também é válido. Ora, como acima se demonstrou, o Ocidente procede à luz de Agamemnon, portanto, para ele Abraão não existe e nunca existiu. Os gregos ao sacrificar conquistam Tróia. Já Abraão, não se orienta por esse paradigma, destarte, nunca tem a possibilidade de conquistar Tróia.

Por fim, nos tempos hodiernos, o discurso teológico sacrificial revela sua expressão máxima pela política de mercado total, a partir da qual, reifica-se a vida, o que por sua vez gera a destruição do ser humano e do planeta.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. Vol. 1, São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BÍBLIA de Jerusalém – Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Paulus, 2002.

BOTH, Valdevir. *Biopoder e direitos humanos: estudos a partir de Michel Foucault*. Passo Fundo: IFIBE, 2009. Coleção Diá-Logos.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Globo, 2001.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção teologia hoje).

GIRARD, René. *O bode expiatório e Deus*. Trad. Márcio Meruje. Covilhã, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. Acesso em: 05 de Jan. de 2015.

HINKELAMMERT, Franz J. A fé de Abraão e o Édipo ocidental. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Vozes, n. 3, p. 49-82, jan. 1989.

_____. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*. Trad. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Teologia Profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO, 2012.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Os pensadores

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: vozes, 2009.

_____. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Trad. Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1989.

SCHWANTES, Milton. *Breve história de Israel*. São Leopoldo: OIKOS, 2008.

ZILLES, Urbano. *Religião: crenças e credices*. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.