PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Pe. Edevilson de Godoy

O sacrifício de Cristo como superação do sacrifício antigo

DOUTORADO EM TEOLOGIA

São Paulo
2009

PONTIFÍCIAUNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Pe. Edevilson de Godoy

O sacrifício de Cristo como superação do sacrifício antigo

DOUTORADO EM TEOLOGIA

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Doutor Renold Blank.

São Paulo
2009

Banca Examinadora

_____

_____

_____

_____

_____

“Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultastes estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos. Sim, Pai, porque foi do teu agrado” (Mt 11,25-26).

“Abrirei a boca em parábolas;
proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo” (Mt 13,35).

“Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem;
ele vinha ao mundo.
Ele estava no mundo
e o mundo foi feito por meio dele,
mas o mundo não o reconheceu” (Jo 1, 9-10).

“Em o nome de Deus,
eu vou começar:
sem Sua ajuda,
nada se fará.
Mas Deus auxiliando,
tudo aliviará.
É portanto, o melhor
que eu posso tentar.
Em nome de Deus,
vou começar”! (Karl Barth).

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter me dado gratuitamente o dom maravilhoso da vida! Obrigado Senhor!

Ao meu pai João Carlos de Godoy e a minha mãe Valdice Maria de Godoy.

Às minhas irmãs Edenilsa de Fátima e Eremildes Cristiane.

Obrigado por me amarem e me respeitarem como sou!

Às pessoas que me apóiam e me incentivam na pesquisa teológica. Particularmente às amigas Maisa Araújo, Agnes Elizabeth do Canto Albertoni e à eterna Sandra Maria Calixto (*in memoriam*).

À Pontifícia Universidade Católica e aos meus professores.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Renold Blank, pela paciência, apoio, competência e testemunho de amor à teologia e ao Reino de Deus.

Por fim, a todos aqueles que partilham comigo a extraordinária aventura da vida e acreditam no Reino de Deus: a mímesis perfeita do amor. Por aqueles que optaram pela *sequela Christi*, fazendo da própria vida um sacrifício de amor em prol da cultura do Evangelho. Obrigado por serem profecia, testemunho e contemplação da luz de Cristo para o mundo.

SIGLAS

AB The Anchor Bible Dictionary

Ang Angelicum

AJSL American Journal of Semitic Languages and Literature

ANET Ancient Near Eastern Texts relating the Old Testament

AT Antigo Testamento

Bib Bíblica

BibOr Bibbia e Oriente

BZ Biblische Zeitschrift

CBQ Catholic Biblical Quarterly

CivCatt La Civiltà Cattolica

Con Concilium

DBU Dicionário Bíblico Universal

DTF Dicionário de Teologia Fundamental

DV Constituição Dogmática Dei Verbum

EB Estudios Biblicos

EDB Edizioni Dehoniane Bologna

EstBib Estudios Bíblicos

EstEccl Estudios Eclesiasticos

Greg Gregorianum

GS Constituição Pastoral Gaudium et Spes

HKAT Handkommentar zum Alten Testament

ICC The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament

JBL Journal of Biblical Literature

JQR The Jewish Quarterly Review

JRAS Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland

JTS Journal of Theological Studies

LG Constituição Dogmática Lumen Gentium

KAT Kommentar zum Alten Testament

MGWJ Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums

NDTB Nuovo Dizionario di Teologia Biblica

NRT Nouvelle Revue Théologique

NTS New Testament Studies

RB Revue Biblique

RBit Rivista Bíblica Italiana

REB Revista Eclesiástica Brasileira

RecSR Recherches de Science Religieuse

RHR Revue de l'Histoire des Religions

RelS Religious Studies

Ribla Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana

RQ Revue de Qumran

RSPT Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques

RTL Revue Théologique de Louvain

RTP Revue de Théologie et de Philosophie

SCh Sources Chrétiennes

SC Constituição Sacrosanctum Concilium

ST Studia Theologica

TEB Tradução Ecumênica Bíblica

TLZ Theologische Literaturzeitung

TQ Theologische Quartalschrift

TZ Theologische Zeitschrift

UF Ugarit-Forschungen

UNESP Universidade Estadual Paulista

UNIMEP Universidade Metodista de Piracicaba

VieSpir La Vie Spirituelle

VT Vetus Testamentum

WZ Wisseschaftliche Zeitschrift

WZU Wisseschaftliche Zeitschrift Univ. Halle

ZAW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

ZNW Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft

ZST Zeitschrift für systematische Theologia

ABREVIATURAS

cap. capítulo

bibl. bíblica

cf. confronta / conforme / confira

col. coleção

ed. Edição

Idem. Idem.

Ibidem. Ibidem

o.c. obra citada

op. cit. opus citatum

org.orgs. organizador / organizadores

p. pp. página / páginas

s ss seguinte / seguintes

v. vv. versículo / versículos

Vol. volume

RESUMO

Este estudo analisa o sacrifício de Cristo como superação do sacrifício antigo, a partir do paradigma do mecanismo vitimário explicado pelo antropólogo franco-americano René Girard. A tese afronta o tema do sacrifício na perspectiva girardiana, evidenciando a evolução do seu pensamento: partindo do processo mimético que culmina na concepção clássica do bode expiatório como exorcização da violência comunitária, chega a uma concepção mais dialética, na qual mantendo a teoria arcaica, destaca a novidade cristã do sacrifício, enquanto dom de si mesmo pela vida do outro. A pesquisa insere-se no contexto dos estudos sobre a função da religião nas relações humanas, ou seja, o fenômeno religioso nas relações comunitárias, para, a partir de Girard, enfocar o "sacrifício de Cristo" como a maior expressão de amor da história, capaz de redimir o homem pecador. O estudo tem a humilde ambição de mostrar a extraordinária contribuição da teoria girardiana à teologia. Não apresenta uma discussão global do pensamento de Girard. Atem-se ao campo bíblico dogmático, verificando a possibilidade de uma compatibilidade entre a teologia católica e o pensamento girardiano em um ponto específico e absolutamente qualificante: o termo sacrifício pode perfeitamente ser aplicado ao evento da paixão de Cristo.

Palavras chaves: sacrifício arcaico, mito, rito, mecanismo vitimário, projeção da violência, sagrado violento, reino de Deus, mímesis da vida, bode expiatório, sacrifício de amor, paixão de Cristo e soterologia.

ABSTRACT

This study examines the sacrifice of Christ as a conquest of ancient sacrifice, from the paradigm of victimizing mechanism explained by Franco-American anthropologist René Girard. The thesis affront the theme of sacrifice in perspective Girard, highlighting the evolution of his thought: from the mimetic process that culminates in the classic concept of the scapegoat as exorcism of community violence, it reaches a more dialectic, in which maintaining the archaic theory, highlights the Christian message of sacrifice as gift of self for the life of another. The research fits into the context of studies on the role of religion in human relations, that is, the phenomenon of religion in community relations, to, from Girard, focusing on the "sacrifice of Christ as the greatest expression of love of history able to redeem sinful man. The study has a humble ambition to show the extraordinary contribution of theory Girard theology. It presents an overall discussion of the thought of Girard. Keep is the dogmatic biblical field, including the possibility of the compatibility between Catholic theology and thought Girard at a specific point and absolutely qualifying: the word sacrifice can be perfectly applied to the event of Christ's passion.

Keywords: archaic sacrifice, myth, ritual, victimizing mechanism, projection of violence, violent holy, kingdom of God, mimesis of life, scapegoat, sacrifice and love soterologia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 16

1 Fenômeno religioso na modernidade 16
1.1 Fenômeno religioso na pós-modernidade 17
1.2 Análise girardiana do fenômeno religioso 18
2 Objetivos da tese 20
3 Estrutura da Pesquisa 22

CAPÍTULO I 24

ENFOQUES DO PENSAMENTO DE RENÉ GIRARD 24

1 René Girard: vida e obra 24
1.1 Principais livros de Girar 25
1.2 História de uma conversão 27
2 O que é o mecanismo vitimário 29
2.1 Desejo mimético: a matéria 30
2.2 Crise mimética: a forma 31
2.2.1 Caos da crise mimética 33
2.3 Satanás: a eficiência 34
2.4 A vítima: o fim 34
2.5 Cientificidade da teoria mimética 35
3 O mito na perspectiva de René Girard 37
3.1 Mito de Ifigênia 38
3.2 Indiferenciação 41
3.3 A relação entre mito e rito 46
4 Epistemologia do desejo 47
5 Antropologia mimética: nascimento da cultura 50
6 Teorias clássicas sobre o sacrifício 54
6.1 Hipótese de Girard 56

CAPÍTULO. II 59

APLICAÇÃO DO PENSAMENTO DE GIRARD NO CONTEXTO BÍBLICO 59

1 Violência e religiões 59
1.1 Religião: competição, imitação e ambiguidade 62
2 A violência dentro do contexto religioso bíblico do Antigo Testamento 67
2.1 Violência no cristianismo 71
2.2 Dois eixos no cristianismo histórico 75
3 Sacrifício no judaísmo 76
3.1 Sistema Levítico de controle da violência ritual 80
3.2 Crítica profética dos sacrifícios 81
3.3 O bode expiatório no judaísmo 86
4 Édipo e José: do mito à Bíblia 89
4.1 O herói deve ser expulso? 91
5 Jó: a resistência da vítima 93
5.1 O mecanismo vitimário é armado contra Jó 94

5.2 Os amigos e a violência unânime contra a vítima (cap. 4-11)..... 96
5.3 A defesa do inocente diante da condenação injusta 97
5.4 Defende-se da ideologia do “deus violento” 99
5.5 A justiça vem de Deus..... 100
5.6 Jó: Topheth público..... 103
5.7 Jó: “Eu sei que o meu Redentor (Go’el) está vivo” (cap. 19) 104
5.7.1 Problema da crítica textual..... 105
5.7.2 Interpretação de são Jerônimo na vulgata..... 106
5.8 Contemplação no amor: “viram-te meus olhos”..... 107
5.9 Desígnio de Deus e projeto pessoal..... 110
6 Satanás: príncipe deste mundo 111
6.1 Satanás e o escândalo 113
6.2 Satanás no Antigo Testamento..... 114
6.3 Satanás no livro de Jó..... 115
6.3.1 Satanás: origem do sofrimento de Jó..... 116
6.3.2 A mentira de Satanás é sacralizada..... 118
6.3.3 Sacralizada pela multidão..... 118
6.3.4 Sacralizada pela vítima..... 120
6.4 Satanás no Novo Testamento 121
6.4.1 Paulo..... 122
6.4.2 Sinóticos 125
6.4.3 João..... 129
6.5 Satanás dividido contra si mesmo 133
7 Tese da retribuição..... 135
7.1 Retribuição em Jó..... 136
7.2 A tese da retribuição na época de Jesus..... 138
8 Saber bíblico sobre a violência..... 139
8.1 Sabedoria e desejo mimético..... 142

CAPÍTULO III 144

REINO DE DEUS: A MÍMESIS DA VIDA..... 144

1 Encarnação de Deus em Jesus de Nazaré..... 144
1.1 Jesus Cristo: plenitude da revelação..... 146
2 Reino de Deus..... 148
2.1 Reino de Deus no Novo Testamento..... 149
2.2 O Já e não ainda do Reino..... 150
2.3 Reino de Deus: processo histórico 153
2.4 Reino de Deus: Nova Criação 155
2.5 Destinatários do Reino 156
2.6 Reino de Deus: a mímesis perfeita 157
2.7 Milagres..... 161
2.7.1 Bodas de Caná: mistério de Maria e mistério de Cristo 162
3 Messianismo..... 165
3.1 Messianismo Sacerdotal..... 167
3.2 Messianismo escatológico..... 168
3.3 Messianismo profético..... 169
3.4 Messianismo na época de Jesus..... 169
4 Como os discípulos veem Jesus..... 170

4.1 Como Jesus responde aos interlocutores 172
5 Filho do Homem 173
5.1 O Filho do homem no livro de Daniel 173
5.2 Filho do Homem no Novo Testamento 175
5.3 Filho do homem em Girard 178
6 Servo de Iahweh 180
6.1 Servo de Iahweh na obra de Girard 181
6.2 Raymund Schwager e o servo 184
7 O Bode Expiatório nos Evangelhos 188
7.1 Mulher adúltera 190
7.2 Filho Pródigo 192
7.3 Jesus e os cobradores de impostos 195
7.4 Os vendedores expulsos do templo 197
8 Condenação de João Batista 200
8.1 Degolação de João Batista 201
8.2 A autoridade cede à violência 204
9 A negação de Pedro 206
10 Amor, perdão e misericórdia 209
10.1 Amor aos inimigos e a tese de Girard 215

CAPÍTULO IV 218

JESUS: BODE EXPIATÓRIO DO MUNDO 218

1 Morte de Jesus segundo a teologia católica 218
1.1 Jesus e sua morte 220
1.2 Três anúncios da paixão 222
2 Sentido da morte de Jesus a partir da concepção de René Girard 224
2.1 Jesus: bode expiatório do mundo 228
2.2 Filho de Deus: bode expiatório necessário 231
2.3 Todos contra um 234
2.4 A pedra rejeitada tornou-se a pedra angular 235
2.5 Vinhateiros homicidas 236
2.6 Obediência do Filho 239
3 Mecanismo da projeção 242
4 Cruz de Cristo: desconstrução do sistema mitológico 246
5 Teologia da Dívida 249
5.1 Santo Anselmo 250
6 Ira divina 253
7 Instituição da Eucaristia: universalidade do sacrifício de Cristo 255

CAPÍTULO V 258

O SACRIFICIO DE CRISTO COMO SUPERAÇAO DO SACRIFICIO ANTIGO 258
1 Posição clássica de Girard sobre o sacrifício de Cristo 258
1.1 Sacrifício de Cristo: leitura não sacrificial da paixão de Cristo 258
1.2 Hebreus na interpretação tradicional de Girard 260
1.3 Juízo de Salomão 261
2 Sacrifício: um problema semântico 263
2.1 Qual é o problema semântico? 263

2.2 A interpretação neotestamentária da morte de Jesus como sacrifício 266
2.3 Novo Testamento e teologia sacrificial 268
2.4 Profissão de fé da igreja primitiva 270
3 Girard contemporâneo: a evolução da concepção girardiana de sacrifício 271
3.1 Contribuição de Schwager 273
3.2 Girard e o Sacrifício de Cristo 274
3.3 O sacrifício na carta aos Hebreus 276
3.4 Girard e Schwager 278
4 O que é o sacrifício de Cristo? 279
4.1 Girard contemporâneo e a carta os Hebreus 281
5 Teoria mimética e teologia bíblica 281
5.1 Jesus Cristo: ruptura das projeções violentas 282
6 Redenção: superação definitiva das projeções violentas 287
6.1 Balthasar e a teodramática 289
6.2 Redenção: uma necessidade humana 292
6.3 Redimidos pelo amor 294
7 Vida nova em Cristo 296
7.1 Espirito Santo 297
8 Conclusão 300
9 Considerações Finais 317

BIBLIOGRAFIA 322

INTRODUÇÃO

> Tal é precisamente o sumo sacerdote que nos convinha: santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus. Ele não precisa como os sumos sacerdotes, oferecer sacrifícios a cada dia, primeiramente por seus pecados, e depois pelos do povo. Ele já o fez uma vez por todas, oferecendo-se a si mesmo. A Lei, com efeito, estabeleceu sumos sacerdotes sujeitos à fraqueza. A palavra do juramento, porém, posterior à Lei, estabeleceu o Filho, tornado perfeito para sempre (Hb 7, 26-28).

Nosso referencial teórico é o paradigma do mecanismo vitimário explicado por René Girard. Afronta o tema do sacrifício, evidenciando a evolução do seu pensamento. Partindo do processo mimético que culmina na concepção clássica do bode expiatório como exorcização da violência comunitária, chega a uma concepção mais dialética, na qual mantendo sua concepção arcaica, destaca a novidade cristã do sacrifício, enquanto dom de si mesmo pela vida do outro. A pesquisa tem a ambição de mostrar a extraordinária contribuição da teoria girardiana à teologia. Insere-se no contexto dos estudos sobre a função da religião nas relações humanas, ou seja, o fenômeno religioso nas relações comunitárias, e, a partir de Girard enfocar o "sacrifício de Cristo" como a maior expressão de amor da história, capaz de redimir o homem pecador.

1 Fenômeno religioso na modernidade

> Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós, os assassinos dos assassinos? O que o mundo possui de mais sagrado e possante perdeu seu sangue sob a nossa faca. O que nos limpará deste sangue? [...] Este evento enorme está a caminho, aproxima-se e não chegou ao ouvido dos homens [...] É preciso tempo para as ações, mesmo quando foram efetuadas, serem vistas e entendidas [1].

A modernidade colocou a razão no centro da vida e do mundo. Alimentada pelos ideais de liberdade e subjetividade das grandes revoluções européias (Revolução Francesa e Iluminismo), a comunidade científica enfatizou sobremaneira a dimensão racional da existência humana em detrimento da dimensão simbólica (religiosa) da vida.

Em termos genéricos e muito placativos, as mais expressivas consequências dessa mudança de paradigma podem ser descritas da seguinte maneira: a modernidade decretou a morte de Deus (Nietzsche). Neste mundo da razão absoluta o sagrado não seria mais

[1] NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência.* São Paulo: Hemus, 1981. p. 125.

necessário. A descoberta da subjetividade humana leva à crítica da religião. O fenômeno religioso é visto como expressão do imaginário ilusório [2].

A religião foi apontada como fator de alienação e dominação. Sua origem e função social foram explicadas como impulsos de mecanismos psicológicos, sociais e ideológicos. Foi interpretada como alienação anti-humana (Feuerbach) e acusada de legitimar as estruturas sociais injustas do capitalismo (Marx). Foi concebida como fator desagregador e niilista da humilhação moral do ser humano (Nietzsche). Da mesma forma, também foi analisada como ilusão transcendental e regressão infantil causada pelos impulsos e estruturas do inconsciente. A ideia de Deus é o deslocamento para uma figura paterna ampliada. As religiões são uma tentativa de apaziguar o sentimento filial de culpa em relação ao pai. As ideias religiosas são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e permanentes desejos da humanidade (Freud).

Interessante a posição de Gianni Vattimo comentando a crise da metafísica e o posicionamento de Girard.

> É diante desse pano de fundo que se apresenta hoje todo o fenômeno religioso. Girard mostrou, a meu ver, de forma convincente que se existe uma verdade divina no cristianismo, esta consiste precisamente no desvendar-se dos mecanismos violentos do qual nasce o sacro da religiosidade natural, ou seja, o sacro que é característico do Deus da metafísica [3].

1.1Fenômeno religioso na pós-modernidade

A revolução tecnológica que caracterizou a virada do milênio, por muitos, interpretada como aurora da pós-modernidade, apresenta o surgimento de novos paradigmas que progressivamente "sepultam" os conceitos da modernidade [4]. A pós-modernidade marca *a* "*revanche do sagrado*" diante da secularização em declínio, verifica-se uma verdadeira explosão de religiosidade, que surge com *novas faces*.

Atualmente, apresenta-se a religião no conjunto do saber pós-moderno. Há um processo de desconstrução dos grandes relatos religiosos [5], da moral tradicional e, ao mesmo tempo, nota-se a estruturação de novas articulações simbólicas, que manifestam a realidade psicológica, existencial e sócioeconômica da vida humana na pós-modernidade.

---

[2] Cf. LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 120.
[3] VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 53.
[4] Cf. DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. 8. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p. 89.
[5] Cf. LYOTARD, Jean François. *O Pós-Moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. p. 69.

É dentro desse contexto que a tese do mecanismo vitimário, explicada pelo antropólogo francês René Girard, ganhou relevância no quadro dos estudos das ciências da religião, da teologia e da antropologia. De fato, suas idéias têm despertado interesses diferenciados, a leitura anti-sacrifical da Bíblia tem ajudado muitos teólogos a se desvencilharem de versões insuportáveis da redenção. Hugo Assmann, no encontro de Girard com teólogos da libertação em Piracicaba-SP, de 25 a 29 de julho de 1990, retoma algumas definições dadas ao estudioso francês: Michel Serres o saúda como "*o Darwin das ciências sociais*" [6]; Jean Marrie Domenach caracteriza Girard como "*o Hegel do cristianismo*" [7].

1.2 Análises girardiana do fenômeno religioso

> Quero expressar minha grande alegria de tê-lo conhecido pessoalmente. Quero acrescentar duas observações sobre o que me impressiona em sua obra. Creio que podemos dizer que o professor Girard é um sábio. Não é um sistema, mas é a apresentação de uma sabedoria, creio que doravante devemos dizer que não há somente três "mestres da suspeita", mas quatro [...] creio que o Senhor conseguiu preservar a novidade cristã para o mundo atual [...] Mas eu diria que é muito difícil dizer qual é o centro do seu pensamento. Seria o pecado? Seria a redenção? Penso que através da análise do desejo mimético o Senhor nos apresenta a totalidade da novidade cristã. E nos provoca a fazer uma reflexão muito profunda sobre o Espírito Santo, sobre o Paráclito, na história [8].

Como caracterizá-lo enquanto pensador? Filósofo, historiador, antropólogo cultural ou teólogo? Trata-se de um dos verdadeiros pensadores do nosso tempo, alguém que ainda tem a coragem de trabalhar com hipóteses amplas de teoria geral. Como professor de literatura, antropólogo, crítico literário, desponta como intelectual de larga envergadura e amplo domínio de toda a cultural ocidental. Com toda a certeza, seu pensamento renovou a antropologia já que, ao reorganizar nossos saberes, deixa-nos claro a idéia: **o homem é um ser mimético.** Diz Girard:

> Minha intuição acerca do desejo mimético e o sacrifício e tudo isso, de certo modo, foi uma intuição súbita, um sobressalto, que me veio no fim dos anos 50, reforçado no início dos anos sessenta, com alguns lampejos um pouco anteriores. Como uma percepção que de repente está aí, em bloco. Busquei, depois, explicá-la; aplicada a diversos terrenos; nem sei se já terminei de explicá-la; espero poder explicá-la ainda mais exaustivamente. Tenho a impressão de que se trata de uma intuição global e massiva. Eu a desenvolvi sem compreender imediatamente todas as implicações; a

---

[6] ASSMANN, Hugo. O pensamento de René Girard desperta interesses diferenciados. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 99.
[7] Ibidem. p. 100.
[8] GORGULHO, Gilberto da Silva. In ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. pp. 72-73.

> verdade é que, embora jamais hesitasse, fui avançando um pouco às cegas, como que empurrado pela coisa [9].

O desejo é matriz do fenômeno religioso. O homem girardiano age sempre desejando ser outro, que é ao mesmo tempo o seu modelo e o seu rival: eis o foco da inveja, do ódio, da vingança e de todas as formas de exclusão. O desejo é a matriz da violência que alimentada pelo ódio progressivo dos rivais, numa relação de reciprocidade negativa, envolve toda a comunidade, ameaçando a ordem social e a própria sobrevivência do grupo. Somente o sacrifício de uma vítima inocente: o bode expiatório pode aplacar os sentimentos de ódio e rivalidade disseminados em toda a comunidade. O sacrifício do bode expiatório reporta "paraíso perdido" e daí, a mesma comunidade, que assassinou a vítima anteriormente considerada culpada por todas as mazelas da sociedade é misteriosamente divinizada pelos seus próprios assassinos. Eis o **sagrado violento:** paradigma religioso explicado pelo antropólogo franco-americano René Girard.

Neste contexto de diversas interpretações dadas ao fenômeno religioso, temos o paradigma do mecanismo vitimário explicado por René Girard. A religião primitiva está ligada à violência e os mitos primitivos escondem a violência do assassinato fundador como purificação da comunidade. O rito atualiza o mito e a religião nasce do sacrifício violento da vítima. As sociedades primitivas sacrificavam vítimas inocentes para restaurar a ordem social. O desejo mimético, que conduz a rivalidade extrema entre as pessoas gerando ódio, inveja, rancor, vingança e, sobretudo, um insaciável desejo de violência, culmina no linchamento coletivo do bode expiatório.

Partindo da literatura, passando pela mitologia grega, dialogando com os principais mestres da filosofia, da psicologia e da sociologia, chega-se à tradição judaico-cristã. René Girard descobre que a tradição judaico-cristã é uma experiência profundamente nova, que revolucionou as relações humanas. A partir do texto bíblico, demonstra objetivamente, que o Deus da Bíblia não é o sagrado violento, que nasce do linchamento coletivo do bode expiatório, mas é o Deus transcendente e misericordioso, solidário com as vítimas inocentes do mundo. O ponto culminante dos estudos girardianos sobre a religião é o sacrifício de Cristo, enquanto plenitude da revelação de Deus e do homem ao próprio homem, capaz de desvendar aos olhos humanos essa realidade milenar e inconsciente, denominada por Girard como mecanismo vitimário. Concluo dando a palavra ao próprio Girard.

---

[9] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 46.

> Tenho sido levado a desenvolver cada vez mais uma teoria geral da religião centrada sobre o sacrifício, ou melhor, sobre uma hipótese a respeito da origem do sacrifício. Quando me ocupei do assunto, inicialmente não tinha tal intenção. Estou totalmente convencido de que teorias gerais são vistas com grande suspeita atualmente, e eu poderia ainda compartilhar de tal suspeita se minha própria pesquisa não tivesse dado uma irresistível guinada para o tipo de empreendimento do qual aprendi a desconfiar. Reagi fortemente contra muitos aspectos, continuo influenciado por ele. Creio que é possível recuperar a dimensão genérica sem perder o aspecto positivo do estruturalismo [10].

2 Objetivos da tese

Quero trabalhar para compreender o processo de superação do sacrifício do âmbito mitológico-ritual para o âmbito cristão. Buscar caminhos capazes de mostrar o valor cristão do sacrifício, pois permanece uma realidade central da tradição cristã e da vida humana.

Há uma longa história de antropólogos, sociólogos e teólogos que se dedicaram ao tema do sacrifício. Contudo, nas últimas décadas, quem colocou o tema no centro do mundo cultural de maneira abrangente e objetiva foi indiscutivelmente René Girard. A sua particularíssima noção de sacrifício foi continuamente retomada, discutida e criticada em vários ambientes acadêmicos. Girard agitou os ambientes acadêmicos a partir dos anos setenta. No Brasil, o acontecimento marcante foi o encontro de Girard com os teólogos da libertação realizado em Piracicaba de 25 a 29 de julho de 1990.

A tese mostra a clássica oposição girardiana entre “sacrificial” e “não sacrificial”, aspecto normal para todos aqueles que afrontam o paradigma girardiano. Contudo, há uma oposição entre duas formas de “sacrifício” em Girard? Sim, é exatamente isso. Uma oposição entre “sacrifício arcaico” e “sacrifício de Cristo” pertence a Girard, houve uma evolução no seu pensamento, fator praticamente desconhecido nos ambientes acadêmicos brasileiros, posto que, não temos nenhuma publicação nesta área.

Acredito que a retomada do tema do sacrifício a partir de Girard vale a pena, pois pode oferecer uma perspectiva nova na compreensão do próprio autor e uma contribuição peculiar na reflexão do tema do sacrifício, de modo particular sobre a necessidade em estabelecer uma distinção entre sacrifício no sentido histórico-cultural e sacrifício de Cristo. Uma segunda motivação de caráter mais genérico, é que o pensamento antropológico girardiano abre uma perspectiva extremamente original e interessante para uma conexão entre a mensagem cristã e

---

[10] ASSMANN, Hugo. O pensamento de René Girard desperta interesses diferenciados. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 99.

as ciências humanas; indicam-nos caminhos alternativos para uma nova relação entre **cristianismo e pós-modernidade** e **entre cristianismo e história;** se trata-se de uma mudança de paradigmas de ampla envergadura. Não que a impostação girardiana seja imprescindível ou inquestionável, como todas as hipóteses científicas tem seus limites; mas com toda a certeza oferece uma grande interrogação às ciências sociais e humanas, como também à própria teologia [11].

Uma última indicação importante referente à pesquisa é que o conteúdo deste estudo se fundamenta em publicações italianas (principalmente), francesas e inglesas. Isso, por uma simples razão, há pouquíssimo material publicado em português. Um segundo motivo, refere-se ao fato de que a "teoria mimética" é muito mais estudada e aprofundada na área cultural francesa, inglesa, alemã e italiana. A Faculdade de Teologia Católica da Universidade de Innsbruck, na Áustria, aparece como o principal centro internacional, no qual o pensamento girardiano tem destacada aceitação: é a sede oficial de COV&R (Colloqium on Violence and Religion), academia internacional de estudiosos girardianos ou interessados no desenvolvimento das teorias girardianas. Além disso, na região anglo-saxônica, de modo particular nos Estados Unidos, encontramos um notável interesse por Girard, também no aspecto teológico de várias procedências: católica, anglicana e protestante [12].

Não tenho a intenção de discutir em sentido global o pensamento de Girard, posto que a amplitude do paradigma girardiano possibilita afrontá-lo em várias áreas do saber cientifico: literatura, antropologia, sociologia, pedagogia, entre outras. Eu quero naquilo que me é possível, abster-me das posições gerais no seu aspecto global. Proponho ater-me ao campo bíblico dogmático, para verificar a possibilidade de uma compatibilidade entre a teologia católica e o pensamento girardiano em um ponto específico e absolutamente qualificante: **o termo "sacrifício" pode perfeitamente ser aplicado ao evento da paixão de Cristo.** Quero finalmente verificar como é possível falar em sacrifícios em um evento completamente antisacrificial, no ponto de vista girardiano, e qual são a contribuição soteriológica e dogmática acerca do referido tema. Para isso, faz-se necessário estudar o pensamento do autor na sua "posição clássica" e na sua nova "posição autocrítica", ainda bastante desconhecida.

---

[11] Cf. SCHWAGER, Raymund. René Girard e la teologia. *Rassegna di Teologia*, Napoli, vol. 42, n. 3, 2001. p. 384.

[12] Cf. MANCINELLI, Paola. *Cristianesimo Senza Sacrificio: filosofia e teologia in René Girard*. Assisi: Cittadella, 2001. p. 25.

3 Estrutura da pesquisa

O primeiro capítulo apresenta os **Enfoques do Pensamento de René Girard**. Trata-se do conteúdo epistemológico do mecanismo vitimário em suas diversas etapas, enquanto princípio estruturante da religião, da sociedade e da cultura. Inicia-se com uma apresentação sintética do seu itinerário intelectual que o levou à elaboração do paradigma mimético. O capítulo faz referência às suas principais obras e às teorias clássicas do sacrifício na história de maneira geral para situar a perspectiva girardiana nessa história.

O segundo capítulo é a **Aplicação do Pensamento de Girard no Contexto Bíblico**, o qual mostra o encontro do autor com a Bíblia hebraica e, sobretudo, com os Evangelhos, fator decisivo para o desenvolvimento de suas intuições antropológicas. O Deus da Bíblia assume a causa da vítima e exige o fim da violência. Girard não tem dúvidas: a tradição judaico-cristã é um longo processo de superação da violência sacrificial que tem na paixão de Cristo o seu ponto crucial. O capítulo inicia tratando acerca da violência nas religiões. Verifica que também no judaísmo do Antigo Testamento e no cristianismo primitivo essa violência é presente. Em seguida, analisa alguns textos bíblicos que mostram objetivamente a diferença entre a **Bíblia e o mito**, especialmente a história de José e o livro de Jó. Dois textos extremamente significativos para Girard. Por fim, trabalha a figura de Satanás, enquanto protagonista principal do mecanismo das projeções violentas do qual se origina o sagrado violento. A função de Satanás é muito importante para a tese girardiana, por isso, neste segundo capítulo, é apresentado de forma abundante dentro da tradição judaico-cristã, a partir da perspectiva do autor.

O terceiro capítulo se intitula **Reino de Deus: a mímesis da vida.** Que aborda o evento histórico Jesus de Nazaré como plenitude da revelação de Deus ao mundo. Ele é o Filho de Deus, o Messias redentor e anunciador do Reino de Deus. O capítulo enfatiza que a justiça do Reino é a negação absoluta do sistema vitimário; a vida e a obra do Profeta de Nazaré é absolutamente antisacrificial. Os Evangelhos mostram que Jesus é solidário aos bodes expiatórios da sociedade. O Filho de Deus jamais legitimou qualquer condenação expiatória nos moldes arcaicos; ao contrário, preocupou-se exclusivamente em salvar a vida dos condenados e perseguidos do mundo, resgatando-lhes a autoestima e o sentido da vida. O episódio da purificação do templo proclama uma nova religião, livre do sacrifício, fundado no amor, no perdão e na misericórdia.

O quarto capítulo denomina-se **Jesus: Bode Expiatório do Mundo**. A partir dos estudos teológicos de Raymund Schwager apresenta Jesus Cristo, Filho de Deus, como bode expiatório do mundo. Aquele que viveu de forma absolutamente antisacrificial, renunciando a qualquer atitude de violência acaba condenado pelo sistema violento do mundo. A partir da perspectiva de Girard e do aprofundamento teológico de Schwager, o capítulo mostra que Jesus foi de fato um bode expiatório do primeiro século, pois, **sua condenação** seguiu a mesma lógica vitimária que dizimou as vítimas arcaicas e os profetas do Antigo Testamento. Contudo, o Santo de Deus, bode expiatório do mundo, desmascara o antigo sistema mitológico, paradoxalmente, através de sua morte expiatória na cruz.

O quinto capítulo é o núcleo da tese e intitula-se **O Sacrifício de Cristo como Superação do Sacrifício Antigo** e faz uma distinção entre o "sacrifício arcaico" e o "sacrifício de Cristo". Partindo da concepção clássica de Girard, apresentada em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*, onde nega, veementemente, a categoria sacrifício para o evento da paixão; chega ao Girard contemporâneo, que após trinta anos da publicação de *Coisas Ocultas*, com serenidade revê suas posições clássicas em *Teoria Mimética e Teologia* [13]; com a contribuição indispensável de Schwager. O último capítulo mostra o novo posicionamento de Girard, quando reconhece a ambiguidade do conceito "sacrifício" usado para exprimir duas realidades fundamentalmente opostas: **sacrifício mitológico e sacrifício de Cristo**. Há uma questão semântica a ser trabalhada e reconhece o valor positivo do sacrifício de Cristo como dom de amor do Filho de Deus pelo mundo capaz de redimir através da gratuidade do amor a humanidade pecadora.

[13] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: Adelphi, 2004. pp. 73-80.

CAPÍTULO I – ENFOQUES DO PENSAMENTO DE RENÉ GIRARD

Neste primeiro capítulo apresentaremos o paradigma do mecanismo vitimário explicado pelo antropólogo franco-americano René Girard. Tem por objetivo mostrar o conteúdo epistemológico do mecanismo do bode expiatório em suas diversas etapas, enquanto, princípio fundador da cultura, da lei, e da religião.

1 René Girard: vida e obra

René Girard nasceu em Avignon, em 25 de dezembro de 1923. Graduou-se em filosofia em Avignon em 1941. Sua primeira pós-graduação foi na área de história, como arquivista paleógrafo na École Nationale des Chartes, Paris, 1947, com a tese: "*A vida privada em Avignon na segunda metade do século XV*". Doutorou-se em história na Indiana University, USA, em 1950, com a tese: "*França na opinião dos norte americanos, 1940-1943*".

Sua carreira profissional, como professor, ficou ligada, basicamente, às universidades americanas. Chamando a ministrar cursos de Literatura Francesa na Indiana University, fascinou-se pelo universo literário, a ponto de seguir o caminho da crítica literária. Depois deste primeiro trabalho, ministrou outros cursos nas universidades da North Caroline, da Pennsylvania e da Maryland, sempre na área da literatura. Em 1961 foi para a John Hopkins University, onde permaneceu até 1971, retornando em 1976 até 1981; depois de um período de cinco anos na State University de Búfalo, no Estado de New York. A partir de 1981, assumiu sua função definitiva como professor de Língua, Literatura e de Civilização Francesa na Stanford University na Califórnia, onde permaneceu até a sua aposentadoria em 1995. Atualmente, dedica-se à orientação de alunos, escreve livros e faz conferências pelo mundo.

Como caracterizá-lo enquanto pensador? Filósofo, historiador, antropólogo cultural ou teólogo? Trata-se de um dos verdadeiros pensadores do nosso tempo, alguém que ainda tem a coragem de trabalhar com hipóteses amplas de teoria geral.

> A análise de René Girard sobre a violência e o sagrado aponta para elementos de uma antropologia fundamental do fenômeno religioso como experiência fundante da cultura na sua totalidade histórica e dialética. Essa antropologia fundamental do fenômeno religioso, indicando até mesmo quais são as suas substâncias mais

> profundas, obrigando-nos a nos posicionar diante da mentalidade pós-kantiana que diz: a realidade em si é inatingível [14].

1 Principais livros de Girard

a) Mensonge Romantique et Vérité Romanesque. Paris: Grasset, 1961.

Não é apenas o primeiro, mas também um dos principais livros do autor. Com base no estudo dos romances de Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoievski e Proust, Girard formula o conceito-chave de sua teoria: o "*desejo mimético*", ainda chamado de "*desejo triangular*" nessa obra, gerado pela relação, tanto imitativa quanto competitiva, entre um sujeito, seu modelo e objeto desejado por ambos. Contrariando a ideia romântica de autonomia do sujeito que deseja (a mentira romântica), os romances analisados revelam a "*verdade romanesca*" de que o sujeito é sempre mediado por alguém que tomamos como modelo e depois tornar-se um rival.

b) Dostoiévski*: du double à l´unité.* Paris: Plon, 1963.

Este livro retoma a análise da obra de Dostoievski realizada em *Mensonge Romantique*, nos capítulos 10 e 11, sobretudo neste último. Girard relaciona a biografia do escritor russo à sua produção ficcional e mostra como seus textos explicitam a natureza mimética do desejo, abrindo a possibilidade de emancipação de seus falsos mitos.

c) La Violence et le Sacré. Paris: Grasset, 1972.

Neste livro, Girard apresenta a primeira formulação de sua teoria antropológica. Analisando a tragédia grega, e as teorias de Freud e Lévi-Strauss, o autor expõe outro conceito fundamental no seu sistema teórico, o que chama de mecanismo vitimário ou mecanismo do bode expiatório, um fenômeno que está na origem de toda e qualquer cultura humana. Na repetição mimética do primeiro linchamento, do primeiro assassinato coletivo reside a unidade de todos os ritos e mitos. A cultura emerge desses ritos que pretendem manter a violência mimética sob controle.

d) Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde: Paris: Grasset, 1978.

Por muitos considerado o livro mais importante de Girard, tornou-se um *best-seller* que projetou o nome do pensador francês para um público não acadêmico. Contém toda a sua

[14] GORGULHO, Gilberto da Silva. A religião na globalização. In: BRITO, Ênio José; GORULHO, Gilberto da Silva (org.). *Religião Ano 2000*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 10.

teoria antropológica da cultura, apresentada de forma dialógica e estruturada em três partes: "*Antropologia fundamental*", as "*Escrituras Judaico-Cristãs*" e "*Psicologia Interdividual*". Nele, o autor, mostra a especificidade do cristianismo no processo de revelação da natureza violenta da cultura humana, com base na solução sacrificial dos conflitos mimeticamente engendrados.

e) Le Bouc Émissaire. Paris: Grasset, 1982.

Analisa uma série de textos de perseguição, onde mostra a revelação evangélica da ilusão mítica do sagrado violento através do mecanismo do bode expiatório. Nos primeiros capítulos responde a várias críticas feitas à sua teoria depois da publicação de "*La Violence et le Sacré*" e "*Des Choses Cachées Depuis la Fundation du Monde*".

f) La Route Antique des Hommes Pervers. Paris: Grasset, 1985.

Analisa o livro de Jó, a partir da sua tese do mecanismo vitimário, distanciando-se da exegese bíblica tradicional. Segundo Girard, a história de Jó contém todos os elementos do mecanismo do bode expiatório. Apresenta as similaridades e as diferenças com a história de Édipo. Jó recusa a condição de vítima, resiste à violência e luta por justiça. O processo fundador não se realiza, a vítima prova sua verdade diante de Deus.

g) A Theater of Envy: William Shakespeare. Oxford-New York: Oxford University Press, 1991.

Faz uma análise inovadora da obra de William Shakespeare, considerada obra-prima pela crítica literária, apresenta a proximidade entre a literatura de Shakespeare com a teoria mimética. Girard identifica a estrutura triangular do mimetismo na obra do escritor inglês.

h) Quand Ces Choses Commenceront: entretiens avec Michel Treguer. Paris: Arléa, 1994.

Não apresenta grandes novidades à sua teoria, faz uma leitura do mundo contemporâneo e da política a partir da teoria mimética.

i) The Girard Reader. James G. Williams (org.). New York: Crossroad Heder, 1996.

Espécie de resumo dos principais livros e ensaios de Girard, cujo objetivo é iniciar o leitor na teoria do autor. Contém ainda uma breve biografia, uma entrevista e um índice da terminologia girardiana.

j) Pour Un Nouveau Procès de L'étranger: système du delire. Paris: Grasset, 1996.

Neste livro, o autor afronta temas sociológicos e antropológicos do mundo contemporâneo, como desordem alimentar e desejo mimético, angústia e solidão, inveja e ressentimento. Mostra que o homem age sempre desejando ser outro, que dialeticamente é modelo e rival. Eis o foco da inveja e do ressentimento.

k) Um Longo Argumento do Princípio ao Fim. Rio de Janeiro: Top Books, 1999.

Este livro tem por objetivo de ser uma introdução à teoria mimética. Em cada um de seus capítulos, as ideias de Girard são apresentadas e discutidas numa sequência lógica. Destaque para o último capítulo, onde apresenta a epistemologia e a ética da experiência cristã, assim como suas consequências para o mundo contemporâneo.

l) Je Vois Satan Tomber Comme L'éclair. Paris: Grasset, 1999.

Apresenta de maneira mais aprofundada a relação entre mito e Evangelho. Longe de ser mais um entre os tantos mitos existentes, o Evangelho constitui a grande revelação do sistema violento e apresenta a grande novidade do anúncio do Reino como caminho para a renúncia da violência através da imitação do amor, da justiça e do perdão.

m) Celui par qui le Scandale Arrive. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

Destaque para o capítulo sobre "*Teoria Mimética e Teologia*". Eis a grande novidade do livro. Girard reformula seu pensamento sobre o sacrifício de Cristo apresentado em "*Des Choses C*achées *Depuis la Fondation du Monde*". Reconhece a dimensão positiva do sacrifício cristão como dom de amor.

n) La Voix Méconnue du Réel: une théorie dês mythes arcaïques et modernes. Paris: Grasset, 2002.

Neste livro, Girard discute com Lévi-Strauss, Nietzsche e Dostoievski a partir da teoria mimética. Defende a novidade evangélica diante do mito. O cristianismo não é uma religião mitológica. Ao contrário, a paixão revela a verdade escondida pelo mito.

1.2 História de uma conversão

> Quanto a mim, foi meu trabalho que me levou a minha conversão ao cristianismo. As duas coisas estão completamente unidas e misturadas. Eu não falei nunca disso, porque me parecia difícil, constrangedor e perigoso demais para ser abordado, e certamente pode suscitar mal-entendidos. Mas é verdade. E aqui eu me sinto em um

> ambiente que torna possível falar dessas coisas [15].

Apesar de ter recebido formação católica na infância, parou de frequentar a igreja aos doze anos de idade, retornando por volta dos trinta e oito anos. Reconhece a presença de valores católicos na sua formação, contudo, no início da trajetória intelectual, era bastante cético em relação à igreja e ao cristianismo.

A história de uma conversão, ocorrida quando tinha 35 anos, vincula-se à sua aventura intelectual iniciada com os estudos da literatura ocidental, particularmente com Dostoiévski**.** No outono de 1958, quando elaborava o último capítulo do seu primeiro livro "*Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*", intitulado: "O *desejo e a unidade das conclusões narrativas*", Girard retoma sua tese que nas obras-primas dos maiores escritores, como Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust e Dostoiévski, as conclusões narrativas apresentam conversões para a morte conduzidas pelo desejo. Na entrevista concedida à James Willians, Girard afirma que tinha começado o seu trabalho, nesse livro, com toda a sua força desmistificadora, única e destrutiva dos intelectuais ateus da atualidade. Apesar de originar-se de uma família católica francesa, Girard abandonou qualquer prática e qualquer convicção ligada à fé, mostrando-se firme em seu ceticismo intelectual, a partir desse esforço de desmistificação do texto literário: "*Uma experiência de desmistificação, quando bastante radical, é muito próxima de uma experiência de conversão*" [16]. E isso, é exatamente aquilo que ele revela, sobretudo, na entrevista a James Willians, quando descreve a experiência de conversão existencial vivida pelos grandes escritores.

> Assim, a carreira de um grande escritor, depende de uma conversão, se não completamente explícita, haverá alusões simbólicas dessa no fim da narração. Essas alusões são, pelo menos implicitamente, religiosas. Quando passei por isso, havia atingido o ponto decisivo na redação do meu livro, sobretudo, no meu empenho com Dostoiévski. O seu simbolismo cristão foi importante para mim [17].

Após a conversão intelectual que lhe trouxe paz e serenidade, faltava a conversão existencial. Foi o medo humano de ter um câncer de pele, na quaresma de 1959, que provocou em Girard a experiência de conversão existencial.

> O período de angústia mais duro e longo, começou na semana da setuagésima, antes da reforma do concílio Vaticano II. No domingo da setuagésima, começava o período de duas semanas dedicado à preparação para a quaresma. Fiz uma grande preparação para a quaresma e vivi profundamente a própria quaresma. Na minha última visita ao médico, me declarou curado. Na quarta-feira santa, isto é, o dia da semana santa que precede à paixão e a festa da páscoa. Nunca celebrei uma festa de

---

[15] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 46.
[16] WILLIAMS, James (org.). *The Girard Reader*. New York: Crossroad Herder Book, 1996. p. 183.
[17] Ibidem. p. 284.

> libertação como essa; sentia-me morto e, subitamente, ressuscitei. A coisa mais maravilhosa para mim nesta experiência foi que minha verdadeira conversão aconteceu antes da minha angústia quaresmal. Se acontecesse depois, não me tornaria fiel cristão. O meu ceticismo intelectual me persuadiria que a fé seria resultado do meu medo. A duração da minha noite escura coincide precisamente com o período prescrito pela igreja para a penitência do pecador. Deus me chamou à fé com uma ponta de ironia merecida devido à mediocridade do meu caso. Após a páscoa, batizei meus dois filhos e me casei na igreja. Sou convicto de que Deus envia aos homens sinais que não têm nenhum significado para os sábios e entendidos. Àqueles que consideram estes sinais como mera imaginação; mas para aqueles aos quais os sinais são destinados, não se enganam, pois vivem a experiência interiormente. Compreendi imediatamente que a recordação desta provação me sustentaria por toda a vida. Foi exatamente isso que aconteceu [18].

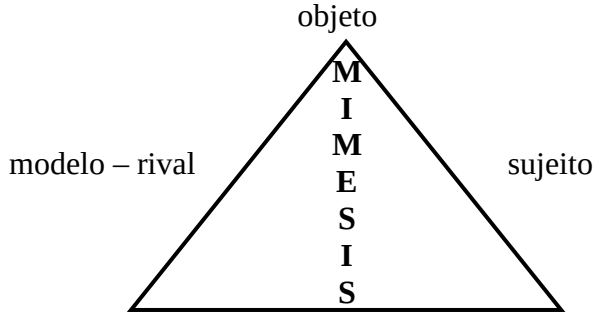
Na entrevista a James Williams, ao falar do seu retorno à igreja, é ainda mais detalhado. "*Imediatamente depois desta experiência, fui confessar-me* [...] *O padre era irlandês. Esforçou-se muito para compreender minha história" [19]*. Quando James Williams lhe pergunta "*qual é a coisa mais importante para ele na sua prática de fé*"; Girard responde:

> Eu não sou ritualista. Eu rezo, mas não amo muito os rituais. Amo a missa gregoriana, somos privilegiados por termos a missa gregoriana em Stanford. Vou à missa todo domingo, assim como nas outras festas litúrgicas, sou um cristão ordinário [20].

O Girard "católico" demonstra grande consciência do valor da fé. A Eucaristia é ponto central da sua vida cristã. Entretanto, não se pode separar a prática intelectual da fé cristã, pois o empenho intelectual constitui uma sólida unidade com sua vida cristã. Para ele não há ciência sem a fé, a sua ciência antropológica, o conduziu para Cristo. "*Girard pratica uma consciente militância intelectual à serviço do Cristo dos Evangelhos*" [21].

2 O que é o mecanismo vitimário

O paradigma do mecanismo vitimário tem como base o triângulo mimético.



[18] GIRARD, René. *Quando Queste Cose Comminceranno*. Roma: Bulzoni Editore, 2005. p. 175.
[19] WILLIAMS, James (org.). *The Girard Reader*. New York: Crossroad Herder Book, 1996. p. 285.
[20] Ibidem. p. 287.
[21] TOGNOLI, Claudio. *Girard: dal mito ai Vangeli*. Padova: Messagero, 2001. p. 6.

É um novo paradigma científico do fenômeno religioso, que penetra na inteligibilidade do fenômeno a partir das quatro causas tradicionais da filosofia do saber: matéria, forma, eficiência e fim. O mecanismo vitimário percorre esses quatro pontos, que mostram o dinamismo interno da lógica mimética com sua unidade e influência de um sobre o outro.

2.1 Desejo mimético: a matéria

O desejo mimético é a base fundamental, tudo nasce daí. O desejo mimético é assim também a base do mecanismo vitimário, é o fundamento que faz nascer a crise mimética. Uma das capacidades mais notáveis da condição humana é a imitação. Entre os seres vivos o homem é o animal que mais desenvolveu esse dom prodigioso de observar e reproduzir aquilo que observou. Aristóteles no livro quatro da Poética nos diz: "*O homem é diferente dos demais animais pela sua aptidão na imitação*" [22].

A imitação cria a cultura, a linguagem e também a violência e o paradigma do mecanismo vitimário explicado por René Girard nos mostra bem isso. O desejo é essencialmente mimético, imita exatamente o desejo do modelo, elege o mesmo objeto do modelo. Dois desejos que se convergem para um mesmo objeto constituem um obstáculo recíproco. Girard acredita que há no homem uma tendência mimética que vem do mais essencial dele mesmo, frequentemente retomado.

O desejo mimético é uma dinâmica que se manifesta no processo da crise sacrifical. Há, inicialmente, um *modelo*, depois se passa a desejar o mesmo objeto, o sujeito deseja o mesmo objeto do seu modelo. O fato de o sujeito desejar o mesmo objeto desejado ou possuído pelo modelo abre dois caminhos: ou o sujeito entra no mesmo mundo do modelo, ou pertence a outro mundo diferente da realidade onde está o objeto desejado. Caso escolha o primeiro caminho, entra em conflito direto com o modelo; se escolher o segundo renuncia ao próprio desejo e ao objeto desejado, o que não é nada comum acontecer no paradigma do mecanismo vitimário. A tradição bíblica busca viabilizar a renúncia do desejo pelo mesmo objeto para diminuir a violência. Percebemos claramente isso no Decálogo:

> Não matar!
> Não roubar!
> Não desejar a mulher do próximo!
> Não levantar falso testemunho contra o próximo! (Ex, 20,13-16).

[22] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 21.

À medida que o imitador deseja o mesmo objeto desejado por seu modelo, esse tende a tornar-se seu rival, isto é, um obstáculo para a realização do seu desejo. Assim, se caminha para uma simetria cada vez maior e, consequentemente, para mais conflito até a indiferenciação [23]. O modelo passa a ser rival, porque o imitador tem que se apoderar daquilo que o modelo possui. O objeto passa a ser disputado e por ele se ativam todas as ambições de tê-lo. Quando o modelo percebe a existência de um imitador que quer apoderar-se do seu objeto, esse passa a desejá-lo com muito mais intensidade que antes. A disputa pelo objeto cresce cada vez mais; envolvendo igualmente mais pessoas nessa disputa [24].

2.2 Crise mimética: a forma

A crise mimética é a forma do mecanismo vitimário, a própria essência do processo da violência recíproca. O desejo mimético no dinamismo de sua lógica *modelo-obstáculo* conduz à crise mimética, à rivalidade que nasce do conflito. A crise mimética é a essência da violência recíproca que aumenta cada vez mais em todas as proporções dentro da comunidade. Por isso, dizemos que é a forma que exprime o caos do processo da violência recíproca ou o processo de indiferenciação [25].

O conflito que nasce do desejo mimético é contagiante. Quanto mais indivíduos desejarem o mesmo objeto, maior será o circuito da rivalidade, uma vez que o desejo mimético funciona como *feedback*: No interior do desejo mimético tudo se torna recíproco. Para Girard, a questão antropológica fundamental é o porquê dessa reciprocidade. Entre os animais é muito menor, comparada com os seres humanos em que há um permanente processo de crescimento até chegar ao sacrifício da vítima e ao nascimento de uma nova ordem social. Contudo, não podemos esquecer a existência da *boa reciprocidade* ou da *mímesis boa*, como a imitação dos valores do Evangelho. O escândalo começa no desejo mimético e desenvolve-se completamente na crise mimética. A pedra de tropeço que causa a queda do inocente começa a ser desenvolvida na relação entre *modelo, obstáculo e sujeito.* O sujeito, ao desejar o objeto do seu modelo, inicia o processo de imitação, tornando-se uma pedra de tropeço para o modelo. O sujeito fará de tudo para derrubar o próprio modelo e arrancar-lhe o objeto desejado; para ser como o modelo, o sujeito precisa destruí-lo. O

[23] GIRARD, René. *Longo Argumento do Princípio ao Fim*. Rio de Janeiro: Top Books, 1999. p. 87.
[24] Idem. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 334.
[25] Cf. LE GALL, Robert. La conception négative de l'imitation et du sacrifice chez René Girard. *Nova et Vetera*, Paris, vol. 56, n. 1, pp. 40-50. 1981.

modelo, por sua vez, ao perceber a presença do imitador, apega-se completamente ao objeto já possuído para não perdê-lo para o rival. Assim, também o modelo torna-se rival do seu rival, ou seja, será um obstáculo, na realização do desejo do imitador. O modelo é contagiado pelo escândalo do rival de maneira que o escândalo é recíproco.

Na etapa do desejo mimético, o escândalo acontece na relação *modelo, imitador, obstáculo*, enquanto que na etapa da crise mimética, acontece o contágio mimético e passa-se a uma rivalidade recíproca de escândalos. É o fenômeno do todos contra todos, aquilo que chamamos de violência recíproca de todos contra todos. Mais tarde, os escândalos menores serão atraídos pelo único escândalo do bode expiatório. O escândalo é um elemento básico na crise mimética. Chega a um ponto tal que o objeto desaparece e fixa-se apenas na crise da rivalidade.

> O desejo mimético é um processo, um processo histórico, que é o processo da crise sacrificial. O desejo mimético engendra a rivalidade mimética. Nós desejamos o mesmo objeto. Vem daí um conflito. Este conflito é contagiante, quanto mais pessoas desejam o mesmo objeto, tanto mais pessoas haverá envolvendo-se e agitando-se no círculo da rivalidade. O desejo mimético funciona como um processo de feedback. Eu imito o meu rival; vendo isso, vai desejar o objeto que, então, ambos desejamos juntos; mas, portanto, ele vai imitar seu imitador. E o modelo vai tornar-se o modelo do seu modelo [26].

O duplo monstruoso surge com o desaparecimento do objeto. No calor da rivalidade, os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados, idênticos. A crise mimética é sempre da indiferenciação que irrompe quando as funções de sujeito e modelo são reduzidas às de rivais. Essa indiferenciação se torna possível pelo desaparecimento do objeto [27].

A violência é a própria rivalidade mimética tornando-se cada vez mais agressiva, na medida em que os antagonistas desejam o mesmo objeto continuam colocando obstáculos uns aos outros, desejando-o cada vez mais. Os antagonistas no seu duplo papel de obstáculo e modelo tornam-se cada vez mais fascinados um pelo outro [28].

O desejo mimético leva ao conflito mimético, esse, por sua vez, conduz à reciprocidade na violência. A consequência dessa reciprocidade é que mais e mais pessoas são contagiadas pelo mesmo desejo e pela mesma rivalidade, a ponto do desejo mimético se transformar em obsessão recíproca de rivais [29]. Com o desaparecimento do objeto, o

---

[26] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 50.
[27] GIRARD, René. *Menzogna Romantica e Verità Romanzesca*: *le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*. Milano: Bompiani, 2005. p. 75.
[28] Ibidem. *Longo Argumento do Princípio ao Fim.* Rio de Janeiro: Top Books, 1999. p. 87.
[29] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 51.

elemento da mímesis continua presente e mais intenso do que nunca. Mas agora, o objeto, inicialmente disputado entre o imitador e o modelo, na crise mimética, passa a ser desejado por todos. Chega à violência de todos contra todos. A violência valoriza o objeto desejado, excitando a cobiça dos rivais. A partir daí, é a violência que dominará o jogo das relações, a ponto de desaparecer o objeto que despertou a rivalidade. Agora o objeto se encontra nos personagens que participam da cena, que são os próprios antagonistas [30].

2.2.1 Caos da crise mimética

A indiferenciação causada pela rivalidade mimética provoca uma transformação profunda na crise de apropriação que passa a ser uma crise de antagonismo. A violência recíproca causa uma situação de caos total na comunidade; ocorre o fenômeno do "*snool bool*", é o efeito da bola de neve que envolve todo o grupo, difundindo-se por contágio.

Como a apropriação mimética é inevitavelmente portadora da discórdia, levando os imitadores a lutar por um objeto que jamais poderá ser apropriado por todos ao mesmo tempo; conduz à crise os antagonistas. Quando a mímesis se converte em antagonismo, a tendência é que se torne cumulativa, envolvendo mais membros da comunidade, até que o processo conduza a violência contra um único antagonista remanescente: o bode expiatório. Nesse ponto aparece a força destruidora da violência recíproca que destrói e acaba com a comunidade. Gradativamente, essa força destruidora vai se canalizando por contágio mimético, até o ponto, que se canaliza sobre uma única vítima [31].

Sem essa "canalização" da violência contra uma única vítima, a comunidade se autodestruiria num caos generalizado. O caos é a ausência da ordem e da harmonia, onde todos lutam contra todos. A sociedade torna-se uma máquina de pequenos escândalos semeados por todas as partes e no caminho de todas as pessoas. A rivalidade, as mágoas, as intolerâncias e os rancores estão semeados em todos os corações. O sentimento de disputa e, principalmente, o desejo de violência, envolve a todos. Nesse ponto do mecanismo vitimário, o futuro da vida do grupo é ameaçado pela possibilidade real de um enfrentamento coletivo, para se resolver o problema da violência recíproca. Para que essa violência não se torne força destruidora do grupo como um todo, se abre o caminho da projeção coletiva, que sempre é inconsciente. A agressividade coletiva está sendo projetada contra uma única vítima. Essa

[30] GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1990. p. 178.
[31] Cf. Idem. *Longo Argumento do Princípio ao Fim*. Rio de Janeiro: Top Books, 1999. p. 88.

vítima se torna o bode expiatório, no qual se descarrega toda a violência do grupo, possibilitando, assim, o surgimento de uma nova solidariedade dentro da comunidade, que é a solidariedade da agressividade contra o inocente.

Dizemos que a crise mimética é caótica porque há o domínio da indiferenciação. Nessa etapa, desaparece o objeto que inicialmente desencadeara o processo mimético e que era tão importante, a ponto de despertar todos os desejos. Agora, há uma relação dominante de violência recíproca, todos contra todos. Quanto mais cresce a violência interna, mais caótica se torna a vida na comunidade. O antagonismo mimético é convergente, já que proporciona aos antagonistas um novo objeto: a vítima expiatória.

2.3 Satanás: a eficiência

Dentro da dinâmica da crise mimética, Girard situa a figura de Satanás. Na perspectiva do processo mimético, Satanás é compreendido como personificação da eficácia do mecanismo vitimário. É uma verdade, uma realidade presente na história desde o princípio. Quando a força destruidora de Satanás pega uma pessoa, desintegra sua personalidade. Ele é a força destruidora do contágio mimético presente na violência recíproca, é a corrente mimética, o circuito mimético da violência recíproca.

Na crise mimética, quando as pessoas são contagiadas pela violência recíproca, aparece a figura de satanás. Ela representa a eficácia do mecanismo vitimário, porque dentro do imaginário religioso, é o responsável pelo contágio de todos pela violência. Satanás contamina a comunidade inteira [32]. É o princípio da desordem. Sua força destruidora faz com que todos se voltem contra todos; causando nos indivíduos um insaciável apetite de violência. Por isso, dizemos ser a fonte da desordem, fazendo com que as contradições do grupo alcancem sua máxima expressão. No entanto, num segundo momento, torna-se o príncipe de uma nova ordem que nasceu de sua mentira, posto que com o sacrifício da vítima e o nascimento do sagrado violento, surge uma nova ordem na vida da comunidade que tem Satanás como príncipe: assim, Satanás é o princípio da ordem e da desordem.

2.4 A vítima: o fim

A vítima é o fim da violência unânime presente no processo vitimário. Quando o desejo mimético alcança o nível de uma forte convergência e chega a criar uma reunião de

[32] Cf. GUILLET, Jacques. René Girard et le sacrifice. *Études*, Paris, vol. 351, n. 1, pp. 92-95. 1979.

antagonistas diz-se que é o estágio de maior violência. Além disso, verifica-se no contágio mimético uma forte inclinação sacrifical. É o momento no qual haverá a unanimidade dos antagonistas contra um só individuo, ou seja, o processo vitimário propriamente dito. A vítima torna-se o inimigo comum da multidão enfurecida pela violência recíproca. Há a passagem do caos da crise mimética, quando os antagonistas disputam todos contra todos e dirigem a fúria contra um único bode expiatório. Esse se torna a vítima de um estado de frenesi mimética substituindo todas as outras vítimas. Essa substituição ocorre de forma espontânea e inconsciente.

O grupo inteiro participa de um modo ou de outro da destruição da vítima. É esse o cerne dos acontecimentos que conduziram também a morte de Jesus. Quando Jesus se torna o escândalo universal, até mesmo os discípulos são influenciados pela hostilidade geral, são contagiados pelo comportamento mimético da multidão (Mt 26, 31). Nessa etapa cessam-se os antagonismos dentro da comunidade. Esta pausa aparece como um dom da mesma vítima que era alvo da unanimidade mimética. Portanto, a vítima aparecerá, ao mesmo tempo, como causa de desordem por haver causado a crise e causa de retorno à ordem por sua morte [33].

> O efeito do processo mimético é a gênesis do sagrado violento. A comunidade pacificada pelo sacrifício da vítima vê o nascimento de uma nova ordem, um tempo de harmonia e de paz na vida da comunidade. Essa novidade histórica é interpretada como um dom da vítima sacrificada. Essa é divinizada. Aí está o surgimento da religião primitiva, consequência direta da violência unânime do processo mimético. Um exemplo conhecido é o horrível milagre de Apollonnio de Tiana, um célebre guru do II século a.C., quando a cidade de Éfeso não conseguia libertar-se da epidemia e da fome. Depois de diversas tentativas, os efésios vão até Apollonnio para que esse resolvesse a crise. O guru conduz a população até o teatro onde se encontra um velho mendigo, maltrapilho e aparentemente cego. Ordena aos efésios que o apedrejassem; ao levar as primeiras pedradas, o mendigo, regalou seus olhos vermelhos, os efésios entenderam que se tratava do demônio e o apedrejaram até a morte. Com isso ocorre a purificação da cidade de Éfeso [34].

2.5 Cientificidade da teoria mimética

Girard sempre apresentou a teoria mimética como científica. Afronta a questão se colocando em relação com as ciências humanas, mais que com a teologia. Embora, se ligará à teologia devido a sua incessante pesquisa bíblica do Antigo Testamento e dos Evangelhos em particular. Girard defende com insistência a caráter científico do seu trabalho, crê haver atingido um caráter universal definitivamente válido para explicar o conjunto dos fenômenos

---

[33] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 52.
[34] GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 76.

humanos. Parece que deste modo Girard retorne ao ideal da cientificidade objetiva em um contexto sociológico funcionalista, no qual nos interessam, sobretudo, as ações, o comportamento, os desejos em paralelo com a vida ritual. A cientificidade se funda no conceito de regularidade universal, repetição e controle experimental que consentem fazer previsões e de submetê-las à comprovação. Afirma A. N. Terrian: ***"Tal problemática é possível reconhecer, na hipótese sociológica funcionalista girardiana, uma explicação do tipo casual, a causa-efeito é vista na relação inconsciente do comportamento que sacrifica para manter ou refazer a ordem social"*** [35]**.**

a) Caráter redutivo

Para Girard é um princípio científico importante. "*A pesquisa científica ou é redutória ou é nada*" [36]**.** O pensamento girardiano se caracteriza, portanto, pragmaticamente como tendência à síntese: se esforça não em destacar a diversidade, mas de reduzir a diversidade e a complexidade de um fenômeno à unidade. Sua pesquisa é focada no aspecto antropológico do fenômeno religioso. Não tem a pretensão de ser uma voz fechada sobre o fenômeno religioso. Mas, algo aberto à discussão, eis um dos aspectos científicos de seu trabalho: o debate aberto e dinâmico com as ciências humanas (psicologia, etnologia, antropologia, literatura e filosofia) e com as ciências sociais (sociologia). A Teoria mimética não pretende ser exaustiva do ponto de vista antropológico. Essa pretende definir a passagem de um tipo de religiosidade para outro. Além disso, essa não pretende exaurir as inumeráveis vertentes antropológicas que não têm interesse no plano teórico em relação à explicação do fenômeno religioso.

b) Raymund Schwager

O teólogo austríaco Raymund Schwager afronta explicitamente a questão da cientificidade do pensamento girardiano. Ele muda a crítica que muitos cientistas fazem a Girard referente ao caráter cientifico do seu método amplo. A tendência das ciências humanas é a fragmentação sempre maior para obter resultados cada vez mais insignificantes ao ser humano. Girard tem razão em buscar uma noção científica ampla e aberta a toda realidade da vida.

> Ele desde o início apresenta a sua teoria como uma hipótese e, portanto, busca a comparação de suas verdades segundo a capacidade de explicação dos fenômenos que até agora eram inexplicáveis e colocados à parte. Rejeita sujeitar o caráter cientifico de seu método ao juízo de qualquer tendência prevalente. Testa a validade

[35] TERRIN, Aldo Natale. *Spiegare o Comprendere la Religione: le scienze della religione a confronto*. Padova: Messaggero, 1983. p. 270.
[36] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 59.

> só no fato que seja capaz ou não de conduzir a resultados que forneçam argumentos coerentes à enorme variedade de dados etnológicos e literários. Girard oferece intuições surpreendentes aos modelos incomuns de comportamentos humanos [37].

Naturalmente uma teoria é considerada como científica até quando não é substituída por outra capaz de explicar os fatos de modo mais coerente ou convincente. De fato, não se pode negar que a teoria de Girard lança novas luzes sobre muitos fatos de maneira mais simples e mais compreensiva.

c) Conclusão

A ótica com a qual Girard afronta sua teoria é uma ótica científica: Ele propõe uma hipótese explicativa na qual a força está na sua capacidade explicativa, como todas as hipóteses científicas, se submete à comprovação;

Opondo-se à tendência fragmentária da ciência moderna, longe de ser uma patente da não cientificidade sua teoria exprime a necessidade de uma impostação unitária da realidade capaz de oferecer sentido à verdadeira pesquisa científica;

Sua teoria não pretende ser exaustiva de todos os aspectos da antropologia;

Pretende ser uma mediadora entre as ciências humanas com a teologia, mesmo se distinguindo da teologia. Embora, tenham o mesmo objeto de interesse: o fenômeno religioso e a revelação judaico-cristã.

3 O mito na perspectiva de René Girard

Dentro do estudo das culturas e das religiões há diferentes interpretações para o significado da mitologia na vida e na religião das comunidades humanas. Os etnólogos, por exemplo, veem no mito, a fundação da comunidade; antropólogos entendem-no como fundador dos paradigmas sociais, culturais e religiosos do grupo. A novidade fundamental apresentada no estudo de René Girard consiste no fato de que o mito esconde a violência fundadora do mecanismo vitimário. O mito defende a crueldade dos perseguidores e legitima o sacrifício do inocente. Para Girard, o mito esconde a verdade da vítima. Analisamos agora os pressupostos fundamentais desta tese [38].

a) Estereótipos da violência

---

[37] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible*. San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 32.

[38] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 33.

- Descrição de uma crise social ou cultural, ou seja, de uma indiferenciação generalizada;
- Crimes indiferenciadores;
- Se os autores desses crimes possuem marcas de seleção vitimária, sinais paradoxais de indiferenciação;
- A própria violência.

Não é necessária a justaposição de todos os estereótipos. Bastam três deles ou apenas dois para desencadear o ciclo vitimário. Esses estereótipos nos levam a concluir que as violências são reais; a crise é real; as vítimas são escolhidas não por causa de crimes que lhe são atribuídos, mas pelas suas marcas vitimárias, de tudo aquilo que sugere sua afinidade culpável com a crise; o sentimento de operação é o de lançar sobre as vítimas a "*responsabilidade dessa crise e de agir sobre elas, destruindo-as, ou ao menos, expulsando-as da comunidade*" [39].

O mito de Édipo, tratado por Sófocles, em *Édipo Rei* apresenta todos esses estereótipos de perseguição. A peste assola Tebas: primeiro estereótipo de perseguição. Édipo é culpado porque matou seu pai e casou-se com a mãe; segundo estereótipo. Para eliminar a epidemia é preciso eliminar o abominável criminoso. A finalidade persecutória é explícita. O parricídio e o incesto influenciam toda a sociedade. "*O terceiro estereótipo são as marcas vitimárias. Primeiramente tem a enfermidade: Édipo é coxo, por outro lado, é estrangeiro, desconhecido em Tebas; finalmente é rei, herdeiro de Laio*" [40].

Quanto mais um indivíduo possui as marcas vitimárias, mais chance terá de atrair o raio da perseguição sobre si. A enfermidade de Édipo, seu passado de criança exposta, sua situação de estrangeiro, de afortunado e de rei fazem dele um verdadeiro aglomerado de marcas vitimárias. "*O mito de Édipo não é um texto literário como os outros, e também não é um texto psicanalítico, mas é, sem dúvida, um texto de perseguição; por conseguinte, assim deve ser analisado*" [41].

3.1 Mito de Ifigênia

Para compreendemos melhor a tese girardiana, vejamos o mito de Ifigênia. Trata-se do assassinato da filha praticado pela autoridade, que é ao mesmo tempo, rei grego e pai de Ifigênia. Ela é filha de Agamemnão, rei grego, e de sua esposa Clitemnestra. Agamemnão é

[39] GIRARD, René. *O Bode Expiatório.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 34.
[40] Ibidem. p. 35.
[41] Ibidem. p. 36.

comandante do exército grego, que se reuniu em Áulide para a conquista de Tróia. Não obstante, produziu-se uma calmaria tão grande que o exército não podia partir. Ao consultar os deuses sobre aquela situação, a deusa Minerva (ou Diana) orientou que somente o sacrifício de Ifigênia, poderia apaziguar sua fúria. Agamemnão, escondido de sua esposa Clitemnestra, conduz a filha à Áulide, onde a sacrifica como oferenda a deusa Minerva. Realizado o sacrifício, o vento volta, o exército parte para a guerra e conquista Tróia. O sacrifício de Ifigênia interpreta o lugar que ocupa o sacrifício humano na tradição greco-romana e em toda a cultura ocidental. Em *A "Orestíade"* de Esquilo a mais antiga das tragédias sobre, Ifigênia, esse sacrifício é apresentado como um assassinato violento. Ifigênia grita como um animal que é conduzido ao matadouro:

> Invocando aos deuses, e o próprio pai aos ministros manda que, em sua túnica envolta, sobre o altar, como uma cabritinha, a donzela desfalecida de terror, levante, e que nos belos lábios da virgem com a forte prisão de uma mordaça, maldição que vão lançar detenham [...] Mas ela na terra o purpurino véu deixa cair, e de seus olhos ferve dardo de compaixão a seus verdugos [42].

Trata-se de uma cena extremamente violenta, onde os sacrificadores são carniceiros verdugos e Ifigênia uma inocente que rechaça a morte de todas as formas que pode. Ésquilo retrata também a situação de Agamemnão, enquanto destino trágico de um pai que tem que sacrificar sua filha, sem nenhuma outra saída. Para Ésquilo, Agamemnão não é criminoso, mas um herói trágico que não tem outra saída senão a do sacrifício. O mito vai se desenvolvendo ao longo do tempo, pouco a pouco Ifigênia vai se transformando, de selvagem e furiosa que maldiz seus verdugos, numa vítima civilizada, até que em Goethe torna-se uma sacerdotisa redentora do mundo que aceita pacificamente sua morte sacrifical.

Os gregos querem conquistar Tróia e Agamemnão é o comandante; devem renunciar à conquista e à destruição de Tróia para não sacrificar Ifigênia? O bem comum não está acima do interesse pessoal. Ésquilo argumenta que se os homens se matam no campo de batalha, qual o problema de sacrificar uma mulher no altar para fazer a vontade divina (deusa Diana) [43].

> Mãe escuta-me: vejo que te indignas em vão contra teu esposo [...] mas tu deves evitar as acusações do exército [...] minha morte está resolvida, e quero que seja gloriosa despojada de toda ignóbil fraqueza [...] a Grécia inteira tem os olhos voltados para mim, e em minhas mãos está; que naveguem os navios e seja destruída a cidade dos frígios [...] Tudo remediará minha morte, e minha glória será imaculada, por ter liberado a Grécia. Nem devo amar demais a vida que me deste para o bem de todos, não só para o teu. Muitos armados de escudo, muitos

[42] ÉSQUILO. *La orestiada*. Buenos Aires-México: Espasa, 1951. pp. 15-16.
[43] Cf. HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúcifer e a Besta*. São Paulo: Paulus, 1995. pp. 7-10.

> remadores vingadores da ofensa feita à sua pátria farão memoráveis façanhas contra seus inimigos, e morrerão por ela. E só eu vou me opor? Acaso é justo? Podemos resistir-lhe? Um só homem é mais digno de ver a luz do que infinitas mulheres. E se Diana pede a minha vida, me oporei, simples mortal, aos desejos de uma deusa? Não pode ser. Dou, pois, a minha vida nos altares da Grécia. Matai-me, pois, e devastai Tróia. Eis o monumento que me recordará por longo tempo esses meus filhos, essas minhas bodas, toda essa minha glória. Mãe, os gregos hão de dominar os bárbaros, e não os bárbaros os gregos, pois uns são escravos e outros livres [44].

Na Ifigênia de Eurípides, é a mãe Clitemnestra, a intolerante raivosa, que amaldiçoa os sacrificadores. Aqui, Ifigênia quer ser sacrificada e enfrenta a mãe. Agora o inimigo não é o pai como em Ésquilo, mas a mãe que não aceita o sacrifício. Eurípedes a vê como louca, egoísta e viciada, incapaz de entender o sentido do sacrifício. Depois do regresso de Agamemnão de Tróia, ela o mata para vingar a morte da filha. Ela própria afirma que encontrou um amante para vingar-se do marido. Agamemnão é um herói trágico que entregou a própria filha para atender ao pedido da deusa Minerva e conquistar Tróia. Após o sacrifício da filha não lhe resta outra possibilidade senão a conquista de Tróia. Se não vencer a guerra morrerá, se regressar derrotado será um mero assassino de crianças. Para que o sacrifício de Ifigênia tenha sentido, precisa vencer. Agamemnão não lutava apenas pela vitória contra Tróia, mas fundamentalmente pelo sentido do sacrifício de sua filha; transforma a guerra da conquista numa questão de sentido, a vitória comprova que sua morte foi verdadeiramente sacrifício e não assassinato e que a deusa Minerva existe.

Eurípedes termina sua tragédia *Ifigênia em Áulide* com uma suposição: Minerva sequestra Ifigênia sem que Agamemnão perceba e coloca no seu lugar um animal para ser sacrificado. Para a deusa era necessária a disposição do pai em sacrificar a própria filha para atender seu pedido. Minerva leva Ifigênia para uma ilha selvagem dos tauros, onde será sacerdotisa de Minerva. Sua função como sacerdotisa era sacrificar a Minerva todos os estrangeiros e, particularmente os gregos, que naufragam na costa do país. No final sacrifica os gregos que a sacrificaram e condena a atitude do próprio pai que lhe deu em sacrifício.

Ocorre o naufrágio de seu irmão Orestes, que assassinou sua mãe Clitemnestra para vingar o assassinato do pai. Depois que os irmãos se reconhecem, Orestes pede ajuda a Ifigênia. Novamente, ela manifesta sua disposição de sacrificar-se a si mesma: "*Mas de nada fugirei para salvar-te, nem sequer à morte. Muita falta faz para a família o homem que morre; mas a mulher vale pouco*" [45]. Foge para o barco da irmã, uma tempestade impede a saída, o rei dos tauros aparece para aprisioná-los e sacrificá-los. Novamente Ifigênia é vítima

[44] EURÍPEDES. Ifigenia en Aulide. In: *Obras Dramáticas de Eurípedes*. Madrid: Librería de los Sucessores de Hernando, 1909. pp. 276-277.
[45] Ibidem. p. 333.

diante do sacrificador, outra vez, aparece Minerva para salvá-la. A deusa obriga o rei permitir sua partida e proíbe o sacrifício humano na Grécia [46].

Notamos no mito de Ifigênia, o longo processo de descoberta e superação da mentalidade sacrifical. A Ifigênia primitiva é violenta e agressiva, enquanto a Ifigênia moderna dá a vida pelo bem comum. Essa perspectiva que René Girard chama atenção: há na história do mundo um caminho de superação da violência coletiva contra uma vítima inocente. Cristo, no evento da cruz, desmascarou completamente a perversidade dessa lógica demoníaca que focaliza a violência de todos contra um inocente. Entretanto, no mundo contemporâneo, nas relações humanas da pós-modernidade, a mentalidade sacrifical permanece como que um gato de sete fôlegos, encalacrada no coração dos homens e mulheres do nosso tempo. Na maioria das vezes, descarregamos nossa violência sobre o próximo, escondendo-nos atrás de Deus, ou seja, perseguimos vítimas inocentes afirmando estar fazendo a vontade de Deus.

3.2 Indiferenciação

Nessa etapa, o início dos mitos se reduz a um único traço. O dia e a noite se confundem. O céu e a terra se comunicam: os deuses circulam entre os homens e os homens entre os deuses. Acabam-se as distinções, surge uma situação de absoluta indiferenciação. As grandes crises sociais que favorecem as perseguições coletivas são vividas como uma experiência de indiferenciação. Tal situação tem conotações catastróficas: o dia e a noite confundidos significam a ausência de sol e a decadência de todas as coisas. A indiferenciação primordial, o caos original tem caráter fortemente conflitual. Os indistintos não param de lutar entre si para se distinguirem uns dos outros. Tudo sempre começa com uma batalha interminável, sem possibilidade de decisão, pois deuses e demônios se reúnem de tal modo que não conseguimos distingui-los. Há sempre a presença da má reciprocidade, que uniformiza os comportamentos nas grandes crises sociais, suscetíveis a desencadear as perseguições coletivas [47].

---

[46] Cf. HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta.* São Paulo: Paulus, 1995. pp. 11-16.

[47] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 37.

Lévi-Strauss [48] foi o primeiro a descobrir a unidade de numerosos inícios míticos no fenômeno da indiferenciação. Para ele, todavia, essa indiferenciação tem valor simplesmente retórico. Segue um mito presente na obra de Lévi-Strauss que contém o esquema vitimário.

> Há muito tempo, os deuses não se distinguiam dos homens e os deuses eram, na terra, os representantes diretos dos clãs. Ora, aconteceu que um deus estrangeiro, Tikarau, fez-lhes uma visita, e os deuses do país preparam-lhe um esplêndido festim; mas antes eles organizaram provas de força e de velocidade para medir-se com seu hóspede. Em plena corrida, este fingiu tropeçar e declarou que tinha se ferido. Mas, fingindo mancar, ele saltou sobre a comida armazenada e a levou para as colinas. A família dos deuses lançou-se ao seu encalço; desta vez, Tikarau caiu de verdade, de modo que os deuses dos clãs conseguiram retomar dele: um primeiro, um coco; outro, um taro; um terceiro, uma fruta-pão, e os últimos, um inhame. Tikarau conseguiu alcançar os céus com a massa do festim, mas os quatro alimentos vegetais tinham sido salvos pelos homens [49].

Segundo Girard, esse mito contém o esquema da crise mimética e de uma desestruturação violenta que desencadeia o mecanismo da vítima expiatória. A confusão inicial entre o divino e o humano é significativa. Os efeitos nefastos da crise são imediatamente atribuídos à vítima [50]. Ao contrário da concepção de Lévi-Strauss, a tese de Girard mostra a indiferenciação como origem da perseguição coletiva. Ao lado dos feios, temos também os excepcionalmente belos, isentos de quaisquer defeitos. A mitologia volta-se aos extremos, enquanto polarização persecutória. O estrangeiro é sempre um modelo de vítima; um homem vindo de outro lugar, suas particularidades comportamentais resultantes de tradições culturais, pode ser mal interpretado a qualquer momento, e tornar-se motivo de perseguição coletiva, para que a comunidade possa descarregar sua agressividade e purificar-se do mal que a assola [51].

No mito, o culpado é de tal modo consubstancial ao crime, que não se pode dissociar culpa e pessoa. Essa culpa aparece como uma espécie de essência fantástica, um atributo ontológico. Em numerosos mitos, basta a presença do desgraçado na vizinhança para contaminar tudo o que o cerca, passar a peste para os homens e os animais, arruinar as colheitas, envenenar os alimentos, fazer desaparecer a caça, semear a discórdia ao seu redor. O culpado produz a desgraça tão naturalmente como a figueira produz seus figos. A definição das vítimas como culpadas, ou criminosas, é tão segura de si própria nos mitos, o laço casual entre crime e a crise coletiva é tão forte, que sequer os pesquisadores mais perspicazes

---

[48] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 129.
[49] LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Totemismo Hoje.* Lisboa: Edições 70, 1986. p. 38.
[50] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 130.
[51] Cf. Ibidem. p. 149.

conseguiram perceber. Trata-se de uma realidade completamente inconsciente, seja para os perseguidores que para os perseguidos. Há um domínio total das emoções miméticas (ódio, rancor, vingança e intolerância). Aparece aquilo que Girard chama de *indiferenciação*, todos contaminados pelos mesmos sentimentos. Os envolvidos não sabem o que fazem, não têm consciência dos processos e mecanismos dos quais são protagonistas [52].

Girard nota que encontrou no mito tudo aquilo que encontrou nos textos de perseguição, com uma diferença fundamental: há sagrado nos mitos e ele, praticamente, não existe nos textos de perseguição. A mitologia vem recheada de aspectos transcendentais. Para entender a transcendência do mito, precisamos partir da culpabilidade e da responsabilidade ilusória das vítimas; é preciso reconhecer nisso uma verdadeira crença. Não há espaço para dúvidas acerca da culpa da vítima. Vastas camadas sociais se encontram às portas de mazelas tão terríveis como a peste e a graças ao mecanismo persecutório. "*A angústia e as frustrações coletivas encontram uma satisfação vicária sobre vítimas que facilmente provocam a união contra elas*" [53].

A vítima é um bode expiatório. O termo bode expiatório designa simultaneamente a inocência das vítimas, a polarização coletiva que se efetua contra elas e a finalidade coletiva dessa polarização. Os perseguidores se fecham na lógica da representação persecutória e não podem mais sair dela. A polarização exerce tal opressão sobre os polarizados que é impossível para as vítimas se justificar. O termo bode expiatório resume toda a tese de Girard sobre perseguição coletiva e sobre mitologia. O aprisionamento dos perseguidores na ilusão persecutória sobre a culpa da vítima nos autoriza a falarmos de um inconsciente persecutório. Prova disso é que os mais hábeis, atualmente, procuram descobrir os bodes expiatórios dos outros, jamais descobrem quais são os seus próprios. "*Comumente as pessoas não percebem ou não reconhecem seus bodes expiatórios, não são capazes de perceberem como perseguidores de alguém, tudo lhes parece legítimo e real*" [54].

O mito leva os perseguidores a professarem a uma fé inabalável no poder maléfico da vítima. Essa fé polariza todas as suspeitas, tensões e represálias que envenenaram a vida da comunidade. É preciso que a comunidade seja esvaziada desses venenos, ou seja, libertada e reconciliada consigo mesma. O mito sugere isso: o sacrifício da vítima mostra o verdadeiro

---

[52] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório.* São Paulo: Paulus, 2004. p. 38.

[53] Ibidem. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário.* São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 159.

[54] FORNARI, Giuseppe. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006. p. 20.

retorno da ordem comprometida durante a crise, mais frequentemente ainda, o nascimento de uma ordem totalmente nova na união religiosa da comunidade, vivificada pela provação que acabara de sofrer. O mito realiza a conjunção perfeita de uma vítima altamente culpada e de uma conclusão simultaneamente violenta e libertadora explicada pelo fenômeno do bode expiatório. Essa realidade resolve o enigma fundamental da mitologia: a ordem ausente ou comprometida é restabelecida pelo bode expiatório, o mesmo que primeiro a abalou. É justamente isso que acontece no mito, a vítima é considerada culpada pelas desgraças públicas e depois, a mesma vítima, resgata a unidade perdida. O transgressor se transforma em restaurador e até em fundador da ordem que ele de algum modo havia anteriormente transgredido, segundo a visão do grupo [55].

O desejo mimético é um processo histórico da crise sacrifical que engendra a rivalidade mimética. Alguém escolhe uma pessoa como modelo e deseja ardentemente aquilo que lhe pertence. Vem daí o conflito. Este conflito é contagiante. Quanto mais pessoas desejam o mesmo objeto, tanto mais pessoas haverá se envolvendo e se agitando no circuito rivalizante. O desejo mimético do objeto transforma em obsessão recíproca de rivais, quanto mais aumenta o número dos rivais, tanto mais o desejo tenderá a tornar-se o que Girard chama um “mimetismo de antagonismo”. O estágio no qual o desejo mimético alcança o nível de uma forte convergência e se chega a criar uma reunião de antagonistas é o estágio de maior violência. Nesse estágio de unanimidade mimética, todos se unem contra um único alvo: o bode expiatório. O grupo inteiro participa, de um ou de outro modo, na destruição da vítima [56].

Trata-se de um processo completamente inconsciente. A escolha do bode expiatório, enquanto alvo da unanimidade violenta, onde se descarrega o furor destruidor da mímesis negativa é um mecanismo que permaneceu inconsciente, desde a origem do mundo. A passagem do todos contra todos, para o de todos contra um é uma dinâmica inconsciente seja para os perseguidores, seja para a vítima. Ambos aceitam o mecanismo como sendo a verdade. Na visão dos perseguidores a vítima é absolutamente culpada e a vítima, atingida pela força maléfica da violência unânime, tem sua personalidade desintegrada e acaba aceitando a culpa que não tem. O poder satânico da violência domina a vítima a ponto da mesma perder completamente sua dignidade, tornando-se incapaz de resistir. Segundo Girard,

---

[55] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 57.

[56] Cf. Idem. *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim.* Rio de Janeiro: Top Books, 1999. p. 105.

será na Bíblia hebraica, que iniciará o processo de desvendamento dessa lógica perversa, bem como o processo de resistência da vítima, na qual apresenta Jó como o grande modelo [57].

Os bodes expiatórios não curam as epidemias, as secas, e as inundações. Mas a dimensão principal da crise, o processo de má reciprocidade, liquida as sequelas interpessoais da projeção de todo o maléfico sobre a vítima. O bode expiatório age apenas sobre as relações humanas perturbadas pela crise, mas dará a impressão de agir igualmente sobre as causas exteriores: pestes, secas e outras mazelas sociais. O efeito do bode expiatório inverte completamente as relações entre os perseguidores e sua vítima. Essa inversão produz o sagrado, os antepassados fundantes e as divindades. Os grupos humanos adoecem, as relações no interior do mesmo se deterioram e depois se restabelecem, graças às vítimas unanimemente execradas; por fim, rememoram essas doenças sociais em conformidade com uma crença ilusória que facilita a sua cura, a crença na onipotência dos bodes expiatórios [58].

O mito contém sistemas de representação persecutória. Há no mito a eficácia do processo persecutório; negamos-nos a reconhecer essa eficácia justamente porque ela nos escandaliza. Sabemos reconhecer a fase maléfica da vítima, isso nos parece normal, mas não conseguimos reconhecer, ao contrário, a fase benéfica [59]. Girard não tem dúvidas, o mito esconde a verdade. Aquela verdade da vítima inocente escolhida pela coletividade como bode expiatório, considerado culpado pelas mazelas da vida na comunidade, é camuflada. O mito contém uma lógica perversa, fundada na perseguição coletiva de todos contra um. "*Dessa perseguição surgiu a cultura e a lei. Defendida por todos como a maior das verdades, o mito é uma mentira. Essa mentira canaliza a violência e pacifica a comunidade*" [60]. O judaísmo e, principalmente, o cristianismo desmascara o mito e revela a verdade da vítima; propondo-nos o caminho do perdão e do amor para resolver os dramas e contradições das relações humanas.

[57] Cf. GIRARD, René. *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim.* Rio de Janeiro: Top Books, 1999. p. 204.
[58] Cf. Idem. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 128.
[59] Cf. Idem. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1990. pp. 32-50.
[60] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 24.

3.3 A relação entre mito e rito

Analisando o fenômeno religioso, René Girard afronta continuamente dois fundamentos centrais: o mito e o rito. Existem duas teses defendidas pelos estudiosos: uma reconduz o rito ao mito; a outra reconduz o mito ao rito. A hipótese histórica, segundo a qual o mito depende do rito, ou mais amplamente, os mitos são intimamente associados aos ritos, onde se tende claramente a privilegiar o rito no confronto com o mito, foi abordada por Robertson Smith [61]**.** A propósito desta relação mito-rito, Girard [62] retoma a tese de Hubert e Mauss, que reconduz ao ritual não apenas os mitos e os deuses; mas na Grécia, também a tragédia e as outras formas culturais. Portanto, o sacrifício aparece a Hubert [63] e Mauss [64], como a origem de todo o fenômeno religioso. Os dois antropólogos não consideram necessário interessar-se pela origem e pela função do sacrifício. Ao invés disso, dedicam-se à descrição sistemática dos sacrifícios, da qual emerge a semelhança dos ritos. Nas diversas culturas que praticam o sacrifício, as variações são fascinantes. Girard crítica aquilo que define como "*posição renunciatória*" dos antropólogos contemporâneos, que aceitam a tese de Hubert e Mauss, ao apresentar o sacrifício fora dos âmbitos culturais, mas como, algo puramente técnico, não se preocupando em analisar as conexões entre mito e rito e vice-versa.

Os ritos mais selvagens nos mostram uma multidão desordenada que se polariza pouco a pouco contra uma vítima e termina por se precipitar contra ela. O mito nos conta a história de um deus terrível que salvou os fiéis por algum sacrifício, ou morrendo ele próprio, depois de ter semeado a desordem na comunidade. Os fiéis desses cultos refazem em seus ritos o que aconteceu nos mitos. Esse fenômeno acontece inconscientemente, não percebemos que é o mesmo personagem nos dois casos. No rito, os fiéis refazem os atos de violência dos mitos, mimetizam essa violência [65].

---

[61] Para um estudo deste autor indicamos a seguinte obra: SMITH, Robertson William. *Lectures on the Religion of the Semites*. Londom: Adam and Charles Black Place of Publication, 1889.

[62] Girard comenta as teses desses respectivos etnólogos no quarto capitulo da Violência e o Sagrado, intitulado: "*A gênese dos mitos e dos rituais*". Cf. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1990. pp. 115-121.

[63] Henri Hubert e Marcel Mauss são dois dos maiores nomes da sociologia francesa da virada do século XIX para o século XX. Na Obra "*Sobre o Sacrifício*" analisam o que há em comum nos sacrifícios observados nas mais diversas culturas. Qual a sua natureza e sua função social? Com base em duas fontes díspares: textos sagrados hindus e a Bíblia. Os autores descrevem a complexidade dos rituais e a recorrência de seus elementos para enfim formular sua unidade. Para um aprofundamento do sacrifício a partir da perspectiva desses autores, indicamos a seguinte obra. HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosacnaif, 1985.

[64] MAUSS, Marcel. *Sociologie et Antropologie*. Paris: PUF, 1968. p. 288.

[65] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 42.

O rito tem uma função importante na história das relações humanas dentro dessa lógica antropológica do mecanismo vitimário, que culmina no sacrifício da vítima inocente e, consequentemente, no nascimento do sagrado violento, enquanto DNA da cultura, da lei e da aprendizagem humana através da imitação. O rito representa uma etapa imprescindível, pois tem um poder renovador e atualizador das "verdades" proclamadas pelo mito. O mito é o sacrifício do bode expiatório pela coletividade enfurecida por uma violência generalizada que tem suas raízes no desejo mimético. O sacrifício da vítima expiatória propicia o retorno da paz e da ordem perdida. Com o passar do tempo, essa ordem resultante da morte do bode expiatório, em que todos descarregaram suas maleficências sobre o único alvo, começa a perder sua eficácia. Nesse momento vem o rito, enquanto celebração comunitária que relembra o mito. Numa dimensão litúrgica se revive a história fundadora nas suas causas primeiras, ou seja, na culpa do bode expiatório e também nas suas causas segundas, a reconciliação pelo sacrifício da vítima [66].

A comunidade repetindo esse gesto, que no seu entendimento é a origem e o fundamento de sua própria existência, de suas crenças, leis e princípios éticos, é literalmente renovada em todas essas dimensões. Portanto, o rito tem um valor pedagógico para a comunidade, através dele, a mesma cura-se das mazelas do mimetismo e renova a reconciliação nas relações interpessoais. Tanto o judaísmo quanto o cristianismo têm no rito uma expressão imprescindível de renovação. A páscoa hebraica, por exemplo, celebrada anualmente pelos hebreus, atualiza as obras e intervenções salvíficas de Deus na vida do povo. A eucaristia para os cristãos é a celebração do único e eterno sacrifício de Cristo na cruz, capaz de atualizar em cada momento a redenção realizada no sacrifício do gólgota há mais de dois mil anos.

4 Epistemologia do desejo

O homem é um ser de desejos que se projeta no mundo. A filosofia existencialista nos ajudou a compreender que somos entidade inacabada, aberta ao futuro, em busca da realização de possibilidades. O homem é um ser de sonhos e projetos. Segue a definição dada por Agostinho ao mistério do desejo.

> Eu perguntei à terra,
> eu perguntei ao mar e às profundezas,

[66] Cf. TERRIN, Aldo Natale. *O Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 93.

> e entre os animais viventes e as coisas que se movem.
> Eu perguntei ao vento que sopra,
> e a todo o ar e aos que nele moram,
> eu perguntei aos céus, ao sol, à lua, às estrelas.
> Todas as coisas confessaram o mesmo:
> Nós não somos aquilo que você procura.
> Minha pergunta foi o olhar pasmo com que os fitei (desejo).
> A resposta deles foi a sua beleza (a presença da ausência) [67].

René Girard mostra que o desejo é uma estrutura antropológica fundamental. Trata-se do ponto de partida de um processo dinâmico, por ele definido como mecanismo vitimário. O desejo coloca o homem no caminho da imitação de seus semelhantes; isso abre-lhe inúmeras portas capazes de atualizar suas potencialidades positivas e negativas. Vejamos a função do desejo na tese girardiana.

O homem fixa de modo completamente autônomo o seu desejo sobre um objeto. O objeto tem poder de atrair o desejo. Entretanto, desejamos menos o objeto do que invejamos a pessoa que possui aquele objeto. A realização não está apenas na possessão do objeto desejado, mas principalmente, no fato de o rival não consiguir tê-lo. Girard descobre um mecanismo do desejo humano completamente novo. Este se fixa pela via da imitação do desejo do outro, segundo um esquema triangular [68]: SUJEITO → MODELO → OBJETO.

A hipótese girardiana se fundamenta na existência do terceiro elemento mediador do desejo, que é o outro. Aquilo que o sujeito toma como modelo, que possui determinado objeto que o sujeito não possui. O desejo que o sujeito tem pelo objeto é, justamente, o desejo que tem de prestígio, poder e fama; atribuído pelo próprio sujeito ao modelo que tem o objeto por ele desejado. Por exemplo, um automóvel é mais que uma máquina que permite locomover-se de um lado para outro. Se significasse apenas isso, qualquer modelo serviria para tal objetivo; mas, ao contrário, é um objeto sobre o qual se projetam as emoções ligadas ao desejo que permitem, muito além, de tê-lo. Transcende o objeto e abre-se para o sonho de prestígio, sucesso e realização que o dono do objeto desperta. Aquele que tem um belíssimo automóvel, aparece diante dos olhos daquele que deseja tê-lo, como modelo de felicidade, honra e poder. Imitá-lo, significa muito mais que ter o mesmo automóvel, é afirmação de si mesmo como pessoa próspera, realizada e vencedora [69].

O modelo não tem um papel passivo no triângulo, como qualquer sujeito desejoso, tende a supervalorizar o próprio objeto e exibir as vantagens da honra de possuí-lo. Noutras

---

[67] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro X. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 275.
[68] Cf. GIRARD, René. *Menzogna Romantica e Verità Romanzesca*: *le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*. Milano: Bompiani, 2005. p. 7.
[69] Cf. Ibidem. p. 12.

palavras, o desejo do modelo tem necessidade de sentir o clima de competição por outros desejos de quem não o possui. Nisso, encontra-se a plenitude da realização da posse. Por isso, inconscientemente quer, despertar a concorrência, isto é, provocar o surgimento de um ou mais rivais que lhe faça experimentar o poder e a honra de ser aquilo que é. O modelo não é uma vítima do sujeito, não é possível uma leitura ingênua da tese de Girard, no sentido que o sujeito é malvado e o modelo coitadinho. Não, trata-se de um fenômeno mais complexo, onde um precisa do outro para se autoafirmar em suas projeções recíprocas [70].

O desejo não termina na constatação das diferenças: quer tornar-se fascinante para o outro. O desejo, segundo o outro, é sempre o desejo de ser o outro. As crianças, no processo de crescimento e de aprendizagem, assumem o comportamento de imitação dos pais, adultos e educadores; imitam os grandes para se tornarem grandes [71].

A questão da perda das diferenças é central na tese de Girard. Todos os aspectos das culturas humanas fundam-se na criação permanente de diferenças que permitem a cada um encontrar o próprio lugar. A nossa capacidade de compreensão e de organização do mundo acontece graças à criação permanente das diferenças, nas quais vemos a incomparável riqueza da diversidade humana. De fato, vivemos e pensamos em um sistema "diferencialista". Diante do idêntico, buscamos imediatamente a distinção. Nosso comportamento diante dos gêmeos é a localização das especificidades entre ambos, para separarmos um do outro [72].

O desejo mimético conduz à abolição das diferenças, levando ao estágio de confusão absoluta de todos os referimentos. Se tudo aquilo que me distingue do meu vizinho, não existe mais, quem sou eu efetivamente?

O modelo dispõe de um meio radical para manter a distância do sujeito: proibir o sujeito de obter a posse do objeto que lhe pertence. O modelo se transforma em obstáculo e agrega a si mesmo dois termos contraditórios: é ao mesmo tempo adorado, porque revela ao sujeito desejoso o fascínio sedutor do objeto desejado, mas é igualmente odiado, porque, enquanto rival, proíbe a realização do desejo através da posse do objeto que desperta encanto profundo no sujeito. Seria como mostrar um maravilhoso cacho de uvas e depois proibir quem o viu de saboreá-lo, pois já tem dono.

---

[70] Cf. GIRARD, René. *Menzogna Romantica e Verità Romanzesca*: le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita. Milano: Bompiani, 2005. p. 38.

[71] MARISTANY, Joaquín. René Girard y el misterio de nuestro mundo. *El Ciervo*, Barcelona, vol. 381, n. 1, pp. 26-27, 1982.

[72] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 8.

O sujeito experimenta um sentimento dilacerante pelo seu modelo, constituído pela dialética de veneração e rancor intenso. O ser que impede a realização do sonho que ele mesmo despertou se torna objeto de ódio. Aquele que odeia, inicialmente, odeia a si mesmo, devido à admiração secreta presente no foco do seu ódio (modelo). Para esconder aos outros e a si mesmo, essa admiração infinita, ou seja, para torná-la inconsciente, passa-se a ver no modelo um obstáculo, aquilo que Girard chama de "*escândalo*". Exatamente por ser modelo que o outro é rival, mas também por ser rival, se torna modelo. O mimetismo tem uma impressionante capacidade paradoxal de criação e transformação. "*O outro é um rival porque é um modelo*" [73]. Essa complexa dança das relações humanas é fruto da rivalidade que gera violência. Em qualquer forma que se expressa, é o fundamento das relações humanas; enquanto expressão do mimetismo que dinamiza a vida humana. "*O ódio para com o rival esconde o desejo latente de ser ou estar no seu lugar, esse desejo profundo e inconsciente alimenta a violência*" [74].

Reconhecer essa realidade da incapacidade humana de escapar do jogo da violência é o ponto de partida para se criar nova relações de não violência. Jogar luz nessa realidade inconsciente é a condição primordial para a geração da cultura do amor, como nos sugere os Evangelhos.

5 Antropologia mimética: nascimento da cultura

> Em torno do desejo são abundantes as conotações conflitivas, competitivas e subversivas que explicam tanto o sucesso quanto o insucesso extraordinários da palavra e da coisa no universo moderno. Para alguns, a proliferação do desejo está lamentavelmente associada a uma lastimável desagregação cultural, ao nivelamento geral das hierarquias "naturais", ao naufrágio dos mais respeitáveis valores. Aos inimigos do desejo em nosso universo se opõem seus amigos, e os dois campos condenam-se reciprocamente em nome da ordem e da desordem, da reação e do progresso, do futuro e do passado [75].

"*Mímesis é o termo grego para imitação*" [76]. O desejo mimético não é mal em si mesmo. Mas se torna mal quando desperta a rivalidade. Em torno do desejo abundam as conotações conflitivas, competitivas e subversivas que explicam tanto o êxito, como o fracasso do mesmo. "*O desejo é portador de luz, mas de uma luz que põe a serviço de sua*

---

[73] GIRARD, René. *Il Resentimento: lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneio*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999. p. 5.
[74] Idem. *A Violência e o Sagrado.* São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 180.
[75] Idem. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 335.
[76] FORNARI, Giuseppe. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, 2. ed. Genova: Marietti, 2006. p. 15.

própria obscuridade" [77]. O ser humano tem um processo de desenvolvimento de sua individualidade a partir da imitação dos outros de sua espécie e do desejo, do desejo destes, isto é mímesis. No afã de realizar esse desejo assume uma postura de autoafirmação, que é eminentemente agressiva e tende a violar o outro que, de modelo torna-se rival. Segundo Girard, esse é um fenômeno generalizado e tende a ser resolvido através da violência recíproca, a qual é canalizada para um único foco, elege-se uma vítima ocasional que se converte no objeto do ódio de todos e se torna, por reconhecimento unânime, o bode expiatório [78].

Na busca da realização, o ser humano, projeta-se no outro como modelo atualizado da sua potencialidade. Mas, ao mesmo tempo, percebe que o objeto desejado pertence a outro, algo alheio e proibido. Paradoxalmente, o modelo ideal, digno de imitação, faz surgir no imitador uma violência avassaladora capaz de destruir seu modelo. Numa segunda etapa se torna seu rival, devido à competitividade decorrente da rivalidade na luta pelo mesmo objeto.

Há uma reciprocidade de sentimentos e intenções entre ambos, ao mesmo tempo em que isso se dissemina entre todos na comunidade, provocando a violência generalizada. Surge uma situação de vinganças infindáveis que leva ao um estado de crise mimética. Esse só será resolvido quando a fúria de todos se convergirem para um ponto comum. "*Daí a violência recíproca, se converte em violência unânime de todos contra uma única vítima, considerada culpada por todos os males da comunidade, por isso é humilhada e sacrificada por todos*" [79].

Este processo é uma realidade inconsciente que permaneceu escondida desde o início do mundo. O processo mimético conduz à projeções inconscientes, exatamente nesse "ser inconsciente" que é o seu fator perigoso, porque no nível consciente, toda a vitimização parece bem justificada, justa e até agradável a Deus. Sendo a projeção inconsciente, os integrantes da coletividade não a reconhecem e muito menos percebem a sua própria culpa. Nessa perspectiva, agressividade, violência, mágoas, raivas e todas as sombras da condição humana são descarregadas em cima de uma vítima, isso de maneira controlada e inconsciente. Assim, a agressividade de todos contra todos, que ameaçam a paz interna da sociedade, se transforma em agressividade de todos contra um. Recorre-se ao nome de Deus para combater o mal, justificando a perseguição como um ato de obediência à vontade de Deus. Girard nos ajuda a perceber os mecanismos inconscientes que muitas vezes se

---

[77] GIRARD, René. *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim.* Rio de Janeiro: Top Books, 1999. p. 94.
[78] Cf. GIRARD, René. *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim.* Rio de Janeiro: Top Books, 1999. p. 97.
[79] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 19.

escondem atrás de coberturas religiosas, começando com as perseguições para defender alguma doutrina e terminando com sacrifícios exigidos em nome de Deus: "*Matar um homem, para defender uma doutrina*", diz S. Castillion, "*não é defender uma doutrina, é matar um homem*" [80]. Por exemplo, a paixão de Cristo e a inquisição foram perseguições coletivas realizadas em nome de Deus, mas na verdade, não era a vontade de Deus, pelo contrário, foram projeções da agressividade humana sobre um bode expiatório.

Esse espetáculo violento contra a vítima esvazia o espírito beligerante dos participantes, criando entre eles uma unidade, que só foi possível com o derramamento do sangue de uma vítima ocasional, denominada bode expiatório. Podemos imaginar um processo de humanização de centenas de milhares de anos. A especificidade do homem é a simbologia, ou seja, a capacidade de um sistema de pensamento que permita a transmissão da cultura de geração em geração. Este processo teve início no assassinato fundador.

O mecanismo do bode expiatório cura as inimizades e a vingança disseminada por toda a sociedade. O inimigo comum é assassinado. A reconciliação é poderosa, se antes a desgraça e o sofrimento eram abundantes; a eficácia do assassinato coletivo revela a superabundância da harmonia, da paz e da ordem social. O fenômeno é tão extraordinário, a ponto, de criar-se o sagrado.

> A violência recíproca que vem do desejo do outro abre uma rede de comunicação e de intercomunicação que se configura com a desintegração da comunhão e da possibilidade da vida em sociedade; o impulso do desejo levou a concentrar-se sobre uma vítima a violência de todos contra um, afastando a força da violência recíproca, e criando a possibilidade passageira de uma nova fase da vida social. Assim, o sacrifício violento do bode expiatório torna-se o elemento fundante e originário da cultura. E por isso, torna-se o significante da cultura, e depois, de todo discurso e lógica. A realidade do logos estruturante da cultura e da ciência [81].

O processo de sacralização faz do antigo bode expiatório um modelo a ser imitado no aspecto puramente religioso. A vítima ajuda a comunidade a manter a unidade. Para que não haja recaída na crise precedente e, consequentemente, a perda da paz interna, a comunidade recorre ao rito para celebrar o mito do bode expiatório sacrificado e posteriormente divinizado. Quando reaparece a ameaça de uma nova crise, revive o sacrifício da vítima, através do rito, onde o mecanismo do bode expiatório funciona novamente e restabelece outra vez o paraíso perdido.

---

[80] BLANK, Renold Johann. Desmascarar a violência dos sacrificadores. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 12, n. 47, p. 49, 2004.

[81] GORGULHO, Gilberto da Silva. Sagrado: ilusão e imaginário. In: QUEIROZ, José J. (org.). *Interfaces do Sagrado em Véspera de Milênio*. São Paulo: Olho d'Água, 1996. p. 47.

Segundo Girard, os etnólogos não percebem porque as comunidades descarregam nos ritos, aqueles mesmos sintomas das crises mais agudas de sua própria história são para alcançar rapidamente a imolação da vítima, pois acreditam que o sacrifício restabelecerá pela centésima vez a ordem e paz na vida da comunidade [82]. O rito é uma crise criadora, porque parcialmente simulado e, ao mesmo tempo, regulado; não é contraditório celebrar simultaneamente tradição e renovação. O sacrifício de Isaac marca o início da renúncia do sacrifício humano e a passagem para o sacrifício animal. Neste texto, Abraão ainda obedece ao sistema dos sacrifícios humanos, mas abre-se a uma nova obediência, aquela de Iahweh, defensor da vida da vítima.

O mito justifica a violência contra o bode expiatório, mostra que a comunidade não tem culpa nenhuma pela violência sacrifical. Tebas não tem culpa diante de Édipo; mas Édipo tem culpa diante de Tebas. O rito protege a comunidade da grande violência através da reprodução simbólica ou real do sacrifício.

O apóstolo Pedro, em Jerusalém, concede às autoridades políticas e religiosas de Israel (Pilatos e Caifás) o benefício da inconsciência do processo no qual foram protagonistas:

> Entretanto, irmãos sabem que agistes por ignorância, da mesma forma como vossos chefes. Assim, porém, Deus realizou o que antecipadamente anunciara pela boca de todos os profetas, a saber, que seu Cristo havia de padecer. Arrependei-vos, pois, e convertei-vos, a fim de que sejam apagados os vossos pecados (At 3, 17-19).

Segundo Girard é necessário reconhecer no processo vitimário, a pedra angular, sobre a qual se apóia todo o processo de humanização. Sem o intervento corretivo do bode expiatório, ocorreria a destruição da comunidade. Por outro lado, a vítima expiatória, com sua morte, define uma diferença insuperável entre si e os perseguidores que a sacrificaram. No seu sacrifício, realiza-se a catarse da comunidade. Por isso, o sacrifício tem um poder profundo de purificação social. Aqui, nasce o sagrado na história do homem. "*As sociedades arcaicas são filhas do homicídio coletivo, obcecados pelo medo de afogar-se na tempestade da violência*" [83].

O antropólogo francês reconhece a importância cultural do mecanismo do bode expiatório para a humanidade. Foi um processo inconsciente que garantiu a sobrevivência nas sociedades arcaicas. Nesse sentido, suas intuições antropológicas indicam a religião como componente fundamental para a convivência humana desde os primórdios. Ao mesmo tempo,

---

[82] Cf. GIRARD, René. *Quando Queste Cose Cominceranno.* Roma: Bulzoni Editore, 2005. p. 55.
[83] Idem. *A Violência e o Sagrado.* São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 32.

trata-se de uma religião nascida da violência sacrificial. No decorrer da nossa pesquisa, aprofundaremos esse aspecto da teoria girardiana, considerado importantíssimo para o estudo das religiões e também para a teologia católica.

6 Teorias clássicas sobre o sacrifício

O termo sacrifício nas línguas européias ocidentais, exceto em alemão, provém do latim *sacrificium*, que etimologicamente faz referência à ação de "tornar sagrado", indicando exatamente a passagem do objeto sacrificado a uma esfera diversa, através de um assassinato. Sacrificar é matar ou destruir uma vítima para agradar a deus e reconciliar-se consigo mesmo e com a comunidade.

As interpretações clássicas veem respectivamente na oferta, na morte e no consumo os conceitos fundamentais do sacrifício. Esses conceitos ligados à troca sacrifical (oferta), à transformação da realidade profana em sagrada (morte) e à comunhão entre os homens e a divindade e entre os próprios homens na comunidade (consumo).

a) Sacrifício como troca

Uma primeira tentativa de explicar o culto sacrifical foi através do "*sacrifício como troca*": eu ofereço alguma coisa para ti, para receber de ti alguma recompensa. As pessoas sacrificam dons aos deuses, para receber deles aquilo que desejam ou necessitam como resposta aquilo que o deus recebeu [84].

b) Sacrifício como comunhão

O sacrifício de "*comunhão*" é uma comida realizada entre os homens e a divindade. Essa é a posição clássica de Robertson Smith que se referindo ao sacrifício totêmico define a "*comunhão*" como uma parceria entre o ofertante e deus.

c) Sacrifício como transformação

Trata-se da valorização da morte da vítima (animal) ou sobre a destruição da oferta (vegetal) como meio de transformação e de passagem de uma dimensão na outra, ou seja, do profano ao sagrado. O grande estudioso romeno da história das religiões, Mircea Eliade, considera a morte da vítima como o elemento central do sacrifício descrita em três formas principais: como "*sacrifício cósmico*", como "*valorização da morte*" e como "*sacrifício de*

[84] Cf. GUILLET, Jacques. René Girard et le sacrifice. *Études*, Paris, vol. 351, n. 1, pp. 91-102, 1979.

construção" [85]. Nesta mesma linha estão H. Hubert e M. Mauss [86] que, com seus estudos clássicos "*colocavam o sacrifício entre o sagrado e o profano, com a possibilidade através da consagração sacrificial de passar temporariamente ao mundo do sagrado*" [87].

e) Questionamentos

Essas posições clássicas sobre o sacrifício não estão isentas das críticas e questionamentos, como observa Raymund Schwager no livro "*Jesus in the Drama of Salvation*".

> Estas ideias difundidas na maior parte das religiões e das culturas deixam inexplicado muito do ritual dos sacrifícios. Por que os elementos do ritual frequentemente muito diferente um do outro, eram plenos de escrupulosa precisão e terror sagrado? Por que eram tão importantes às sociedades primitivas a ponto de não existir distinção entre rito e vida social? Donde vem o particular arrepio de medo ligado à morte sacrificial? Qual era a base para a crença de que a vítima era transformada pelo ato do sacrifício numa realidade sagrada e até divina? As questões que permanecem inexplicadas levaram muitos estudiosos abandonarem a ideia de sacrifício e a ideia de rito no seu aspecto material [88].

A problematização levantada por Schwager sobre as posições clássicas explica o êxito da problemática nos anos recentes, dominada pela "*desconstrução*" da categoria em torno à obra Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne, neoclássicos franceses "*para os quais o mundo sacrifical grego é um incomparável e, portanto, incomensurável a outros mundos sacrificais*" [89]. Para eles não se podia se quer usar um conceito único de sacrifício no sentido comparado e histórico-religioso. Para os dois neoclássicos franceses de fato "*o sacrifício grego antigo é o modo especifico de preparar e consumir a oferta*" como exprime o título do livro: *La Causine du Sacrifice* [90], no qual, ao lado dessa compreensão "culinária" do sacrifício, afirmam que todos os outros aspectos ligados tradicionalmente ao sacrifício, isto é, a oferta, a renúncia, o derramamento de sangue "*são importantes apenas como elementos de grupo enquanto composto ideológico moderno da matriz cristã: o espírito de sacrifício*" [91].

Burkert faz uma leitura original da temática. Valorizando o elemento "matar" interpreta o sacrifício como repetição dos antigos rituais de caça do paleolítico. Por fim,

---

[85] TERRIN, Aldo Natale. Il pasto sacrificale nella storia delle religioni. In: BONACCORSO, G. et al. *Il sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998. p. 264.
[86] Cf. HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosacnaif, 1985. pp. 67- 71.
[87] Ibidem. p. 264.
[88] SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation*: toward a Biblical doctrine of redemption. New York: The Crossroads Publishing Company, 1999. p. 174.
[89] TERRIN, Aldo Natale. Il pasto sacrificale nella storia delle religioni. In: BONACCORSO, Geraldo et al. *Il sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998. p. 265.
[90] DETIENNE, Marçal; VERNANT, Jean Pierre. *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*. Paris: Cerf, 1979.
[91] GROTTANELLI, Cristiano. *O Sacrifício*. São Paulo: Paulus, 2008. p.13.

segundo A. N. Terrin, a tese de Dan Sperber [92], conclui a demolição da categoria sacrifício, mostrando em chave antropológica e epistemológica como toda generalização do termo em questão comporta *ipse facto* uma manipulação indébita do conceito de sacrifício [93].

6.1 Hipótese de Girard

Como inserir René Girard neste panorama? Antes de tudo, faz-se necessário dizer que a hipótese de Girard "*não é apenas uma teoria do sacrifício, trata-se de uma teoria geral da cultura humana*" [94]. Discordando das posições desconstrucionistas mais radicais e em clara oposição às posições contemporâneas que tomam como fato incontroverso a impossibilidade de se alcançar uma visão unitária da questão sacrificial. Girard apresenta uma visão revolucionária, porém, profundamente unitária. A partir, de uma síntese totalmente nova, reelabora as categorias descritas acima, mas confere-lhes um significado completamente novo. Antes de tudo, se coloca na linha interpretativa que vê a "morte" como o ato fundamental do sacrifício em sintonia com Freud, Jensen e Burkert; reinterpretando-os completamente através do transfert, seja a categoria da "*substituição*" que à da "*transformação*".

Todos os críticos observam a ascendência freudiana de Girard [95]. Sobretudo no *Totem e Tabu* [96]. Freud tentou explicar os ritos. Embora, a sua interpretação depende essencialmente da sua concepção da sexualidade. Sustenta que a satisfação sexual é acima de tudo uma questão privada do individuo. Não foi capaz de explicar como se manifesta o caráter social do rito e do culto. "*Freud propôs um segundo modelo explicativo que não foi adotado na pesquisa psicanalítica e na pesquisa etnológica*" [97]. Segundo essa interpretação, o sagrado mistério da matança sacrificial que une os participantes uns aos outros e com a divindade, deve ser interpretado como uma repetição deste banquete original onde os irmãos consumiram o pai, após tê-lo assassinando coletivamente, porque impedia o aceso deles às mulheres.

---

[92] PERBER, Dan. *Il Sapere degli Antropologi*. Milano: Feltrinelli, 1984.
[93] Cf. TERRIN, Aldo Natale. Il pasto sacrificale nella storia delle religioni. In: BONACCORSO, G. et al. *Il sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998. p. 265.
[94] GROTTANELLI, Cristiano. *O Sacrifício*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 61.
[95] Cf. TERRIN, Aldo Natale. *O Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 96.
[96] FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
[97] SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation*: toward a Biblical doctrine of redemption. New York: The Crossroads Publishing Company, 1999. p. 78.

Girard se inspirará na teoria freudiana do assassinato coletivo fundador; teoria que não foi posteriormente aprofundada por Freud e pela psicanálise. Girard repropõe-na em um contexto novo. A reproposição girardiana será o ato inicial de um mecanismo amplo e estruturante: o mecanismo vitimário. Tirando o ponto de partida, comum a ambos, Girard se distancia completamente de Freud, principalmente no tema central de sua teoria: o desejo mimético. Assim que, rotular Girard como freudiano, é sinal de uma colossal incompreensão de sua teoria.

Uma segunda ascendência girardiana, também essa observada por todos os críticos, é Emile Durkheim [98] que mesmo não se ocupando formalmente do sacrifício, suas pesquisas sugeriram a Girard o quadro amplo da questão sacrificial. Durkheim não é apenas o fundador da antropologia como ciências, mas aquele que intui a identidade do social e do religioso. Fato que Girard considera como "*a maior intuição antropológica do nosso tempo*", uma intuição que deve significar "*a anterioridade antropológica da expressão religiosa, sobre qualquer concepção sociológica*" [99].

Ao lado dessas duas indiscutíveis ascendências que permitiram Girard de formular sua teoria sobre o sacrifício, podemos indicar uma relativa proximidade com a tese de Walter Burkert [100]. Sustenta que o ato da matança no rito sacrificial é o ato central.

> Não em uma pia transformação da vida, não apenas na oração, canto e dança, o deus é experimentado de maneira mais forte no fatal golpe de morte**,** no espirrar do sangue do corpo da vítima, no arder de seus ossos. Santo é o espaço dos deuses: mas a ação sagrada realizada no espaço sagrado e no tempo sagrado pelo ministro sagrado [101].

Para Girard o ponto central é a problemática da rivalidade humana e da agressividade. Para Burkert a rivalidade é gerada no calor da luta pela sobrevivência na comunidade arcaica. Para Girard essa mesma agressividade é fruto, não de uma condição particular do homem paleolítico na luta pelo alimento que lhe garante a vida, mas da própria estrutura antropológica do homem caracterizada pela rivalidade mimética. Enquanto em Burkert tem um sabor arcaico enquanto resposta a uma rivalidade arcaica; em Girard, o mecanismo sacrificial é inerente a condição permanente do homem e da sociedade. Para ambos o

---

[98] Cf. TERRIN, Aldo Natale. *O Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 96.

[99] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p.108.

[100] Para um estudo do sacrifício na perspectiva desse autor indicamos a obra. BURKERT, Walter. *Homo Necan: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*.Torino: Boringhieri, 1981.

[101] SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation*: toward a Biblical doctrine of redemption. New York: The Crossroads Publishing Company, 1999. p. 176.

sacrifício tem a ver com a defesa da comunidade de sua própria violência má e destruidora. Ambos veem no sacrifício o mecanismo que permite exorcizar a violência destrutiva, mediante o uso regulado de uma violência boa, porque é favorável à manutenção da paz e da ordem na comunidade.

A importância do "matar" no sacrifício deriva, segundo Burkert, da cultura da caça na idade paleolítica, no qual a morte dos animais para o consumo era um processo ritual. A ritualização da caça foi necessária do ponto vista pedagógico, para que, a grande habilidade agressiva no matar a caça não fosse dirigida contra os membros da própria espécie. Através da ritualização a agressão foi prevenida de explodir de forma incontrolável. Protege as comunidades humanas da autodestruição.

a) Originalidade de Girard

A verdadeira originalidade de Girard está na concepção antropológica mimética. A partir desta antropologia consegue reinterpretar seja o *sacrifício de substituição* que o *sacrifício de transformação* através do transfert (projeção) da própria violência sobre a vítima, casualmente imersa no centro da atenção agressiva da comunidade. A *transformação sagrada* se torna o transfert (projeção) da reencontrada paz comunitária atribuída à vítima que passa à esfera do sagrado. Opera desta forma uma leitura radicalmente sociológica funcionalista do sagrado. Isso para o jovem Girard, posto que, após seu encontro com a Bíblia hebraica e principalmente com os Evangelhos haverá uma profunda transformação no seu conceito de sacrifício. O Girard maduro reconhecerá o valor histórico e antropológico do sacrifício na perspectiva cristã de dom da própria vida por amor. Essa dimensão será desenvolvida no quarto capítulo do nosso estudo.

CAPÍTULO II – APLICAÇÃO DO PENSAMENTO DE GIRARD NO CONTEXTO BÍBLICO

As apresentações da primeira parte deste trabalho tinham como objetivo mostrar os elementos-chave do trabalho intelectual de René Girard, sua trajetória intelectual, a descoberta do mecanismo do bode expiatório e do sagrado violento. A partir daqui, abordaremos uma nova etapa do pensamento de Girard. O antropólogo francês entra em contato com a Bíblia hebraica, busca solidificar a tese do mecanismo vitimário dedicando-se ao estudo do judaísmo. O resultado desse estudo é fantástico; porque esclarece o paradigma vitimário, escondido na história do mundo desde a sua origem e, sobretudo, porque revela que o Deus da Bíblia não é o deus do sagrado violento. O Deus do judaísmo defende as vítimas e deseja o fim da violência mimética. Girard torna-se protagonista na elaboração de uma nova antropologia bíblica. As etapas dos estudos bíblicos trazem contribuições relevantes à antropologia e à teologia. Começa pela Bíblia hebraica e chega aos Evangelhos e, seu encantamento é tão grande, que se torna o grande defensor da tradição judaico-cristã no contexto acadêmico [102] secular da Europa e do mundo no século XX e início do século XXI.

Procuraremos mostrar a nova antropologia presente no judaísmo e, posteriormente, no cristianismo. A revelação bíblica, seja no Antigo ou no Novo Testamento, é um longo processo de superação da lógica sacrifical arcaica. Antes de falarmos do judaísmo, abordaremos as ambiguidades da experiência religiosa numa dimensão sociológica em sintonia com a posição de René Girard.

1 Violência e religiões

> Para Freud, na origem de tudo está o assassinato provocado pelo conflito da horda contra o monopólio do pai sobre as mulheres e outros bens. Os filhos que assassinam o pai e o homem é o arcaísmo que se repete até hoje no complexo de Édipo, origem e motor da cultura. Freud defende a teoria da refeição totêmica (pacto e identificação com o pai) como marco ritual do controle social de tabus e

[102] Girard enfrenta Nietzsche para defender o cristianismo. No contexto do Iluminismo e da Revolução Francesa, no século XVII, surge uma crítica radical à religião e à teologia. Há uma rejeição da fé cristã. Nietzsche é a figura chave deste processo. Faz ampla crítica ao cristianismo, rejeita a solução cristã ao problema do sentido. Anuncia a morte de Deus na consciência do homem ocidental. Girard o contesta, mostrando que o cristianismo não é um mito que contém a "*moral dos escravos*". Ao contrário, a tradição judaico-cristã revela a transcendência do Deus vivo e verdadeiro que liberta o homem do mecanismo do bode expiatório. Cf. GIRARD, René. *La Voce Inascoltata della Realtà*. Milano: Adeplhip, 2006. p. 129.

> proibições. A religião e a cultura originam-se, pois, da imagem do pai, do sentimento de culpa e do desamparo infantil [103].

As experiências religiosas não estão livres dos conflitos inerentes à natureza humana. Pelo contrário, as religiões são alvo de críticas, heresias, dissidências, cismas, competividade, principalmente nas sociedades pluralistas, nas quais, há fases de tolerância entre as diversas religiões, e também, fases de enfrentamento aberto em vista às supremacias. As religiões constituem o núcleo imaginário de uma sociedade, desempenham um papel essencial na cultura e possuem, inevitavelmente, conotações políticas, econômicas e socioculturais. Como a dimensão religiosa da vida humana é insubstituível por qualquer outra instância, possuem uma importância crucial [104].

A religião tem uma função controladora da violência dentro da sociedade. Nas sociedades modernas, o Estado tem a função de manter a ordem e manipular a violência através dos poderes: judiciário, legislativo e executivo; nas sociedades tradicionais, a religião é a instância com maior capacidade de gerar violência. A religião não é mero epifenômeno derivado, nem um elemento secundário nas comunidades humanas; pelo contrário, é um elemento básico para a convivência social. A religião exerce forte influência no condicionamento da ordem vigente e sobre a mentalidade dos cidadãos. É isso, o que explica as várias críticas feitas à religião: moral (Nietzsche), econômica e política (Marx), cultural e antropológica (Freud). Para mudar a sociedade, é preciso mudar também a religião, e quanto mais tradicional for a sociedade, mais importância tem a religião. É preciso eliminá-la ou transformá-la para mudar a sociedade. Assim nos deparamos com dimensões que geram conflito e violência [105].

As religiões estão inevitavelmente imersas em conflitos sociais, culturais e políticos. A experiência religiosa está muito ligada à experiência pessoal do indivíduo, por isso, quando se quer fazer com que desapareça, entra-se em colisão direta com os interesses dos adeptos. Além do mais, as pessoas extraem da religião, convicções, identidade, segurança, valores e normas. Quando se ataca a religião, indiretamente se rejeita os seus seguidores. Às vezes, a

---

[103] JOSGRILBERG, Rui. Mecanismo vitimário e a morte de Jesus. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 122.

[104] Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 92.

[105] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2007; MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2005; Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu.* Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 146.

violência surge como reação àquilo e é percebida como ataque pessoal [106]. A violência potencial da religião é dada também pelo seu papel normativo na sociedade e pelas suas vinculações com o poder político, moral e legislativo. A violência é inevitável na religião por seu duplo caráter de resposta às necessidades individuais de sentido para a própria vida. Atacar uma religião vai além da sua dimensão institucional e sim, abrange a totalidade da sua cosmovisão que dá sentido à vida. Daí, a insegurança que se instaura entre os fiéis. Isso gera agressividade e violência, pois os fiéis se sentem ameaçados em sua harmonia existencial e veem questionadas as seguranças fundamentais da vida. O sagrado exerce profundo domínio sobre a consciência das pessoas. Não se trata de um controle externo da conduta, mas de uma autoridade que faz parte da consciência moral e que é aceita como instância reguladora e normativa de forma livre.

Nietzsche qualifica o sacerdote como o "*pai do ocidente*" [107], pois o domínio sobre as almas é o mais profundo. Ele domina a verdade divina e se aproveita dela para subjugar os outros, embora ele mesmo acabe se tornando prisioneiro do ideal ao qual reverencia. O dominador universal exerce violência sobre si mesmo; da passagem de uma consciência autônoma, que se avalia por si mesma na liberdade, para uma consciência heterônoma, que se guia pela obediência à autoridade religiosa, é bastante comum nas tradições religiosas, posto que a autoridade seja entendida como um poder que vem de Deus. Essa realidade de conflito entre a consciência livre, que decide por si mesma, e a que se deixa levar por instâncias religiosas, é tão velha quanto o monoteísmo. Por isso, a violência pode ser exercida sobre a pessoa mesma e culminar no sacrifício da própria consciência.

O conflito entre autoridade e consciência é tão antigo e universal nas religiões como aquele entre instituição e carisma, sendo causa tanto da violência institucional (inquisição), quanto da consciência critica da autoridade. Essa crise entre consciência e autoridade foi retratada por Kant ao se referir ao sacrifício de Isaac, dizendo: "*Diante da exigência de sacrificar o próprio filho, é preciso duvidar de que essa seja a voz de Deus e preferir seguir a voz da própria consciência*" [108]. As religiões têm um grande potencial de violência, porque há representação da divindade com os próprios interesses e projetos. Os interesses pessoais são divinizados.

---

[106] DOUTRELOUX, Albert. Violence et religion d'après René Girard. *Revue Théologique de Louvain*, Bruxelas, vol. 100, pp. 341-348, 1978.
[107] KÜNG, Hans. *Freud e a Questão da Religião*. Campinas: Verus, 2006. p. 114.
[108] KANT, Immanuel. *La Religion Dentro de los Limites de la Mera Razon*. Madrid: Alianza Editorial, 2001. p. 89.

1.1 Religião: competição, imitação e ambiguidade

> A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado. Ou é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma quantidade de poder misterioso e tremendo, distinto do ser humano e, contudo, com ele relacionado, pois se acredita em sua presença em certos objetos de experiência [...] é o que faz tremer (Rudolf Otto) [109].

Uma das dimensões mais ambíguas da religião é sua função canalizadora de conflitos sociais. René Girard mostrou que o desejo humano se baseia na imitação e na identificação dos outros e isso leva o indivíduo a procurar aquilo que seus "*ídolos*" e modelos possuem; embora deseje mais que suas posses, desejam ser como um deles. A competividade vai além da tentação de ter e sim principalmente no ser como o outro é, daí a necessidade de ter modelos referenciais, sobre os quais projetamos nossos desejos e carências. A identidade humana é construída a partir da imitação e da identificação afetiva aprendida com esses modelos, a começar pela criança em relação aos pais. Precisamos de modelos que nos indiquem o caminho e nos deem o exemplo a seguir; e queremos ser como eles [110].

O mecanismo da imitação como busca de identidade se verifica também no âmbito religioso, seja na relação mestre fundador e os seus discípulos, seja no que tange à própria imitação dos deuses, enquanto princípio generalizado das religiões. O mestre sente-se afagado pelo discípulo, o qual, no entanto, é um rival em potencial, pois sonha superar o mestre e tomar o seu lugar. Portanto, na relação de imitação e seguimento há uma potencialidade escondida, tanto da parte do mestre (que para continuar sendo mestre precisa manter a superioridade sobre o discípulo), como também do discípulo, que quer ser como o mestre e deseja o seu reconhecimento. "*Lidar com essa realidade é complexo; pois gera emoções compulsivas, repletas de ciúmes e rivalidades latentes*" [111].

A psicanálise [112] freudiana mostra que a religião carrega consigo uma grande ambiguidade, caracterizada pela dialética do amor e do ódio, pela identificação e pela rebelião contra o próprio Deus e seus enviados ou representantes. O ser humano deseja ser Deus, mas, em contrapartida, apresenta uma tendência de assassinar Deus. Amado e temido, Deus é o objeto do desejo e da paixão mais radical, mas também de rejeição e de agressividade. A divindade é invejada e temida, amada e odiada ao mesmo tempo, visto que o ser deseja

---

[109] VALLE, Edênio. *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 257.
[110] Cf. MORANO, Carlos Domingues. *Sigmund Freud e Oskar Pfister. Psicanálise e religião: um diálogo interminável*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 135.
[111] ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 100.
[112] Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 148.

ardentemente ser como ela e isso, gera sentimentos opostos. A violência encontra assim um sulco nas religiões que canalizam o desejo mimético da humanidade nas suas dimensões positivas e negativas. O potencial conflitivo é projetado na relação com Deus [113].

Para Jung reveste-se de grande importância o "*inconsciente coletivo*", espécie de patrimônio psíquico e cultural da humanidade. Neste inconsciente coletivo, encontram-se os *arquétipos*, neles estão as experiências religiosas. A imagem arquétipa de Deus é identificável em todas as culturas, através de símbolos e mitos. Isso significa que a imagem de Deus não é produto da experiência pessoal, projeção da imagem do pai, como pretende Freud, mas ao contrário, a relação com o pai terreno pode assumir significado religioso, porque existe antes um modelo ou predisposição, uma estrutura universal da divina Paternidade. Deus é como uma marca deixada no psiquismo e que investe várias experiências humanas, conferindo-lhes um significado religioso, com valor psicológico. Assim, Jung distancia-se radicalmente da teoria freudiana sobre a origem psíquica da religião. Jung repete essas ideias nas três conferências que constituem o volume *Psicologia e Religião* (1938) [114], mas dá um passo em frente, identificando o arquétipo do *selbst* com o de Deus. As duas imagens contêm as mesmas valências psicológicas, representando ambas a unidade, a integração e a vida, possuindo, além disso, uma série de representações simbólicas que se equivalem. Toda atividade religiosa, ascética ou mística, resulta numa maior maturação psíquica; também qualquer progresso na integração da personalidade reveste importância religiosa. Portanto, Jung, em relação a Freud, resgata o valor da experiência religiosa.

Erich Fromm considera o discurso religioso parte de uma crítica às teorias freudianas e junguianas. Discípulo de Freud, Fromm foi-se distanciando, enfatizando mais os aspectos sociais que condicionam o desenvolvimento psicológico. Fromm, com seu socialismo humanitário, aproximou-se das teorias marxistas. Constata a crescente alienação do homem na sociedade ocidental. Por outro lado, o homem contemporâneo sente a possibilidade de transcender-se mediante a busca de valores autênticos e duráveis. A transcendência torna-se o destino da fuga de si mesmo e da natureza. A religião responde a esta tensão. Tentando compreender a natureza da religião, Fromm destaca-se das concepções de Freud e Jung, embora inicialmente considere a religião como "ilusão" ou como obstáculo à libertação do homem, ao pensamento crítico e adulto. A religião funda a moral em bases frágeis, isto é, sobre o medo de um pai do qual tem a necessidade psicológica e não sobre o culto da verdade

[113] Cf. KÜNG, Hans. *Freud e a Questão da Religião*. Campinas: Verus, 2006. p. 115.
[114] Cf. JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1991. pp. 25- 40.

e da liberdade. É preciso libertar-se da necessidade do pai para deixar de ser infantil e dedicar-se verdadeiramente aos valores do amor, da razão e da liberdade. Para Fromm, a religião é um sistema de pensamento e de ação partilhado por um grupo e que dá ao indivíduo um quadro de referência e um objeto de devoção. Como todos sentem necessidade de um quadro de referências e de dedicar-se a valores fundamentais, a religião torna-se um fenômeno universal radicado na natureza humana, ele faz uma distinção entre religião *autoritária* e religião *humanista* e faz uma crítica a primeira e enaltece a segunda, como caminho de humanização [115].

Para Marx a " *religião é o ópio do povo*", a frase está na "*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel"*, obra escrita em 1843 e publicada em 1844 no jornal *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, que Marx editava. Seu contexto imediato é o seguinte:

> É este o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o Homem não é um ser abstrato, acocorado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu point d'honneur espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo, cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o ópio do povo. A abolição da religião enquanto felicidade ilusória dos homens é a exigência da sua felicidade real. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões. A crítica da religião é, pois, o germe da crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola. A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasias ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e a flor viva brote. A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo. Consequentemente, a tarefa da história, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade deste mundo. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a autoalienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política [116].

---

[115] Cf. FROMM, Erich. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion: psychology and culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963. pp. 18- 45.

[116] MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005. pp. 146-147.

Na visão de Marx, com o fim da propriedade privada e do capitalismo, cessaria a desigualdade social e a luta de classes, surgiria a sociedade comunista. Nesta, não haveria mais opressores e oprimidos, burgueses e proletários; por isso, a religião não teria mais nenhuma função social, posto que no capitalismo é a inversão da realidade atual dos oprimidos. A sociedade comunista realizaria plenamente os anseios humanos.

A religião tem ainda um papel sublimador em relação à violência gerada pela sociedade. Girard acredita que toda sociedade está fundada sobre o assassinato e a violência; o Estado nasce como necessidade de um pacto social que garante a sobrevivência dos membros de cada sociedade. O conflito dos interesses faz com que o Estado, através de leis, regulamente o comportamento das pessoas [117].

Há nas sociedades, uma necessidade de inimigos para descarregar sua agressividade. Existe uma violência latente nas relações humanas que tende a ser projetada nesses inimigos, para que a sociedade reconquiste a pacificação e a coerência interna. Toda sociedade possui minorias e grupos, sobre os quais pode exercer a violência, como ocorre com os judeus, os estrangeiros, os mulçumanos, os ciganos, os comunistas, os homossexuais, os ateus, etc. A violência é uma transgressão e um pecado que gera a culpa. Essa é representada com sacrifícios que permitem a reconciliação com a divindade e a restauração da ordem comunitária. A penitência serve para pacificar as consciências e descarregá-las e, fornece meios para descarregar a violência, comumente com oferendas e sacrifícios à divindade, mas isso, não basta para ressarcir as vítimas [118].

A religião é uma administradora eficaz da culpa. Aspecto bastante estudado por Nietzsche, a religião é a grande legitimadora de uma ordem social fundada na violência; tem maior força para legitimar as instituições sociais que impõe a paz e a ordem depois dos ciclos de violência, quando predomina a desordem social. Em nome de Deus, se explode a violência e, igualmente, em nome de Deus, cessa-se a violência. O perdão e a ideia de fraternidade universal proclamada pelos monoteísmos constitui um freio a esses processos agressivos. O grande potencial afetivo descarregado pela culpa e pelo pecado faz da religião um instrumento impressionante de paz e conflito. Podemos afirmar que a religião tem poder de extrair o

[117] FRIZOT, Daniel. Le sacré au passé decompose: Girard. *Vie Spirituelle*, Paris, vol. 133, n. 2, pp. 396-410, 1979.
[118] Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 101.

melhor e o pior da pessoa humana. "*Ao longo da história, a religião despertou grandes heroísmos, mas também terríveis carnificinas e todo tipo de opressores"* [119].

O desejo mimético não é a única fonte de violência, nem explica tudo. As religiões não agem da mesma forma em relação à violência e a culpa, mas certamente, há em todas as religiões um esforço de eliminar o potencial da violência presente em todo sociedade.

O estado confessional e a religião de estado são expressões dessas dinâmicas presentes em todas as sociedades; poder político e altar se unem para afrontar os conflitos sociais, quanto mais tradicional for a sociedade, mais necessário se mostra esse casamento. No caso das sociedades secularizadas, o problema se agrava porque não há uma instância capaz de substituir com eficácia a religião e o controle da violência fica mais difícil. "*A perda de uma moral religiosa nem sempre é substituída por uma moral humanística, ao contrário, quase sempre surge um vazio moral e crise de valores*" [120].

As religiões estão impregnadas da violência social. A violência é parte integrante da mesma e a religião atua com grande eficácia na hora de canalizá-la. "*As religiões não podem ignorar a capacidade destrutiva do homem, pois são resultados das projeções dessa realidade agressiva e, ao mesmo tempo, são fontes purificadoras dessa força negativa*" [121].

O contexto do nosso estudo que tem como referencial teórico, a tese do mecanismo vitimário, explicada pelo antropólogo René Girard, a religião arcaica é resultado da violência humana. O ponto de partida de tudo é o desejo mimético. Dele nasce a religião, a cultura, a lei e o próprio processo de humanização. Define esse fenômeno sociológico como "*sagrado violento*" [122]. Entretanto, a tese girardiana, não se fecha nisso: a religião aparece como projeção da violência interior dos homens. Ao contrário, abre-se para uma dimensão absolutamente nova dentro da antropologia e da sociologia da religião. Isso acontece quando se encontra com a Bíblia hebraica e, principalmente, com os Evangelhos. Girard percebe e comprova através do estudo dos textos sagrados que a religião tem outro polo: a imitação do amor, da solidariedade, do perdão e da vida. O nosso estudo quer enfatizar esse polo, que está intimamente vinculado à revelação bíblica. Nos capítulos IV e V, a questão será amplamente discutida.

---

[119] ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 102.
[120] Idem. *A Impossível Teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal.* São Paulo: Paulinas, 2004. p.166.
[121] Idem. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p.103.
[122] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 118.

2 Aviolência dentro do contexto religioso bíblico do Antigo Testamento

> Assim disse Iahweh dos Exércitos,
> eis que a desgraça passa de nação em nação,
> e uma grande tempestade se levanta das extremidades da terra.
> E haverá, naquele dia, vítimas de Iahweh de uma à outra extremidade da terra; eles não serão chorados, nem recolhidos e nem sepultados. Serão como esterco sobre a superfície da terra (Jer 25, 32-33).

Na Bíblia hebraica, encontra-se um abundante imaginário religioso favorável à violência e a morte. O Deus fascinante e cruel, que suscita temor, encontra-se largamente nos textos do Antigo Testamento. A ambiguidade divina é verificada, principalmente, na indistinção entre o demoníaco e o divino, ou seja, na dialética da vida e da morte, da salvação e da condenação [123].

O texto bíblico mostra um Deus com duas faces: por um lado, há uma força maligna que se manifesta através dos mitos do Oriente Próximo que se reflete também em Israel; por outro, a teologia da Aliança, e a imagem do Deus misericordioso, benevolente e salvador. Na verdade, Deus é puro amor, nele não há espaço para a violência. Mas, ocorre que, na forma de expressão do imaginário religioso, há essa ambiguidade nos autores bíblicos. A noção de "*temor de Deus*" passou por mudanças significativas no decorrer da história. Vejamos outros textos que mostram a violência divina [124].

> Agora me erguerei, diz Iahweh,
> Agora me levantarei, agora serei exaltado.
> Concebeis feno e dais à luz palha;
> Meu sopro, como fogo, vos consumirá.
> Os povos serão como que calcinados;
> Como espinhos cortados serão queimados no fogo (Is 33, 10-12).

> Assim disse Iahweh dos Exércitos.
> Eis que a desgraça passa
> De nação em nação,
> e uma grande tempestade se levanta
> das extremidades da terra.
> E haverá, naquele dia, vítimas de Iahweh de uma à outra extremidade da terra; eles não serão chorados, nem recolhidos e nem sepultados. Serão como esterco sobre a superfície da terra (Jer 25, 32-33).

---

[123] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 54.

[124] "O tema da violência de Deus ocupa um lugar importante nos textos bíblicos que relatam, anunciam ou fazem memorial da conquista de Canaã. Contudo, ele ultrapassa largamente este quadro e assoma à superfície a intervalos regulares, no que diz respeito à relação de Israel com os povos vizinhos, quer seja durante a caminhada no deserto, quer quando da instalação de Canaã, no tempo dos Juízes, ou ainda das guerras de Davi contra os filisteus e contra outros inimigos [...] Tanto os salmos de lamentação individual e de súplica como os discursos de Jó também descrevem, em termos de violência, a atitude de Deus para com os inimigos do justo, mas também para com o próprio justo". PRÉVOST, Jean-Pierre. *Os Escândalos da Bíblia*. Lisboa: Paulus, 2007. p. 143.

> Dize ao bosque de Negueb: Ouve a palavra de Iahweh. Assim diz o Senhor Iahweh: Eis que acenderei um fogo no meio de ti, o qual consumirá no teu seio toda árvore verde e toda árvore seca. A sua chama não se apagará e todos os rostos ficarão crestados desde o Negueb até o norte. Toda carne verá que fui eu, Iahweh, que o acendi, visto que não se apagará (Ez 21, 3-4).

Na evolução bíblica, é possível perceber duas classes de temor: o temor sagrado (Gn 15, 1-7; 18, 27; 28, 15-17; Ex 3, 1-5; 34, 10-13; Jz 6, 22s); e o temor moral, ocasionado pelo pecado (Gn 3, 9s; Is 6, 3-7). Mas a noção de temor interioriza-se; deixa de ser temor para se transformar na atitude religiosa de evitar o mal e observar os mandamentos (Dt 5, 28–6, 13; 17, 19s; Ex 20, 18-21; Jó 1, 6-12; Pr 8, 12-21; Eclo 2, 14-18). Desse modo, o temor é o grande mandamento e o princípio da sabedoria (Dt 31, 12s; Pr 1, 7; 9, 7-12; Jó 28, 23-28; Eclo 1, 11-20). Os justos, judeus ou pagãos, são os tementes a Deus (Gn 22, 11-13; Ex 1, 17-21; Jó 1, 1-8; At 9, 31; 10, 1s); e os ímpios são os que não temem a Deus (Sl 35, 2-4; Is 63, 17s; Rm 3,10-18). O temor teofânico [125] transforma-se em admiração ante as palavras e as obras de Cristo (Mt 8, 27; Lc 4, 22; 2,9-18.33.47); o temor de Iahweh passa a ser o "temor do Senhor"(At 9, 31; 2 Cor 5, 11; Ef 5, 21). O Antigo Testamento foi o período do temor; o Novo Testamento é o do amor (Rm 8, 14-16; 2 Tm 1, 6s; 1 Jo 1, 3-8; Hb 12, 18-24).

O temor diante de Deus, fascinante e terrível, determina a experiência religiosa de Israel (Ex 20, 18-20). Como o dualismo é incompatível com o monoteísmo hebraico, não há outra saída senão atribuir a Iahweh a origem do bem e do mal (Am 3, 6; Is 45, 7). Deus criador de luz e trevas (Is 45, 7), o Deus que se arrepende de ter criado o homem e decide destruí-lo no dilúvio (Gn 6, 5-7), depois muda de idéia e defende o homem (Gn 9, 11.15). "*Portanto, o Deus dos textos da Bíblia hebraica contém a ambiguidade tradicional*" [126].

Os mitos do oriente próximo vão sendo gradativamente transformados pela ideia de Deus, mas subsistem as passagens que mantêm como pano de fundo os mitos trágicos, por exemplo, Iahweh, teme a ciência e a imortalidade humanas (Gn 3, 22-24), procura matar Moisés (Ex 12, 12.23.29), castiga o rei Saul porque perdoou uma parte do povo, contra o mandato do exterminador de Iahweh (Cf. 1 Sm 15, 2-3.18-19). Os traços violentos de Deus são conservados até a tradição profética (Cf. Nm 24, 8; Js 3, 1-10; Is 63, 1-6); contudo,

---

[125] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 55.
[126] ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 50.

"*progressivamente vai-se acentuando a ideia do Deus vivo, transcendente, misericordioso e cheio de amor*" [127].

Nos textos do Antigo Testamento há alusão à imagem do Deus guerreiro, com nas guerras de Iahweh (Nm 14, 21) e na vingança do Senhor contra seus inimigos, que são inimigos de Israel (Dt 32, 35; Is 35, 4; 61, 2). A violência religiosa se caracteriza pela sua inusitada crueldade (Nm 25, 6-14; 1 Mc 2, 45-47), principalmente na conquista da terra prometida, descrita no livro de Josué (Js 1-12) e Deus manda exterminar, impiedosamente, os invasores (Dt 20, 10-18; Js 10, 28-40). A ideia de Deus apresentada pelo Antigo Testamento é guerreira: o Deus dos exércitos, a imagem da arbitrariedade divina que prova os inocentes, como no caso de Jó (9, 15-18; 10, 13-17), ou que aniquila, inexplicavelmente, a qualquer um (2 Sm 12, 15-18) [128].

> Eis que o nome do Senhor Iahweh vem de longe;
> ardente é a sua ira, e grave é sua ameaça.
> Seus lábios transpiram indignação,
> sua língua é como fogo devorador (Is 30, 27).

Segundo alguns comentaristas, a ira divina é mais frequente no Antigo Testamento que a própria violência humana. Muitas são as passagens nas quais a vingança divina ameaça com morte e destruição [129]; sendo que em mais de cem ocasiões Javé ordena abertamente para matar pessoas. Se bem que, a base histórica desses relatos é fraca, possivelmente tenha uma intenção intimidativa para os inimigos de Israel, que devem ser vistos como parte da propaganda ideológica dos seguidores de Josué. Por outro lado, é evidente a imagem do Deus guerreiro e violento que desempenha uma função legitimadora da violência sagrada. Deus exerce sua violência em relação ao próprio povo de Israel, sobretudo no caso de violação da lei (Dt 13, 5; 22; Ez 16, 38-43) e contra o próprio Israel em sua totalidade (Nm 25, 3; 32, 13; Jz 2, 14.20; 3, 8; 2 Rs 13, 3; Ez 5, 12-17; 38, 16. Portanto, o "*Deus do Antigo Testamento, é amado e temido, fascinante e amedrontador*" [130].

Nos últimos estágios da experiência religiosa, o mal é personificado em Satanás, como símbolo semi-divino do mal. O recurso a Satanás permite manter o monoteísmo e defender a bondade de Deus, embora esconda o problema da própria origem do mal. A concepção trágica

---

[127] ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 51.
[128] Cf. JUNG, Carl Gustav. *A Resposta a Jó*. 4. ed. Petrópolis: Vozes: 1986. p. 47.
[129] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 58.
[130] ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 52.

da vida é uma resposta racional ao problema do mal. A mistura do bem e do mal no mundo está ligada a uma origem divina ambígua, seja na forma politeísta dos deuses contrapostos, seja na perspectiva de um Deus único e ambíguo, no qual subsistem mal e bem [131].

Existem também muitos textos que limitam a violência religiosa através das proibições de matar (Gn 4, 10-12; Ex 20, 13; Dt 5, 17) e pela rejeição da violência (Gn 4, 15; 1Sm 25, 30-33; Pr 20, 22; Eclo 27, 30 - 28, 7). O livro do Gênesis, desde o início, ressalta a vulnerabilidade humana e a proibição da violência em nome de Deus (Gn 4, 15). Os cânticos do Servo de Iahweh no Dêutero-Isaías mostram o desejo de romper com a violência humana, renunciando à vingança. A alternativa divina a uma história impregnada pela violência é a construção de uma sociedade messiânica pacificada e reconciliada (Is 2, 1-5), na qual se supera a ambiguidade de Deus fascinante e amedrontador do judaísmo primitivo. "*A paz é um dom divino dos tempos messiânicos, que exige também, a justiça social e o respeito à dignidade humana*" [132].

Por fim, não podemos negar a evolução verificada nos textos do Antigo Testamento, no qual o projeto de paz e de não violência vai crescendo gradativamente; sobretudo no que diz respeito à espera do Messias e ao crescente distanciamento da violência sagrada. O Levítico proíbe a vingança: "*Não procures vingança nem guardes rancor aos teus compatriotas. Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o Senhor*" (Lv 19, 18). Essa visão vai sendo ampliada em Israel, a identificação do Deus guerreiro com o seu povo será questionada com a teologia da universalização de Deus que impede sua apropriação por parte de um único povo [133].

A tese de René Girard destaca essa dimensão da Bíblia hebraica, enquanto um longo processo de superação do sagrado violento. Mostra que o Deus da Bíblia se põe ao lado das vítimas da violência coletiva; já no livro do Gênesis, na briga dos irmãos e no assassinato de Abel, Deus, para acabar com o ciclo da violência, defende o assassino Caim: "*Quem fizer alguma coisa contra Caim será punido sete vezes*" (Gn 4, 15). "*Segundo Girard, a Bíblia é um processo de superação do sagrado violento que culminará no sacrifício de Cristo, enquanto superação do sacrifício antigo*" [134].

---

[131] Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 53.
[132] Idem. *A Impossível Teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal.* São Paulo: Paulinas, 2004. p. 171.
[133] Cf. Ibidem. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 54.
[134] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 72.

Na Bíblia hebraica, não são os perseguidores que têm razão, como nos mitos, mas as vítimas. Essas são inocentes e os perseguidores culpados. Girard defende a singularidade do judaísmo referente à verdadeira natureza da violência mimética. Mostra que o texto bíblico desmascara as ilusões míticas do imaginário religioso das sociedades arcaicas. Para o antropólogo de Avignon, não seria justo afirmar que a Bíblia restabelece uma verdade traída pelos mitos; dando a impressão de que essa verdade já existisse e estivesse à disposição do homem. "*Antes da revelação bíblica, só existia a mitologia, o sagrado violento, onde as vítimas eram sempre culpadas. Portanto, trata-se da novidade da Bíblia hebraica*" [135].

Um exemplo dessa mudança de mentalidade da Bíblia em relação ao mito é a história de José. Os dez irmãos, quando encontram a vítima envolvida pelo esplendor do poder faraônico, resistem à tentação de divinizá-lo. Como judeus, negam-se à idolatria. Os heróis míticos demonizam a vítima, consideram-na culpada pelos males, mas depois, divinizam-na como redentora da comunidade. José é humanizado. O texto bíblico renuncia a idolatria e assume a pedagogia do amor, do perdão e da misericórdia[136].

Em alguns textos do Antigo Testamento, sobretudo nos Livros Históricos, notamos restos da violência sagrada dos tempos arcaicos. Segundo o pensador francês, são resíduos sem futuro no contexto bíblico, posto que a tradição judaico-cristã é a descoberta do Deus que não nasce dos ídolos da violência coletiva. Yahweh, Deus único e verdadeiro, é transcendente, totalmente Outro; por isso, não depende dos homens [137].

A Bíblia hebraica contém uma progressiva visão antissacrifical. A morte de Jesus é a total negação do mecanismo vitimário. Os escritores bíblicos assumem a causa da vítima. Notamos isso já no início do Livro de Gênesis, quando Deus defende o assassino Caim para que a violência não se proliferasse. (Gn 4, 15). Os Evangelhos exigem relações para além dos sacrifícios humanos. Uma vida tal que a necessidade do sacrifício desapareça.

2.1 Violência no cristianismo

Apesar de Jesus na paixão ter revelado a verdade do mecanismo da violência, essa tendência permanece no coração humano. Girard enfatiza que a vida cristã, ou seja, o discipulado enquanto seguimento de Jesus é uma opção pelos valores do Reino e a renúncia

---

[135] GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 160.
[136] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 80.
[137] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 162.

da violência. Entretanto, constamos a presença do mecanismo violento na Igreja primitiva. Vejamos como esse processo se manifesta na pós-páscoa.

O cristianismo primitivo nasceu da violência coletiva contra uma vítima: Jesus de Nazaré. As imagens de Deus representadas no Antigo Testamento são reinterpretadas a partir da experiência de Jesus e de seus seguidores. O tema do amor aos inimigos (Mt 5, 38-46) e das bem-aventuranças (Mt 5, 3-11) são vistos como mensagem de não violência, que pressupõe, contudo, a conflitividade humana. A guerra é retratada como o início do tempo final (Mt 24 ,6), e a luta entre Cristo e o Espírito do mal é apresentada como uma luta universal, com dimensões apocalípticas (Cf. Ap 9, 7-9; 12, 7-17; 13, 7; 19, 19-21; 20, 8-9) até que vença a paz definitiva [138]. Ou seja, exorta-se à não violência entre os homens, mas, ao mesmo tempo, recorre-se à imagem da guerra para simbolizar a luta que há na história entre Jesus Cristo, Messias redentor, e Satanás, o príncipe deste mundo, pai da mentira. Os cristãos são exortados à paciência e à perseverança na prática da não violência. A revolta judaica contra os romanos não contou com a participação dos judeus-cristãos; por causa da expulsão das sinagogas e da hostilidade das autoridades judaicas contra o cristianismo nascente. Verifica-se no cristianismo primitivo a rejeição à violência, postura compreensível num grupo minoritário que sofreu hostilidades das autoridades, e que tinha em mente o assassinato de seu fundador a poucas décadas de distância [139].

Existem correntes teológicas que tentaram incluir Jesus como um agitador político, próximo dos zelotas e dos opositores da dominação romana. A purificação do Templo (Mt 21, 12-17), as afirmações que ele tinha vindo trazer a espada e não a paz (Mt 10, 34; Lc 22, 35-38) e a provável simpatia de Simão Pedro, pelo movimento revolucionário dos zelotas, constituem o fundamento dessa interpretação de um Jesus guerrilheiro. Notamos também uma reminiscência de elementos de violência divina do Antigo Testamento. Nos Evangelhos, encontramos ressonâncias escatológicas e apocalípticas, com condenações e catástrofes que recordam a violência divina do Antigo Testamento. Permanece a ameaça de juízo para aqueles que rejeitam a mensagem de Jesus; entretanto, eliminam-se as conotações nacionalistas do primeiro Testamento para destacar-se a dimensão pessoal (Mt 10, 25; 11, 21-24) e também a dimensão universal (Mt 25, 31-46). Além disso, realça-se a misericórdia divina, posto que, ninguém é perfeito diante de Deus. Contudo, mantém-se que os maus são réus de condenação e os que não se convertem são ameaçados pelo fogo do inferno (Cf. Mt 5,

[138] Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: A Filosofia ante a Linguagem Religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 396.
[139] Ibidem. p. 55.

22; 18, 8-9; 12, 25-41; Hb 10, 27; Ap 14, 10; 19, 20). A presença dessas tradições em diferentes textos do Novo Testamento são testemunhas da hipótese de que as raízes da violência permanecem no núcleo do cristianismo primitivo.

Juan Antonio Estrada [140] afirma que alguns exegetas defendem que tais textos sejam interpretados em conexão com a chamada "crise da Galileia". Há um consenso amplo entre os exegetas, que Jesus passou por uma crise ao perceber o fracasso de suas tentativas de conversão do povo e a crescente hostilidade das autoridades contra a sua pessoa. Decidiu, a partir daí, dedicar-se à formação dos discípulos. Nesse contexto poderia ter ocorrido uma proximidade nos seus ensinamentos à velha perspectiva justiceira do Antigo Testamento. Essa hipótese não parece compatível com a imagem de Deus apresentada ao longo dos Evangelhos. Entretanto, é necessário admitir que nos Evangelhos mantêm-se exortações e ameaças para evidenciar a importância da opção favorável a Jesus e as consequências autodestrutivas do pecado. Assim, pode-se dizer que o pano de fundo mitológico contra o mal, persiste nos Evangelhos, sobretudo em Mateus e Lucas, que posteriormente se generalizará na literatura apocalíptica. A existência dos maus espíritos que se opõe contra Jesus e à sua obra (Mt 9, 32; 16,18; 23, 15; Lc 10, 18; Ap 12, 7-9) está conexa com a ideia do mal que obstaculiza a chegada do Reino. Na mentalidade da época, aqueles que praticam o mal são instrumentos de Satanás, opositores do Reino de Deus [141].

Outro aspecto é a crítica de Jesus aos que fazem o mal. Destacam-se suas maldições aos ricos, em contrate com as bênçãos das bem-aventuranças (Lc 6, 24-26; 12, 20-21; 16, 29-31; 18, 24-27). As polêmicas contra os fariseus e publicanos também são cheias de ameaça (Lc 11, 37-54; 16, 14-18).

Numa linha radicalmente oposta à interpretação do Jesus revolucionário está a interpretação de Girard: Jesus denuncia a violência latente em escribas e fariseus (Mt 23, 31-32) e em estratos da sociedade e da religião (Mt 23, 34-36). Essa consciência não violenta de Jesus o leva a predizer a destruição do Templo (Mc 13, 2) e a anunciar guerras futuras que dividirão as famílias (Mt 10, 21.34). Há uma cegueira coletiva na sociedade, porque não reconhece as raízes da violência (Mt 5, 21; 1 Jo 3, 11-15) e se tende a projetá-la nos outros. Partindo desse pressuposto, explica-se a morte de Jesus, transformado em bode expiatório da violência coletiva, cuja morte restabelece a harmonia e gera reconciliação na comunidade (Lc 23, 12). O grande projeto de Jesus é superar a violência, renunciando à vingança e

[140] Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: A Filosofia ante a Linguagem Religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 57.
[141] Ibidem. p. 56.

solidarizando-se com as vítimas, neutralizando assim os assassinatos em nome de Deus. Os homicídios convertem-se em deicídios, e denuncia-se o engano da violência sagrada. "*O perdão da cruz transforma-se numa denúncia contra a violência que acabará desencadeando-se sobre o povo*" [142] (Lc 23, 27-34).

Segundo Girard, o cristianismo denuncia qualquer religião sacrifical, pois rejeita a violência no relacionamento com Deus e com os outros [143]. A originalidade do cristianismo está na renúncia total de qualquer vingança aos inimigos em nome de Deus; funda-se no perdão incondicional ao agressor e na identificação de Deus com as vítimas, desautorizando qualquer perseguição em nome de Deus, pois, o Todo Poderoso, está ao lado da vítima. Trata-se, portanto, da negação absoluta da imagem do Deus guerreiro e do mecanismo vitimário, enquanto fundamento dos rituais religiosos. Na perspectiva girardiana, a violência é sagrada e a religião se esforça em canalizá-la e criar a paz a partir da multiplicação de vítimas e sacrifícios expiatórios.

As sociedades procuram bodes expiatórios nos quais possam descarregar a agressividade, e a religião sacraliza as vítimas aprovam o linchamento e estabelece rituais expiatórios que promovem a paz social. Para Girard, as religiões se fundam na violência sagrada, a qual se desenvolve a partir de uma concepção mimética das relações humanas, que é semente da rivalidade e da violência. Nota ainda, que já no Antigo Testamento, Deus se escala, coloca, ao lado das vítimas, desde Abel e José, passando pelos profetas que são os grandes opositores da religião sacrifical. Por fim, Girard, desautoriza a leitura sacrifical da paixão de Cristo que foi preponderante ao longo da tradição cristã e sublinha a crítica feita por Jesus aos sacrifícios (Mt 5, 23-24; 9, 13). A paixão proclama o fim de uma religião sacrifical, identifica Deus às vítimas e exorta os carrascos ao perdão. "*Na paixão, Jesus põe fim à violência religiosa e à concepção violenta de Deus, mas não foi acolhido nem no cristianismo histórico*" [144].

---

[142] ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível Teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal.* São Paulo: Paulinas, 2004. p. 394.
[143] Cf. VALADIER, Paul. Bouc émissaire et révélation chréstienne. *Études*, Paris, vol. 121, n. 1, pp. 251-260, 1984.
[144] ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 60.

2.2 Dois eixos no cristianismo histórico

A partir dos textos do Novo Testamento surgiram duas tendências na Igreja primitiva: uma primeira, minoritária, caracterizada pelo distanciamento das autoridades romanas e do poder imperial. A outra, majoritária, foi favorável às autoridades constituídas (Rm 13, 1; 1 Pd 2, 11-17; Ap 13, 10). Em ambos os casos, os cristãos foram acusados pelo Império de ateus e de inimigos do gênero humano por negar a religião do Império e viver de forma alternativa à sociedade estabelecida.

"*O conservadorismo sóciopolítico paulino*" [145] se impôs, exortando a orar pelas autoridades e a submeter-se a ela (Rm 13, 1-7). Exortações semelhantes são encontradas na cultura romana (Cícero, Quintiliano, Apuleio e outros), bem como na tradição estóica e platônica. Defende-se que a autoridade dos governantes vem do Criador e é limitada apenas pela obediência ao próprio Deus. Foram postas assim as bases para a identificação do cristianismo com a sociedade romana e para a posterior utilização da religião como base ideológica do poder imperial por parte de Eusébio de Cesareia (263-339). Essa visão serviu para neutralizar a forte corrente profética apocalíptica, crítica em relação ao Império, que exigia que se vivessem como estrangeiros numa terra pagã. Os zelotas, os essênios e parte dos fariseus representavam a ala mais hostil ao Império Romano, enquanto os saduceus e a maioria da classe sacerdotal formaram a alacolaboracionista. "*A ordem imposta pelo Império foi justificada como uma necessidade querida por Deus diante de um mundo em pecado*" [146].

A dimensão escatológica do Reino de Deus é determinante não só para a atividade de Jesus, mas também para a dos cristãos. No cristianismo, há um compromisso transformador que entra em oposição com as potências desse mundo. Daí, a dimensão conflitiva do cristianismo com o poder estabelecido, pois Jesus não vem trazer a paz, e sim, a luta transformadora presente na semente do Reino. A instrumentalização religiosa com objetivos políticos deu uma nova guinada, a partir da legitimação da violência contra os hereges; primeiro sob a inspiração de santo Agostinho contra os donatistas, depois na luta contra os cátaros. Ambos os casos foram inspiradores contra os infiéis e a favor da criação da Inquisição. Em Santo Agostinho, encontramos elementos da guerra justa, a legitimação da obediência dos soldados aos superiores e a validade da defesa contra os agressores. Esses elementos se tornaram a base da doutrina medieval sobre a violência e a guerra. O

[145] ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 61.
[146] Ibidem. p. 62.

cristianismo moveu-se entre esses dois extremos. Por um lado, a teocracia sacerdotal. Por outro, o cesaropapismo de reis e imperadores, cuja meta era não só a submissão das igrejas, mas também um controle exaustivo da vida interna e externa da Igreja.

No cristianismo, predominou o possibilismo da guerra justa e a legitimação religiosa da violência, contra as tendências pacifistas minoritárias. A pergunta retórica de Cícero acerca de como se pode lutar contra a violência sem cair nela serviu de inspiração para o direito romano e canônico, influenciando na teologia da violência. O paradoxo permanece, uma religião que teve como fundador uma vítima da violência religiosa e política, tenha gerado, por sua vez, morte e destruição. A longa história de violência do cristianismo, que não pode ser separada dos povos cristãos, "*mostra as profundas raízes da violência nas religiões e como imagens de Deus, como a do crucificado, podem ser utilizadas contra aquilo que inicialmente significaram*" [147].

3 Sacrifício no judaísmo

> O verbo zebah (sacrifício), substantivo genérico frequentemente ligado às ofertas (Sl 40, 6-7) ou aos holocaustos (1 Sm 6, 5; Ex 10, 25). A importância dos sacrifícios é vista logo no início do livro de Gênesis. Depois do dilúvio, Nóe construiu um altar e sacrificou animais e aves "limpos" ao Senhor. Abraão adorou ao Senhor que lhe aparecera, construindo um altar em Siquém ao chegar à terra da promessa. Outros altares foram construídos pelos patriarcas Isaque e Jacó, em Berseba e Betel, para comemorar a bênção de Deus (Gm 26, 25; 35, 7). Isaque foi colocado sobre o altar no monte de Moriá por seu pai Abraão, mas seu lugar acabou ocupado por um cordeiro, no que foi o mais claro exemplo do significado do sacrifício substitutivo no Antigo Testamento [148].

Matar pessoas ou animais em nome de Deus é uma prática religiosa muito comum a muitos povos da terra. As três principais religiões monoteístas do mundo: judaísmo, cristianismo, islamismo, utilizam-se da prática sacrifical para redimir-se de suas culpas. No caso específico do judaísmo [149], o sacrifício tem quatro elementos fundamentais:

- *Dom:* sendo um animal, especialmente um animal grande, é uma oferta valiosa feita pelo homem à Deus. Em qualquer relação interpessoal, o dom estabelece vínculos que comprometem quem recebe a doação;

[147] ESTRADA, Juan Antonio. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa.* São Paulo: Paulinas, 2007. p. 63.
[148] WOLF, Herbert. Sacrifício. In: HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason Junior; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 376.
[149] Cf. FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. p.136.

- *Comunhão:* consiste na comunhão com a divindade a qual se estabelece mediante os sacrifícios de carne entre o doador e a divindade;
- *Comida:* é a oferta dos alimentos para os deuses servidos sobre o altar;
- *Manipulação do sangue dos animais degolados:* o sangue contém o mistério da vida [150].

Já nos relatos bíblicos mais antigos supõem a prática dos sacrifícios de animais. Na tradição javista do Pentateuco (J), Abel agrada a Deus com um sacrifício, muito mais que Caim com sua oferta vegetal (Gn 3, 4-5). Segundo o mesmo extrato narrativo, Noé ofereceu a Iahweh holocaustos de todos os animais puros que levava na arca, para agradecer sua salvação da destruição do dilúvio: disto resultou um odor agradável a Iahweh (Gn 8, 20-21). Para solenizar a aliança entre Iahweh e Abraão, este matou vários animais partindo-os em dois (Gn 15, 7-11). Num relato de grande simplicidade e beleza, Abraão partilha com Iahweh uma comida que inclui grãos e carne de animais, sem que aqui se dê qualquer função especial ao sangue. Os relatos do Êxodo também supõem uma prática de sacrifícios cruentos em toda a negociação com o Faraó, que tem como objetivo partir para o deserto para oferecer animais a Iahweh (Ex 3, 18; 8, 21-24; 10, 8-9) [151].

A prática sacrifical, em nome de Deus, é coisa normal na vida das pessoas e comunidades. O debate acerca do altar na terra dos rubenitas, dos gaditas e da meia-tribo de Manasses para "*oferecer holocaustos, apresentar ofertas e fazer sacrifícios pacíficos*" (Js 22, 23), embora termine com a decisão da não utilização do altar para estes fins, supõe que isso era normal. Gedeão ofereceu carne e pães ao anjo de Iahweh sob um terebinto e depois construiu um altar no local (Jz 6, 19-24). Há grande naturalidade na prática sacrifical no Antigo Testamento. Com a centralização do culto em Jerusalém e a supressão dos altares locais, a matança de animais para as festas deixa de ser um ritual religioso, oferecido a Deus.

O resgate do primogênito é uma prática antiga, presente já no "decálogo ritual" do Êxodo (cap. 34), onde era consagrado a Iahweh a cria que abria o ventre se fosse macho. No caso do primogênito da jumenta, animal doméstico, mas não aceitável para o sacrifício, se trocava por uma ovelha. O primogênito não seria utilizado para o trabalho. Pertencia

---

[150] Cf. PIXLEY, Jorge. Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos? In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 192.
[151] Cf. Ibidem. p. 193.

exclusivamente a Deus. Se nascesse com defeito, também seria sacrificado e não se submeteria aos trabalhos domésticos.

a) Sacrifício humano no judaísmo

Alguns textos do Antigo Testamento falam de sacrifícios humanos (2 Rs 16, 3; 21, 6; Jer 19, 4-5; Ez 20, 25-26) [152].

> Durante os últimos cento e cinquenta anos da monarquia de Judá, nossos textos mencionam a oferenda de crianças humanas no vale do Tofet nos arredores de Jerusalém. Sabe-se que em Cartago, colônia fenícia na África, se ofereciam aos deuses sacrifícios de crianças em tempos de grave ameaça. Os historiadores deuteronomísticos, que condenam terminantemente esta prática, acusam Acaz (2 Rs 16, 3) e Manasses (2 Rs 21, 6) de tê-lo realizado. A prática foi condenada por Jeremias (Jer 19, 4-5) e por Ezequiel que acha que aqueles que realizaram este sacrifício macabro pensavam que estavam oferecendo um dom agradável a Javé (Ez 20, 25-26) [153].

Alguns exegetas acreditam que se trate de uma prática muito antiga, posteriormente substituída pelos sacrifícios de animais. Toma-se como base a substituição do sacrifício de Isaac por um animal, o ponto focal desta mudança. "*Isso parece pouco provável, devido a testemunhos tardios de sacrifícios humanos no Antigo Testamento*" [154]. Não entramos a fundo nessa questão da prática ou não de sacrifícios humanos em Israel, ainda que seja uma questão de grande importância [155]. Na perspectiva dos estudos girardianos, o monoteísmo hebraico substitui o sacrifício humano pelo sacrifício animal e, gradativamente, vai superando-o na linha mitológica do sagrado violento, até chegar ao cristianismo, onde na ceia e na paixão, o sacrifício adquire um sentido absolutamente novo. Contudo, o judaísmo fez grande uso, inclusive na época de Jesus, do sacrifício de animais como reconciliação com Deus e perdão da culpas.

---

[152] "Jefté fez um voto ao Senhor e disse: se verdadeiramente me entregas os filhos de Amon, quem quer que saia das portas da minha casa ao meu encontro, quando eu voltar são e salvo do meio dos filhos de Amon, esse pertencerá ao Senhor e eu o oferecerei em holocausto [...] Quando Jefté voltou para a casa em Mispá, eis que sua filha saiu ao seu encontro, dançando e tocando tamborim. Era sua filha única; ele não teve além dele nem filho, nem filha. Assim que a viu, ele rasgou suas vestes e disse: Ah! Minha filha, tu me afundas no desespero; tu és daqueles que me trazem desgraça; quanto a mim, falei demais diante do Senhor e não posso voltar atrás. Mas ela lhe disse: meu pai, tu falaste demais diante do Senhor; trata-me segundo a palavra que saiu da tua boca, pois o Senhor obteve vingança de teus inimigos, os filhos de Amon. Depois ela disse a seu pai: Que isto me seja concedido; deixa-me só durante dois meses para que eu erre pelas montanhas e chore a minha virgindade, eu e minhas companheiras. Eu lhe disse: vai, e ele a deixou partir durante dois meses, ela se foi com suas companheiras e chorou sua virgindade nas montanhas. Ao cabo dos dois meses, voltou para junto de seu pai e ele cumpriu sobre ela o voto que pronunciara" (Jz 11, 30-39).

[153] PIXLEY, Jorge. *Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos?* In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 199.

[154] Ibidem. p. 199.

[155] Cf. FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 254.

O primeiro testemunho da violência de Deus é o sacrifício de Isaac (Gn 22, 1-18). O relato da luta de Jacó com Deus em Fanuel (Gn 32, 23-33) é um relato que mostra a violência de Deus. O ataque de Iahweh contra Moisés no caminho de Madiã para o Egito. Séfora, a mulher de Moisés, consegue salvá-lo do ataque de Deus somente com o sangue do prepúcio de seu filho (ou do próprio Moisés). O sangue nesse relato tem a função de espantar o perigo. Iahweh demonstra-se capaz de matar seu profeta sem razões. O mais grave é a perseguição de Jó, um justo inocente. Deus reconhecia a integridade de Jó, mas o submete à calamidade para provar a Satã sua fidelidade [156].

> Podemos então concluir que, dentro da experiência de Israel, era conhecida a experiência limite e irredutível da violência de Deus. Isto é importante, mas não é exatamente o tema que nos importa. Estamos mais interessados em perguntar se o Deus verdadeiro da Bíblia exige sistematicamente a morte de suas criaturas para satisfazê-lo. Este é o problema que os sacrifícios de animais propõem e que depois será proposto pela morte do Filho de Deus. Será que Deus quer mesmo a morte para satisfazer algo que está dentro de sua própria personalidade? Os relatos de violência contra Isaac, Jacó, Moisés e Jó afirmam alguma coisa em Deus que a teologia não consegue captar e que a linguagem humana sobre Deus não consegue expressar. Não obstante, será que este algo leva a uma relação sistematicamente violenta nas relações de Deus com a humanidade? [157]

A prática sacrifical é presente no judaísmo. O sacrifício é interpretado como oferenda agradável a Deus que serve para o perdão dos pecados. Assim, no judaísmo, o sacrifício está ligado à religião. No texto da Aliança do Sinai, Moisés antes de anunciar o decálogo, purifica o local com o sangue sacrifical:

> Moisés escreveu todas as palavras de Iahweh; e levantando-se de manhã, construiu um altar ao pé da montanha, e doze estrelas para as doze tribos de Israel. Depois enviou alguns jovens dos filhos de Israel, e ofereceram os seus holocaustos e imolaram a Iahweh novilhos como sacrifício de comunhão. Moisés tomou a metade do sangue e colocou-o em bacias, e espergiu a outra metade do sangue sobre o altar (Ex 24, 4-7).

No Gênesis, Abraão recebe uma ordem de Iahweh para sacrificar seu filho Isaac como prova de sua fé. Na hora do sacrifício Iahweh aparece para salvar o inocente da morte violenta (Gn 22, 1-13). Ainda no Gênesis, na briga fratricida entre Abel e Caim, diante do assassinato do inocente, Deus defende o assassino para que a violência não se propague (Gn 4, 15). Nota-se um processo de rejeição do sacrifício na história do judaísmo. No Levítico, encontramos as normas religiosas para a prática sacrifical no Antigo Testamento.

---

[156] Cf. JUNG, Carl Gustav. *A Resposta a Jó*. 4. ed. *Pe*trópolis: Vozes: 1986. pp. 58-59.

[157] PIXLEY, Jorge. Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos? In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 202.

3.1 Sistema Levítico de controle da violência ritual

> Mas quando quiseres, poderás abater um animal e comer a carne em qualquer de tuas cidades, conforme os bens que o Senhor teu Deus te conceder. Poderão comê-la tanto o homem impuro como o puro, como acontece com a gazela e o cervo. Contudo não comerás o sangue; tu o derramarás sobre a terra, como água (Dt 12, 15-16).

As instruções para os sacrifícios estão sistematizadas em Levitíco (capítulos 1 a 7), que considera quatro sacrifícios: o'*olah,* o *hattat,* o *asam e o hassekamin.* Nesse código, se ressalta o interesse pela manipulação do sangue, a dialética puro/impuro, limpo/sujo e a definição das funções sacerdotais. A matança e o esquartejamento de animais é uma função do ofertante sob os olhos fiscalizadores do sacerdote. A matança é feita de modo que o sangue seja extraído; depois entregue ao sacerdote. A manipulação do sangue, parte central do ato, é uma função do sacerdote [158].

No caso do holocausto, onde a oferenda é consumida pelo fogo, para agradar a Iahweh, não apresenta novidades em relação às práticas antigas. O sangue é oferecido a Deus mediante o derramamento no altar. O sacerdote empilhava as partes do animal esquartejado sobre o altar e averiguava o seu consumo total pelo fogo [159].

> Narrei, aqui, somente algumas das leis que se referem às purificações e aos sacrifícios, pois estamos tratando dessa matéria [...] Quando um homem particular oferece um sacrifício, apresenta um boi, um cordeiro e um cabrito. Os dois últimos não devem ter mais de um ano e o boi pode ter mais, porém devem ser machos e consumidos totalmente. Quando são imolados, os sacerdotes borrifam o altar com o sangue e, depois de os lavarem bem, cortam-nos em pedaços, põem sal e os colocam sobre o altar, onde o fogo já está aceso. Lavam depois os pés e as entranhas dos animais e as lançam ao fogo com o resto. As peles, porém, pertencem aos sacerdotes. Assim é que se faz para os holocaustos [160].

Os sacrifícios de comunhão também não apresentam novidades. Sobre o altar, consomem-se os rins, o rabo, o fígado e o sebo. O sacerdote recebe o peito e a perna direita que são elevados e depois entregues a Iahweh. O resto da carne pode ser consumido pelo ofertante e seus convidados, se estiverem em estado de pureza.

O *hattat* contém a principal novidade do sistema Levítico. Aqui o centro é a manipulação do sangue. Esse sacrifício evoca o pecado por inadvertência, que acarreta

---

[158] Cf. PIXLEY, Jorge. *Exige o Deus Verdadeiro Sacrifícios Cruentos?* In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 204.

[159] Cf. FALEY, Roland. Levítico. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 173.

[160] JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém.* Obra Completa. 10. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembleia de Deus; Paulus, 2006. p. 181.

consequentemente, contaminação por ser algo sem culpa, como por exemplo, o parto (Lv 12). O *hattat* não pode ser usado em caso de pecado aleivoso, pois tal pecador está excluído da assembleia de Iahweh (Nm 15, 30-31). Uma parte do sangue é usada pelo sacerdote para aspergir o altar e o resto é derramado ao pé do altar (Lv 4, 34). Com esse gesto o sacerdote realiza a expiação (*kipper*) dos pecados do ofertante; sua transgressão é perdoada (*nislah* Lev 4, 31-35). O sebo da vítima é queimado no altar e o sacerdote toma como paga a carne [161].

No caso de impureza ou de transgressão involuntária do sumo sacerdote ou de toda a assembleia de Israel, o sacerdote leva uma parte do sangue para dentro da Arca e asperge sete vezes a fachada do véu, asperge as pontas do altar e derrama o resto ao pé do altar dos holocaustos (Lv 4, 3-21). Rins, fígado, rabo e sebo são queimados sobre o altar, enquanto que, a pele, a carne e o restante do animal são levados fora do acampamento para ser queimada num lugar puro. Nesse caso, o sacerdote não se beneficiava da carne da vítima porque era oferecida por sua própria transgressão [162].

O pecador arrependido deverá confessar publicamente seu delito, restituir o dano à vítima. É mais uma reparação da quinta parte, se oferecer ao sacrifício *assan*, que significa culpa. Este é o sacrifício de reparação. O sistema Levítico tem como objetivo reduzir o poder do sangue à purificação. O sangue de animais corretamente imolados tem o poder de purificar diretamente o pecador, por isso, os animais não podiam ser mortos de qualquer forma ou em qualquer lugar. Os animais domésticos deveriam ser mortos diante de Iahweh, na sua morada, e sob a supervisão de um sacerdote que era responsável pela manipulação do sangue.

3.2. Crítica profética dos sacrifícios

A literatura profética critica abertamente o sistema sacrifical de Israel: "*Porque eu quero amor e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais que holocausto*" (Os 6,6). Amós fala dos sacrifícios com ironia [163].

> Pela manhã oferecerei vossos sacrifícios e ao terceiro dia os dízimos. Queimai pão fermentado como sacrifícios de louvor proclamem vossas oferendas voluntárias, anunciai-as, porque é assim que gostai israelitas! (Am 4,-4b-5).

---

[161] Cf. PLEIN, Ina Willi. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 26.
[162] Cf. PIXLEY, Jorge. Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos? In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 205.
[163] Para um estudo mais aprofundado sobre o profetismo indicamos: SICRE, José Luis. *A Justiça Social nos Profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990; SICRE, José Luis. *O Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem.* Petrópolis: Vozes, 1996.

Miquéias também critica a lógica sacrifical:

> Com que me apresentarei a Iahweh,
> e me inclinarei diante do Deus do céu?
> Porventura, me apresentarei com holocaustos ou novilhos de um ano?
> Terá Iahweh prazer nos milagres de carneiros ou nas libações de torrentes de óleo?
> Darei eu meu primogênito pelo meu crime.
> o fruto das minhas entranhas pelo meu pecado?
> Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom, e o que Iaweh exige de ti:
> nada mais do que praticar a justiça, amor e bondade
> e te sujeitares a caminhar com Deus! (Miq 7, 6-8).

Para Miquéias, nenhuma relação humana é verdadeiramente saudável, harmônica e reconciliadora, senão aquela da justiça, do amor e da bondade. Profetiza de forma incisiva a ineficácia do sistema sacrificial e a insignificância do mesmo diante dos olhos de Iahweh. A exigência fundamental de Deus é a justiça, o amor e a bondade. Eis o caminho para agradar o coração de Deus e para reconciliar-se com o próximo e consigo mesmo. "*Há grande similaridade entre as intuições girardianas, a partir de seus estudos, da Bíblia hebraica e a literatura profética acerca do tema do sacrifício*" [164].

Nessa mesma linha, encontramos a denúncia de Isaías (Is 1, 10-17). Os profetas mostram que mais importante que os sacrifícios é endireitar a conduta; a solução está na conversão e não na matança de animais. Todo ritual é relativizado diante da exigência de justiça; nada agrada mais a Iahweh senão a retidão e a justiça.

Os sacrifícios de animais era uma religião que favorecia os ricos, por que tinham o que oferecer. O profeta Jeremias diz:

> Porque não disse e nem prescrevi nada a vossos pais, no dia em que os fiz sair do Egito, em relação ao holocausto e ao sacrifício. Não lhes ordenei senão isto: Escutai a minha voz, e eu serei vosso Deus e vós sereis meu povo (Jer 7, 22-23).

O salmo 50 segue a mesma linha:

> Escuta, meu povo! Eu vou falar; vou testemunhar contra ti, Israel, eu, o Deus, teu Deus: não te reprovo por teus sacrifícios nem pelos holocaustos, que sempre estão diante de mim. Não tomarei o novilho do teu estábulo, nem os bodes dos teus apriscos, pois são minhas todas as feras das selvas e os animais nos montes, aos milhares (SL 50, 7-10).

O salmo 40 é outro exemplo de crítica sacrifical.

> Não quiseste sacrifício nem oferta,
> abriste o meu ouvido.
> Não pediste holocausto nem expiação,
> e então eu disse: Eis que venho (Sl 40, 7-8).

---

[164] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 50.

O salmista canta as maravilhas de Deus na história e ineficácia dos sacrifícios. "*É preciso realizar a vontade de Deus e anunciá-la para a grande assembleia*" (Sl 40,9). Não se pode esconder a justiça, o amor e a verdade de Iahweh. Novamente, aparece a rejeição do sacrifício e a valorização da conduta como fundamento para agradar a Deus e libertar-se das ambiguidades das relações humanas. Os sacrifícios não têm efeitos diante de Deus. Ele não precisa de sacrifícios [165].

Os sacrifícios não acrescentam nada a Deus que é Senhor de todas as coisas. Portanto, existiu no Antigo Testamento, principalmente nos profetas, uma crítica aberta ao sistema sacrifical; mas não uma crítica à violência do sacrifício como projeção da violência social que culmina no bode expiatório; trata-se de uma crítica moral.

Os três grandes pilares da religião arcaica, os interditos, os sacrifícios e os mitos são subvertidos pelo pensamento profético e essa subversão geral é governada pela clara emergência dos mecanismos que fundam a religião mítica. A literatura profética, absolutamente, não se constitui por relatos míticos ou mágicos. O profetismo é uma resposta singular a uma vasta crise da sociedade hebraica, agravada pelos impérios babilônico e assírio que ameaçam e destroem os pequenos reinos de Israel. Os profetas interpretam essa crise como sendo religiosa. Trata-se do esgotamento do sistema sacrifical, uma desintegração da ordem tradicional. Se essa crise é religiosa, cultural e social, é legítimo indagar se a solução, se o coração dessa crise, que é o fenômeno da transferência coletiva, máquina que gera o religioso, não irá aparecer? Girard responde afirmando, pois nos primeiros livros da Bíblia, o mecanismo fundador, aparece em várias situações numa série de textos isolados de forma rápida e ambígua. Na literatura profética, ao contrário, temos um espantoso grupo de textos, todos muito próximos uns dos outros e extraordinariamente explícitos, compostos por quatro cânticos do Servidor de Iahweh, intercalados na segunda parte de Isaías, talvez o mais grandioso de todos os livros proféticos, onde o Servidor aparece no contexto da crise profética para resolvê-la. Ele se torna, devido ao próprio Deus, o receptáculo da violência; ele é substituído por todos os membros da comunidade [166].

O anúncio profético tende a limpar-se da violência característica das divindades primitivas. Ao mesmo tempo, que atribui a vingança a Iahweh, numerosas expressões mostram que, na realidade trata-se da violência mimética e recíproca resultante dos conflitos

---

[165] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 116.
[166] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 198.

humanos, embora, o Antigo Testamento não chegue a uma concepção da divindade completamente livre da violência. Em todo o Antigo Testamento, há um trabalho de fragmentação do dinamismo religioso mitológico, entretanto, não se pode afirmar que esse trabalho seja concluído pelo primeiro Testamento. Segundo Girard, mesmo nos textos mais avançados, como no quarto cântico do Servidor, subsiste uma ambiguidade no que diz respeito ao papel de Iahweh. Se a comunidade humana é apresentada como responsável pela morte da vítima em várias circunstâncias; em outras, o próprio Deus é apresentado como o principal autor da perseguição [167]: "*Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento*" (Is 53, 10).

O grande biblista alemão Gerard von Rad na sua *Teologia do Antigo Testamento* escreve:

> Evidentemente era totalmente estranho às intuições do redator do Código Sacerdotal recomendar ao oferente qualquer ponto de vista. Destaca que o fato do Antigo Testamento manter rigorosamente o silêncio sobre o que Deus faz através do sacrifício. Enquanto, o Antigo Testamento é pleno de referimentos sobre o acontecimento divino operante entre os homens, pleno de revelação. Referente ao que Deus realiza através do sacrifício oferece silêncio e mistério [168].

Por isso, para Von Rad, é possível obter uma concepção unitária e sistemática na compreensão da pratica sacrificial hebraica.

> A análise dos sacrifícios torna-se particularmente difícil pelo fato que a grande massa dos atos sacrificiais veterotestamentários com seus ritos não eram criação originária da fé em Yahweh, mas uma herança que Israel adquiriu ao entrar na terra de Caná [169].

Para Schwager, a compreensão do sacrifício no Antigo Testamento não é apenas uma instituição cultual de difícil interpretação. Além disso, há uma forte crítica profética à prática sacrificial. A grande crise de Israel que se manifesta primeiramente na destruição do Reino do Norte e durará até a destruição do Templo (587 a.C.), aprofundou a fé e fez emergir a mensagem profética. "*Os profetas não reconhecem a bênção divina mediante o sacrifício. Ao contrário, interpretam-no como expressão de falsidade e de mendicância que foram responsáveis pela crise fatal de Israel*" [170].

> Eu odeio, eu desprezo as vossas festas
> E não gosto de vossas reuniões.
> Porque, se me ofereceis holocaustos.

---

[167] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 200.
[168] VON RAD, Gerard. *Teologia dell'Antico Testamento*. Vol. I. Brescia: Paidéia, 1974. p. 298.
[169] Ibidem. p. 290.
[170] SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 177.

> Não me agradam as vossas oferendas
> E não olho para o sacrifício de vossos animais cevados (Am 5, 21-22).

O profeta Jeremias colocou a discussão se de fato o culto sacrificial é vontade de Deus.

> Assim disse Iahweh dos Exércitos, Deus de Israel: acrescentai os vossos holocaustos aos vossos sacrifícios e comei a carne! Porque eu não disse e nem prescrevi nada a vossos pais, no dia em que vos fiz sair da terra do Egito, em relação ao holocausto e ao sacrifício (Jer 7, 21-22).

Os profetas proclamam o verdadeiro conhecimento de Deus fundado na justiça, no amor e na misericórdia (Os 6, 6; Am 5, 21-24; Mic 6, 6-8; Is 1, 10-17). O significado fundamental da crítica profética contra o culto sacrifical é questionado pelo fato que o culto sacrifical torna-se ainda mais importante no pós-exílio. Para Schwager, o fato do culto sacrifical pós-exílio ter crescido deve ser levado em consideração. Porém, a crítica era anunciada numa situação de crise e continha uma mensagem de juízo. Não algo abstrato ou filosófico, mas um juízo histórico de Deus sobre a religião sacrifical de Israel. Segundo o teólogo de Innsbruck, foi precisamente essa dura crítica profética que permitiu que a fé em Yahweh sobrevivesse sem sacrifícios durante o exílio. O culto sacrifical pós-exílio foi levado adiante numa situação diversa e, por isso, não deveria referir-se à crítica profética pré-exílica. "*No pós-exílio houve alguns elementos da mensagem profética, entretanto, permaneceu distante de oferecer uma resposta compreensiva como nos profetas pré-exílicos*" [171].

A possibilidade de expiação através do culto sacrifical era relevante apenas para os pecados inconscientes (Lv 4, 2.22.27; 5, 1-15; Nm 15, 22). Os grandes pecados conscientes: adoração aos ídolos, injustiça sistemática, as mais sérias ofensas sexuais e os assassinatos; a teologia sacrificial da fonte Sacerdotal concorda com tal reflexão, pois não conhecia nenhuma expiação para esses pecados aos quais era pedida a pena capital (Lv 20, 1-27; Nm 15, 30-36). A questão levantada pelos profetas é a salvação diante desses pecados intencionais que não são resolvidos pela teologia cultual pós-exílica. Teoricamente os pequenos pecados, não intencionais eram expiados pelos sacrifícios, enquanto, os grandes eram purificados através da eliminação do pecador da comunidade. "*O culto sacrifical pós-exílico era incapaz de resolver a problemática do anúncio profético sobre o juízo*" [172].

Constatamos que o sacrifício de expiação segundo a lei refere-se a uma realidade que a ética cristã não define como pecado, porque falta um aspecto fundamental: a escolha livre do

---

[171] SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 180.
[172] Ibidem. p. 181.

mal. Podemos, portanto, afirmar que nesse sentido o sacrifício já era vazio; não tinha condições de libertar verdadeiramente o homem do pecado. A história do sacrifício é uma progressiva passagem da forma do sacrifício violento (aquele das religiões arcaicas) ao sacrifício não violento (aquele da inocência da vítima e do dom de si mesmo). Nesse processo, o papel do Antigo Testamento é crucial para introduzir, preparar e acompanhar essa transformação. Se aceitarmos essa passagem de uma forma de sacrifício totalmente oposta à outra, podemos supor que, o sacrifício de comunhão, seja uma fase intermediária, particularmente a páscoa hebraica que adquire um valor fundamental neste processo que conduz ao antissacrificio, ou seja, ao sacrifício de Cristo, à páscoa cristã e à Eucaristia. Para Girard, o ponto culminante deste caminho é a figura do servo de Yahweh e o livro de Jó, autênticas figuras de Cristo.

3.3 O bode expiatório no judaísmo

Essa palavra aparece quatro vezes no Antigo Testamento, todas no Levítico, no ritual do "dia da expiação" [173]. Depois de o sacerdote ter feito a expiação, deve apanhar dois bodes para representar Israel. Um deve ser sacrificado ao Senhor, o outro será o bode emissário, enviado para um deserto, um local abandonado, ou um ponto elevado donde o animal era atirado.

> Feita a expiação do santuário, da Tenda da Reunião e do altar, fará aproximar-se o bode ainda vivo. Aarão porá ambas as mãos sobre a cabeça do bode e confessará sobre ele todas as faltas dos israelitas, todas as suas transgressões e todos os seus pecados. E depois de tê-lo assim posto sobre a cabeça do bode, enviá-lo-á ao deserto, conduzido por um homem preparado para isso, e o bode levará sobre si todas as faltas deles para uma região desolada (Lv 16, 20- 22).

No rito, acontece o perdão dos pecados da nação mediante a transferência sobre o bode. Nos versículos 21 e 22 se afirmam que o bode leva consigo os pecados do povo. Há uma comparação entre o bode expiatório e o ritual de purificação de um leproso curado, quando dois pássaros eram escolhidos e um era sacrificado, e tanto o ex-leproso quanto o pássaro vivo eram tocados com seu sangue. O pássaro vivo era solto e levava consigo todo o mal, a lepra (Lv 14, 1-9). No ritual babilônico por ocasião da festa de ano novo, uma ovelha

[173] "O décimo dia do sétimo mês marcava o grande Dia da Expiação (Lv 23, 27-32; 25, 9; Dt 29, 8-12). O primeiro ato realizado nesse dia era a remoção dos pecados dos sacerdotes e do povo; isto era seguido, mais tarde, pela purificação do Templo. Para este propósito, os pecados eram transferidos para o "bode expiatório" num rito especial, e o bode era enviado para o deserto, ao demônio Azazel, que morava ali". FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 477.

morta era jogada no rio. A pessoa que desempenhava essa tarefa era considerada impura, assim como aquele que soltava o bode no deserto (Lv 16, 26).

Após a volta do exílio, o sacrifício de comunhão, banquete sagrado, passou para o segundo plano. O holocausto tornou-se o sacrifício por excelência, oferta total a Deus no qual o sacerdote havia imposto às mãos. O holocausto era o sacrifício expiatório, oferecido pelos pecados [174].

> Trará a Iahweh um sacrifício de reparação, à entrada da Tenda de Reunião. Será um carneiro de reparação. Com esse carneiro de reparação o sacerdote fará sobre o homem o rito de expiação diante de Iahweh, pelo pecado cometido; e o pecado que cometeu ser-lhe-á perdoado (Lv 20, 21-22a).

O nome bíblico do bode expiatório é "*bode para Azazel*" (Lv 16, 20-22). Feita a expiação no santuário, na Tenda da Reunião e no altar, fará aproximar o bode ainda vivo. Aarão porá ambas as mãos sobre a cabeça do bode e confessará sobre ele todas as faltas dos filhos de Israel, todas as suas transgressões e todos os seus pecados. E depois de tê-los assim posto sobre a cabeça do bode, enviá-lo-á ao deserto, conduzido por um homem preparado para isso, e o bode levará sobre si todas as faltas deles para uma região desolada.

> Quando ele tiver soltado o bode no deserto, Araão entrará na Tenda da Reunião e retirará as vestes de linho que havia posto para entrar no santuário. Deixá-las-á ali, e banhará o seu corpo com água no lugar sagrado. Em seguida, tornará a pôr suas vestes e sairá para oferecer seu holocausto e o do povo; a gordura do sacrifício pelo pecado, queimá-la-á sobre o altar. E aquele que tiver levado o bode a Azazel deverá lavar suas vestes e banhar o corpo com água, e depois disso poderá entrar no acampamento (Lv 16, 20-22b-26).

Antes da oferta dos dois holocaustos pelo sumo sacerdote, ele removia suas vestes de linho infectadas pelo contato com o animal pecaminoso, e vestia sua roupa habitual depois de se banhar no lugar santo. Depois do rito da transferência sobre o bode expiatório, presidido pelo sumo sacerdote, havia o holocausto pelo pecado, a gordura do sacrifício era queimada sobre o altar [175].

Trata-se de um rito antigo. Sua referência mais antiga é encontrada na menção dos dois bodes (Lv 5,7-10). Um desses bodes, "*para o Senhor*", torna-se sacrifício pelos pecados do povo, enquanto o segundo, "*para Azazel*" torna-se o portador da culpa da comunidade. Depois da purificação do santuário (v 20), o sacerdote põe as mãos sobre o bode e transfere os pecados do povo. Carregando os pecados de todos, o bode era levado ao deserto por um

---

[174] Cf. TOMELLERI, Stefano. *Renè Girard: la matrice sociale della violenza*. Milano: Franco Angeli, 1996. p. 48.
[175] Cf. ROLAND, Faley. Levítico. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER Joseph A.; MURPHY, Roland E. (eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. pp. 180-182.

atendente, que se tornava impuro por conduzir o bode repleto das impurezas da unanimidade. O nome Azazel aparece apenas no capitulo 16, sendo interpretado como o nome do lugar que significa "*pedras escarpadas*" ou "*precipício*", da raiz árabe *azâzu*, "*solo acidentado*".

Porém, De Vaux [176] não concorda, por causa do paralelismo pessoal exigido pelo contexto: um bode para Iahweh e outro para Azazel. Interpreta o termo como o nome de um ser sobrenatural, um demônio, cuja, a morada habitual seria o deserto (Is 34, 14). A vulgata refere-se a esse bode como o "*bode enviado*" (caper emissarius) que se traduz em português como bode expiatório [177].

O monoteísmo judaico utiliza-se do sacrifício para libertar-se das culpas individuais e comunitárias e, assim, reconciliar-se com Deus. A paz interior obtém-se mediante um ato sangrento, quando uma vítima é sacrificada, comumente um animal, ainda que o Antigo Testamento tenha relatos de sacrifícios humanos (Gn 22, 2; Ex 13, 12; Jz 11, 30; 2 Rs 3, 27; 16, 3; 21, 16; 23, 10; Is 53, 10); não entraremos na discussão exegética desses textos. O que interessa para o nosso estudo é a presença do sacrifício no judaísmo do Antigo Testamento. Esse método antiquíssimo, segundo Girard, tão antigo quanto o homem. A utilização da violência contra o próximo para libertar-se das mazelas interiores decorrentes dos conflitos interpessoais. No caso da Bíblia hebraica há um processo de superação dessa mentalidade sacrificial. A prática sacrificial é realizada em sua grande maioria com animais, contudo permanece a mesma mentalidade violenta e sanguinária, onde o indivíduo para libertar-se dos pecados e reencontrar a paz consigo mesmo, com a comunidade e com Deus, precisa ir ao templo, entregar um animal ao sacerdote, matá-lo, retirar o sangue, oferecê-lo a Deus e depois consumir parte da carne, segundo a categoria de cada forma de sacrifício [178].

A lei do sacrifício ritual prescrita no Levítico, além de apresentar as normas litúrgicas do rito, leva em conta as diferentes realidades sociais. O animal apresentado para o sacrifício deve ser oferecido segundo as possibilidades econômicas de cada pessoa. Os mais ricos oferecem animais de grande porte, como bois e ovelhas. Os pobres oferecem aves, como

---

[176] Cf. DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 47.

[177] Cf. SCHULTZ, Carl. Azazel, bode emissário. In: HARRIS, Laird R., ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. (eds.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005. p. 99.

[178] Lei do sacrifício prescrita no Levítico: "Se ele não tiver recursos para oferecer uma rês de gado miúdo, trará a Iahweh, em sacrifício de reparação pelo pecado que cometeu duas rolas ou dois pombinhos, um deles será destinado ao sacrifício pelo pecado e o outro para o holocausto. Ele o trará ao sacerdote, que oferecerá em primeiro lugar o que for destinado ao sacrifício pelo pecado. E o sacerdote, apertando-lhe o pescoço, lhe deslocará a nuca, sem separar a cabeça. Com o sangue da vítima aspergirá a parede do altar. É um sacrifício pelo pecado. Quanto à outra ave, fará um holocausto segundo a regra. O sacerdote assim fará pelo homem o rito de expiação pelo pecado que cometeu, e lhe será perdoado" (Lv 5, 7-10).

pombos e rolinhas. Caso a situação social não permita sequer a oferenda dessas aves, deve-se oferecer flor de farinha. Mas, nenhum israelita está livre da prática do sacrifício a Iahweh para o perdão dos pecados [179].

A questão levantada pelo teólogo jesuíta austríaco Raymund Schwager é de fato muito pertinente. Por que as pessoas humanas necessitam de matar uma vítima para reencontrar a harmonia interior? Girard e Schwager [180] mantiveram um intenso diálogo sobre a questão do sacrifício, da transcendência da vítima e da novidade cristã. Aprofundaremos essa relação dialógica no terceiro capítulo.

Girard se encanta com a novidade revolucionária contida na Bíblia hebraica. Ressalta sobremaneira a diferença entre a religião mitológica e o monoteísmo hebraico. Schwager contemporaneamente a Girard, oferece à obra do antropólogo francês uma fundamentação teológica. Ambos reconhecem a superioridade da Bíblia hebraica em relação ao mito, por outro lado, são conscientes de que no Antigo Testamento, permanece a mentalidade sacrifical. A paixão de Cristo mostrará ao mundo a verdade antropológica do sacrifício e proporá ao novo homem, redimido por Cristo e iluminado pelo Espírito paráclito (Cf. Jo 14, 16; 1 Jo 2, 1) o amor, a misericórdia e o perdão como caminho de libertação das culpas e pecados [181].

4 Édipo e José: do mito à Bíblia

> Eis a história de Jacó. José tinha dezessete anos. Ele apascentava o rebanho com seus irmãos, era jovem, com os filhos de Bala e os filhos de Zelfa, mulheres de seu pai, e José contou a seu pai o mal que deles se dizia. Israel amava mais a José do que a todos os seus outros filhos, porque ele era o filho de sua velhice, e mandou fazer-lhe uma túnica adornada. Seus irmãos viram que seu pai o amava mais do que a todos os seus outros filhos e odiaram-no e se tornaram incapazes de lhe falar amigavelmente (Gn 37, 2-4).

O ciclo mimético é o dado comum dos mitos e dos Evangelhos, mas na Bíblia, encontra-se parcialmente. A crise mimética e o assassinato coletivo da vítima estão presentes, mas é ausente o terceiro momento do ciclo: a epifania religiosa, ou seja, a divinização da vítima. O Deus da Bíblia não é o processo do sagrado violento próprio do mecanismo do bode

[179] "Se não tiver recursos para oferecer duas rolas ou dois pombinhos, trará como oferenda pelo pecado cometido um décimo de medida de flor de farinha; não porá nela azeite nem incenso, pois é um sacrifício pelo pecado. Levá-la-á ao sacerdote, que tomará um punhado em memorial, para ser queimado no altar em cima das oferendas queimadas a Iahweh. É um sacrifício pelo pecado. O sacerdote fará assim pelo homem, o rito de expiação pelo pecado que cometeu em um desses casos, e ele será perdoado. O sacerdote tem neste caso os mesmos direitos que na oblação" (Lv 5, 11-13).

[180] Cf. GIRARD, René. *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. p. 72.

[181] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 20.

expiatório. Iahweh não é fruto da violência de todos contra um. É vivo e verdadeiro, transcendente e misericordioso [182]. Entre a Bíblia hebraica e os mitos, existe uma diferença fundamental. "*O Deus da tradição judaico-cristã não é gerado pela violência do processo mimético, como o é, no politeísmo arcaico*" [183].

> Ó, acreditem em mim, não tenham medo! Nenhum outro mortal foi feito para carregar minhas próprias desgraças [...] Mande-me para fora do país o mais depressa possível! Mate-me ou lance-me no mar, em um lugar onde ninguém me veja! [184]

O confronto da história de José [185] com o mito de Édipo nos revela essa diferença capital entre o monoteísmo hebraico e as divindades arcaicas. Verificamos que as duas primeiras são comuns: crise e violência coletiva. Tanto no mito quanto na narração bíblica iniciam-se com a infância dos dois heróis. Nos dois casos, há uma crise familiar, resolvida mediante a expulsão violenta de ambos, ainda na infância. No mito, é um oráculo o motivo da perseguição contra Édipo, a voz divina anuncia que o filho matará o pai e se casará com a mãe. Na história bíblica é a inveja dos dez irmãos, o motivo da perseguição contra José. Os irmãos desejavam assassinar José, mas no final, o vendem como escravo a uma caravana que partia para o Egito. Nos dois casos, temos a crise mimética, seguida do mecanismo vitimário; nas duas situações há um grupo unânime que se volta contra uma vítima.

> Eles o viram de longe e, antes que chegasse perto, tramaram sua morte. Disseram entre si: "Eis que chega o tal sonhador! Vinde matemo-lo, joguemo-lo numa cisterna qualquer, diremos que um animal feroz o devorou. Veremos o que acontecerá com seus sonhos!" Mas Rúben, ouvindo isso, salvou-o de suas mãos. Ele disse: "Não lhe tiremos a vida!" Disse lhe Rúben: "Não derrameis o sangue! Lançai-o nesta cisterna do deserto, mas não ponhais a mão sobre ele!" Era para salvá-lo das mãos deles e restituí-lo ao seu pai. Assim quando José chegou junto deles, despojaram-no da sua túnica, a túnica adornada que ele vestia. Arremessaram-se contra ele e o lançaram na cisterna; era uma cisterna vazia, onde não havia água. Depois se sentaram para comer. Erguendo os olhos, eis que viram uma caravana de ismaelitas que vinha de Galaad [...]. De que nos aproveita matar nosso irmão e cobrir seu sangue? Vinde, vendamo-lo aos ismaelitas, mas não ponhamos a mão sobre ele: é nosso irmão, da mesma carne que nós (Gn 37, 18-27).

Mas no caso de Édipo há uma segunda expulsão. Após desvendar o mistério da esfinge e salvar toda a cidade de Tebas que, para premiá-lo, o proclama rei. Depois de anos, Apolo envia sobre os tebanos fome e peste como castigo pelo parricídio e pelo incesto praticado. "*O rei deve ser expulso da cidade para aplacar a ira divina*" [186].

---

[182] Cf. CARRARA, Alberto. *Violenza, Sacro, Rivelazione Biblica: il pensiero di René Girard.* Milano: Vita e Pensiero, 1985. p. 142.
[183] GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p.146.
[184] Ibidem. *A Violência e o Sagrado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1990. p. 110.
[185] Cf. FOHRER, Georg. *A História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 29.
[186] GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 148.

Na saga de José, o herói consegue se sobressair no Egito. Interpreta os sonhos de dois funcionários do faraó e depois do próprio faraó, a famosa visão das sete vacas gordas e das sete vacas magras. A clareza da visão de José lhe possibilita sair da prisão e salvar o Egito da carestia. O faraó o recompensa nomeando-lhe primeiro ministro. O talento de José, o conduz ao ponto máximo da pirâmide social do Egito. Édipo e José, devido às suas qualidades, tornam-se protagonistas em terras estrangeiras.

O mito e a Bíblia são opostos no desfecho das respectivas histórias. No mito, as expulsões são sempre justificáveis, enquanto que na Bíblia, são injustificáveis. Laio e Jocasta têm boas razões para livrar-se do filho que futuramente matará o pai e se casará com a mãe. Os tebanos, igualmente, têm razões suficientes para libertarem-se do rei, pois Édipo é culpado da peste e da miséria que assola o povo daquela terra. Enquanto no mito, a vítima é sempre culpada; na Bíblia, ocorre o inverso: José tem razão a primeira vez contra os irmãos e, na segunda, contra os egípcios que o prendem. "*A Bíblia desmascara as perseguições violentas da multidão contra aqueles que, por uma desculpa qualquer, tornam-se suas vítimas*" [187].

As duas sociedades, Tebas e Egito, vivem o drama da crise mimética. Em ambas as situações, os flagelos sociais estão vinculados aos dois protagonistas: Édipo e José. No mito, o herói é responsável pelos males que afligem o povo e o único remédio é sua expulsão; enquanto, na Bíblia, José, além de não ser considerado culpado pela carestia, é apresentado como salvador dos efeitos destruidores da crise no Egito.

4.1 O herói deve ser expulso?

O mito responde sistematicamente que sim. A Bíblia responde sistematicamente que não [188]. A radical oposição de princípio entre mito e Bíblia nos mostra que a tradição bíblica é fundamentalmente antimitológica, além de revelar a essência do mito que até então era invisível. Os mitos sempre condenam as vítimas que, perseguidas pela coletividade, acabam devoradas pela violência do grupo. O mito é o resultado da multidão enfurecida, incapaz de

[187] GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 149.

[188] Essa é uma afirmação largamente defendida por Girard, está no núcleo da sua teoria: o processo mimético que forma o mito e o sagrado violento tem como essência a violência de todos contra um, mas o mecanismo mimético que conduz ao sacrifício do bode expiatório esconde a verdade. Girard mostra que a história das relações humanas desde a origem do mundo foi construída em cima da mentira de Satanás. O mito é resultado do sacrifício do bode expiatório, como as razões deste sacrifício são mentirosas e a vítima inocente, logo, o mito esconde a verdade. A Bíblia hebraica e principalmente os Evangelhos revelam a verdade da vítima e a mentira do mito. Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 151.

perceber as razões da própria fúria; por isso, projeta sobre uma vítima inocente e indefesa sua violência destruidora.

Na história de José, os dez irmãos, passam fome na Palestina e precisam fugir para o Egito. Ali não reconhecem José com seus esplêndidos hábitos de primeiro ministro, mas José, ao contrário, os reconhece e sem apresentar-se, os interroga discretamente sobre Benjamim, seu irmão caçula que ficou na Palestina, por medo que uma possível desgraça provocasse a morte do velho pai Jacó. Doa-lhes comida e adverte-os, que se retornassem uma segunda vez, sem trazerem consigo Benjamim, não receberiam nenhuma ajuda [189]. José impõe aos irmãos uma tentação que conheciam bem, depois de entregá-lo, a uma caravana, como escravo, agora abandonam o irmão mais jovem e frágil. Caem novamente na mesma tentação. Apenas Judá resiste, oferecendo-se no lugar de Benjamim. Como recompensa desse gesto, José, em lágrimas, perdoa todos os irmãos e toda a família no Egito.

O triunfo de José mostra que na Bíblia a violência não é resolvida pela vingança e pelo sacrifício, mas pelo perdão, única força capaz de superar definitivamente o "*pingue-pongue*" mimético, até então, interrompida provisoriamente pela expulsão unânime. A história do Gênesis acusa os dez irmãos de odiarem José sem motivo e sentirem inveja, devido uma liderança que gerava admiração no pai, Jacó. Portanto, a verdadeira causa da expulsão é mimética [190].

O texto bíblico nos ensina uma resistência sistemática das expulsões coletivas na qual se fundamenta o discurso mitológico. O confronto entre Édipo e José revela a deliberada intenção do autor bíblico de apresentar um novo paradigma, completamente diferente daquele defendido pela mitologia; na sua essência justificadora da violência coletiva, acusadora e vingativa. A Bíblia crítica a violência do mito. Girard não entra na questão da crítica textual, na veracidade ou não da história de José, quer apenas mostrar que o texto bíblico assume uma nova postura [191].

No mito, a violência arbitrária prevalece, ainda que inconscientemente. No universo bíblico, essa violência é identificada, desmascarada, denunciada e perdoada. A história de José é a negação das ilusões religiosas do paganismo [192]. Revela o valor absoluto do Deus vivo. Entretanto, não são todas as vítimas da Bíblia hebraica que têm o mesmo destino de

---

[189] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 150.
[190] Cf. Ibidem. p. 154.
[191] Cf. VALADIER, Paul. Violenza del sacro e non violenza del cristianesimo nel pensiero di René Girard. *La Civiltà Cattolica*, Napoli, vol. 134, n. 4, p. 270, 1983.
[192] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 155.

José. Muitas morrem abandonadas por todos, circundadas por inimigos poderosos. No contexto bíblico, os homens são tão violentos quanto no contexto mítico. A diferença está na interpretação que a Bíblia dá à violência; diferentemente do mito, não é fundadora de religião. O Deus da Bíblia não nasce da violência coletiva contra o bode expiatório. O Deus do monoteísmo hebraico é transcendente e eterno. Além do mais, na Bíblia, Deus é solidário à vítima e contra os perseguidores. Girard acredita que o texto bíblico seja a primeira manifestação da história humana a defender a vítima e a desmascarar a violência da multidão.

5 Jó: a resistência da vítima

O Livro de Jó [193] aparece dentro do contexto bíblico, como etapa decisiva no processo de superação do sagrado violento. Nossa intenção é mostrar que o mecanismo vitimário existe no Livro de Jó, porém com novidades determinantes, que explicaremos a seguir.

O processo desencadeia-se a partir da mentira de Satanás (cap. 1, 9-11). Com a acusação mentirosa de Satanás, a violência unânime do mecanismo vitimário desemboca contra a vítima inocente. A mentira do Inimigo que provoca a queda do inocente é sacralizada, e o sofrimento imerecido do justo, é legitimado ideologicamente como sendo vontade de Deus. A mentira sacralizada de Satanás é encarnada na voz dos amigos. Estes, seduzidos pela mentira do Inimigo, acusam a vítima inocente de merecedora do castigo divino. Despejam assim, a violência unânime contra Jó e exigem a condenação sacrifical do inocente (cap. 4-5; 8; 11; 15; 18; 20; 22; 25-26).

A novidade fundamental de Jó está no seguinte fato: a vítima protesta e quer uma explicação convincente sobre os verdadeiros motivos de sua condenação. A verdade vem da vítima inocente e não da coletividade perseguidora a própria vítima não aceita a condenação. Numa sociedade violenta, exige-se justiça; primeiro, diante da sociedade representada pelos amigos (cap. 7; 9; 12-14), e depois, diante de Deus, seu *Juiz e Testemunha* (cap. 16-17). A vítima é redimida e os acusadores são acusados pelo Salvador da vítima. Jó enfrenta um duro combate contra a sociedade representada pelos amigos; contra a religião oficial representada pela tese da retribuição e contra si mesmo. Enfrenta com coragem o processo de integração, mesmo havendo experimentado sua debilidade física, no entanto, sua esperança permite

[193] Jó é um personagem simbólico e mítico, que, como no caso de Adão, simboliza todos os homens na experiência do sofrimento. O mal é algo insondável e injustificável que se impõe ao homem independentemente da sua conduta. O livro de Jó tematiza o mal moral, em contraponto com a inocência de seu protagonista. Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível Teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 82.

avançar para um nível superior da consciência, o que consegue não pelas próprias forças, mas contando com o *Deus Go'el*, seu redentor e defensor. Jó busca, implora, acredita e recebe a revelação de Deus. No encontro das liberdades de Deus e de Jó, este descobre o sentido profundo da existência humana e atinge a integração através do dom gratuito do Deus misericordioso (cf. 16-17; 19) [194].

5.1 O mecanismo vitimário é armado contra Jó

O prólogo do Livro contém o esquema do mecanismo vitimário. O mito arcaico que forma a moldura do Livro (1-2; 42, 7-17) engendra os requisitos fundamentais do sagrado violento. A unanimidade é representada pela *assembleia celeste* (1, 6): Satanás + Assembleia Celeste contra Jó [195].

Um herói popular, idolatrado pelo povo, repentinamente é condenado por voz pública e unânime. A mímesis de apropriação funciona de maneira fascinante no prólogo. O MODELO, subitamente, torna-se OBSTÁCULO, a unanimidade social deseja ser como Jó (1, 1), no entanto, esse desejo recíproco de ser igual à Jó acaba se transformando em desejo recíproco de rivais, que querem derrubá-lo. Quando esse desejo de aniquilar o MODELO seduz invariavelmente a todos, cria-se a unidade dos antagonistas, que se volta contra o alvo escolhido. A partir daí, estamos no círculo mimético propriamente dito, que desembocará no sacrifício violento da vítima e na, consequente, restauração da paz, ou seja, de uma nova ordem social marcada pela harmonia.[196]. Desejo mimético, conflito mimético, reciprocidade mimética e rivalidade mimética conduzem o grupo à desordem social, isto é, a coletividade social é tomada por sentimentos de inveja, rancor, intolerância, vingança, raiva e uma profunda sede de violência. Para que a sociedade não seja destruída pelos próprios membros revoltados entre si, quase que um inconsciente mecanismo de defesa do grupo, os indivíduos dilacerados pelas contradições internas, escolhem um bode expiatório no qual canalizam o apetite incontrolável de violência. O sacrifício do bode expiatório é o caminho de purificação do grupo, que, aliviado pelo restabelecimento da ordem social, acaba divinizando a vítima que linchou impiedosamente, constituindo assim o fenômeno antiquissimo do sagrado violento.

---

[194] Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da Vida.* São Paulo: Loyola, 1992. p. 46.

[195] O livro de Jó compõe-se de um prólogo (1-2) e de um epílogo (42, 7-17) em prosa, que é a parte mais antiga, provavelmente do século IX ou X A.C. e de um poema escrito em forma de diálogo (3, 1-42; 6) que é um acréscimo posterior, provavelmente posterior ao exílio da Babilônia. Cf. SCHÖKEL, Alonso; SICRE DIAZ, Jose Luiz. *Giobbe*. Roma: Borla, 1985. p. 62.

[196] Cf. ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. pp. 50-53.

> No ato sacrifical se afirma a unidade da comunidade e essa surge no paradoxo da divisão, no momento em que está desunida pela discórdia mimética. A oposição de todos contra todos sucede a oposição de todos contra um. A multiplicidade caótica de conflitos particulares é sucedida por um conflito único: toda a comunidade de uma parte e a vítima de outra. A comunidade reencontra a solidariedade à custa da vítima [197].

Observamos que no prólogo do Livro de Jó acontece justamente isso: a preparação da vítima. O início desta armação é a figura de Satanás com sua acusação mentirosa:

> Satanás respondeu a Iahweh: Não é em vão que Jó teme a Deus? Porventura não levantaste um muro de proteção ao redor dele, de sua casa e de todos os seus bens? Abençoaste a obra das suas mãos e seus rebanhos cobrem toda a região. Mas estende a tua mão e toca nos seus bens; eu te garanto que te lançará maldições em rosto (1,9-11).

Também nesta citação percebemos claramente a situação favorável de Jó diante de Deus e dos homens, a ponto de despertar a atenção de todos, mas o conflito começa a partir da acusação mentirosa do inimigo. Satanás é o responsável pela apresentação do mecanismo vitimário contra Jó: primeiro convence Deus (1, 12), depois os membros da corte celeste, a própria esposa de Jó (1, 9) e, por fim, os amigos de Jó que representam a coletividade social (2, 11-13).

O mecanismo vitimário é a dialética de Satanás, que mediante a mentira contagia a coletividade a linchar a vítima para restaurar a ordem perdida. Essa dialética é permanente no processo de desconstrução e de reconstrução através do sacrifício do inocente. O desejo de violência que enfurece os indivíduos de uma sociedade não pode ser saciado, pois causaria inúmeros conflitos que levariam ao caos social, por isso é desviado para uma vítima que pode ser abatida sem grandes danos. O sacrifício do inocente converge às tendências agressivas, saciando o apetite de violência e renovando a paz social. No entanto, a nova ordem nascida do sacrifício não é eterna. Com o passar do tempo, um novo conflito mimético será apresentado por Satanás que, usando a mesma artimanha da mentira e da sedução, conduzirá a um novo sacrifício inocente. No prólogo do Livro de Jó, contém mais uma das ciladas de Satanás para resolver uma situação de crise social causada pelo processo mimético.

O mito primitivo tem a imagem de um “deus” conivente com a violência coletiva sobre um inocente e, no final (42, 7-17), restaura a vítima, dando-lhe em dobro suas posses, nova família e grande prosperidade. A lenda primitiva está permeada pela ideologia do sagrado violento, a ponto de constituir uma “perfeita arquitetura” do mecanismo vitimário pronto a ser executado. Há uma concepção generalizada do “deus violento” em todos os

[197] GIRARD, René. Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 36.

personagens: Satanás, membros da corte celeste, mulher de Jó e os amigos estão contagiados pela ideologia violenta do mecanismo vitimário e a lenda fala de um "deus" que é a sua essência, primeiro pune e sacrifica injustamente e, por fim, sacraliza a vítima, porque restaurou a paz na comunidade [198]. Deus nunca foi um "deus violento"; sempre foi transcendente e misericordioso. No contexto do mito, a humanidade ainda não havia alcançado essa revelação [199].

Na parte poética do Livro de Jó (3-41), é visível a presença do esquema vitimário apresentado nos dois primeiros capítulos. O teatro da violência é representado na voz dos amigos, contagiados pela ideologia da retribuição, que exigem incondicionalmente o sacrifício violento da vítima inocente e a, consequente, realização do mecanismo vitimário preparado no prólogo. Por sua vez, Jó, inconformado diante da condenação arbitrária à qual foi submetido, protesta exigindo justiça, primeiro diante dos amigos e depois diante de Deus. Essa é a diferença fundamental entre o bode expiatório do prólogo e o bode expiatório da poesia. O primeiro aceita-a pacificamente, enquanto o segundo protesta de forma agressiva diante da sociedade e de Deus.

5.2 Os amigos e a violência unânime contra a vítima (cap. 4-11)

A violência coletiva começa a se manifestar na voz dos amigos, que querem provar a culpa de Jó usando da ideologia da retribuição, presente na sabedoria tradicional de Israel e do oriente próximo. Os amigos, defendendo a tradição e os valores recebidos dos antepassados, não aceitam em hipótese alguma, que um homem, sofredor e condenado derrube a solidez da velha sabedoria, jogando por terra as verdades que explicavam o sentido da vida [200].

Frente ao protesto de Jó, ao reclamar justiça diante da condenação injusta, no monólogo do capítulo três, inicia-se uma profunda discussão teológica entre a vítima inocente e os três amigos que são representantes da sabedoria tradicional do antigo oriente. Os três amigos encarnam as explicações que, tradicionalmente, são dadas aos sofrimentos da vida e

---

[198] Cf. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1990. pp. 91-114.
[199] Cf. Idem. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 143.
[200] Os amigos de Jó simbolizam também a racionalização teológica ou filosófica do mal, que abandona a vítima e se alia a Deus, agravando assim o mal experimentado e tornando a vítima culpada. A teodiceia que justifica a razão e a finalidade do mal que ocorre aduz, assim, novos elementos racionais à angústia experimentada por Jó, pressionando-o a interiorizar e aceitar a própria culpa, embora ela padeça uma dor imerecida. Cf. ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível Teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 85.

passam a apresentar e defender os argumentos que o povo costuma usar, defendendo o pensamento do povo e da tradição contra Jó. Não aceitam que um homem sofredor e condenado derrube a solidez da sabedoria tradicional e jogue por terra aquilo que sempre foi a segurança da vida [201].

Segundo Carlos Mesters, os amigos representam o desejo conservador de seguir o modo de pensar da sociedade vigente, a fim de não criar novos problemas. São defensores intransigentes de um modelo de segurança tradicional e representam também a dominação das consciências que impedem o crescimento e a libertação, enquanto não são capazes de superar velhas doutrinas mitológicas que denigrem a dignidade humana.

5.3 A defesa do inocente diante da condenação injusta

Jó quer saber os motivos da condenação e desafia os amigos a mostrarem qual pecado cometeu por isso a vítima defende-se das acusações exigindo justiça. Sem blasfemar contra Deus, como havia "profetizado Satanás" (cf. 1, 9; 2, 4-5), desconstrói com todos os argumentos dos perseguidores, que defendem seu linchamento. No grito de protesto da vítima condenada, revela-se a verdade do inocente, sua causa só será resolvida no encontro pessoal com o Deus transcendente e misericordioso, que o salvará das algemas do mecanismo vitimário.

Jó desfigurado pelo sofrimento sente-se abandonado por Deus e pela sociedade, representada pelos amigos, que lhe condenam impiedosamente. No entanto, a vítima inocente não aceita pacificamente a condição de bode expiatório, enfrenta os linchadores, exigindo explicações convincentes acerca dos motivos dessa condenação. Na tradição judaico-cristã, Jó é a primeira vítima que reclama sua inocência e protesta corajosamente contra sua condenação [202]. A situação de aflição e de desgraça experimentada pela vítima tornar-se-á insuportável:

> Ah, se pudessem pesar minha aflição
> e pôr na balança meu infortúnio,
> seriam mais pesados que a areia do mar,
> por isso as minhas palavras são desvairadas (6, 2-3).

A angústia e a irritação são pesadas demais para suportá-las, suas proporções são tão grandes, que Jó tem direito de desabafar. Começa comparando Deus a um caçador sem escrúpulos, que usa flechas envenenadas para provocar sua deterioração mental e religiosa:

---

[201] Cf. MESTERS, Carlos. *Deus Onde Estás? Uma introdução prática à Bíblia*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 109.
[202] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 143.

> Levo cravadas as flechas de Shaddai
> e sinto absorver seu veneno.
> Os terrores de Deus assediam-me (6, 4).

Em seguida, Jó volta a pedir a morte como libertação de um sofrimento inexplicável e insuportável. O gradativo processo de violência que desaba contra a sua pessoa demonstra um grande desamor. A morte imediata seria o único meio disponível para vencer a tentação de blasfemar contra esse Deus que insiste em ser-lhe cruel:

> Oxalá se cumprisse o que pedi,
> e Deus concedesse o que espero:
> que se dignasse esmagar-me,
> que soltasse sua mão e me suprimisse.
> Seria um consolo para mim:
> torturado sem piedade, saltaria de gozo,
> pois não reneguei as palavras do Santo (6, 8-10).

Após falar da sua miséria pessoal, Jó expressa sua decepção com os amigos. Acusa-os de não levarem a sério a desgraça do inocente, comportando-se de maneira desleal diante do seu sofrimento. Protesta contra os seus acusadores, por não entenderem a profundidade da sua agonia, e, autoritariamente, não aceitarem suas queixas. Exige honestidade, lucidez e sinceridade para analisar os motivos de sua condenação, pois estão agindo como advogados medíocres e linchadores sem escrúpulos [203].

> Pretendeis increpar-me por palavras,
> considerar como vento as palavras de um condenado?
> Seríeis capazes de leiloar um órfão,
> de traficar o vosso amigo,
> agora olhai-me atentamente:
> juro não mentir diante de vós.
> Voltai atrás, por favor: que não se faça injustiça,
> voltai atrás, porque justa é a minha causa (6, 26-29).

Devem voltar atrás nas insinuações, pois o que está em jogo é a sua inocência. Jó "põe o dedo na cara dos amigos" e solta seu grito de protesto, pedindo-lhes esclarecimento*:* "*Se eu errei, façam-me ver onde foi que eu errei*." (cf. 6, 22-24). No capítulo sétimo, apresenta a condição existencial do bode expiatório condenado por "deus" e pela sociedade [204]. Apresenta o tema da fugacidade da vida humana, amplamente discutido nos livros sapienciais. O homem é *hebel*: um sopro tem uma existência passageira e cheia de limites. "*O homem é como o vento, e os seus dias uma sombra que passa*." (Sl 144, 4).

Há momentos da narração na qual parece que a vítima vai sucumbir e aceitar a condenação vitimaria. Jó sente a pressão da perseguição e às vezes, dá a impressão que sua

---

[203] Cf. PIXLEY, Jorge. *El Libro de Job*: *comentario bíblico latinoamericano*. San Jose, Costa Rica: Ediciones Sebila, 1982. p. 50.
[204] Cf. GIRARD, René. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1989. p. 66.

personalidade vai desintegrar-se por causa do mimetismo nocivo. Na ótica de Girard, foi assim com as vítimas arcaicas; mesmo inocentes, mas diante da pressão generalizada da violência mimética, acabaram assumindo a culpa que não tinham. Como o caso de Édipo, abundantemente citado na obra de Girard [205]. Contudo, Jó, a vítima condenada, resistirá e provará a verdade da sua vida diante de Deus, o justo Juiz. A resistência de Jó diante da perseguição unânime é precisamente aquilo que fascina René Girard. A ponto de defini-lo como a primeira vítima do monoteísmo bíblico a enfrentar o mecanismo do bode expiatório e a revelar sua perversidade. Para o estudioso franco-americano, a saga de Jó revela o rosto misericordioso do Deus da Bíblia hebraica, mostra que o Deus bíblico não é o sagrado violento; ao mesmo tempo, revela uma nova antropologia: o homem integrado a sua história que fez a experiência da graça de Deus.

5.4 Defende-se da ideologia do "*deus violento*"

Girard, ao entrar em contato com o texto do livro de Jó, fica literalmente encantado. Ao longo de sua obra, afirma aos quatro ventos, o significado da resistência de Jó diante da coletividade violenta. Os amigos representam a unanimidade perseguidora que se volta contra o bode expiatório justificando e exigindo a sua condenação. Como praxe no sistema persecutório, atribui-se as razões da condenação a Deus, tudo em nome de Deus[206]. Jó, profeticamente enfrenta esse circo da violência armado contra si, pois exige justiça da sociedade e de Deus. A partir daqui vamos mostrar como, o justo inocente, se defende da perseguição da sociedade e da ideologia do "deus violento" construída pelo mecanismo mimético. Ao final, Jó nos ensinará que o Deus da Bíblia é transcendente e misericordioso, solidário às vitimas e contra a perseguição [207]. No capítulo 8 Baldad proclamou a justiça de Deus como um juiz, que retribuem bons e maus, segundo seus méritos.

> Acaso Deus torce o direito
> ou Shaddai perverte a justiça?
> Não, Deus não rejeita o homem justo,
> nem dá a mão aos malvados:
> pode ainda encher sua boca de sorrisos
> e teus lábios de gritos de júbilo.
> Teus inimigos cobrir-se-ão de vergonha
> e desaparecerá a tenda dos ímpios.
> A justiça divina domina o direito (8, 3; 20-22).

---

[205] Cf. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: UNESP; Paz e Terra, 1990. p. 110.
[206] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 82.
[207] Cf. GIRARD, René. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1989. p. 35.

Baldad caminha na linha da sabedoria tradicional de Israel, defendendo a prosperidade como benevolência divina e o sofrimento como castigo.

Jó rebate e ataca a ideologia do "*deus violento*", não cede à convicção da sua inocência. O sofrimento não é prêmio ou castigo; ímpios e inocentes são afligidos por ele (cf. Jó 9, 22). A tese defendida por Baldad é escandalosa. Não se trata de orgulho ou capricho humano de quem se revolta diante do sofrimento. A questão é mais profunda, *é moral e ética*. O protesto de Jó é contra os motivos que justificam sua condenação. Não está preocupado com os bens ou com as mordomias que perdeu, não reclama sequer da tragédia familiar que lhe assolou terrivelmente. Parece aceitar o mistério do sofrimento com grande maturidade humana, entretanto o seu questionamento, mais que isso, sua revolta pessoal, é contra a acusação unânime da sociedade que cai sobre ele como um raio fulminante, uma condenação justificada como punição divina. Jó não admite em hipótese alguma o sofrimento como pagamento de uma culpa ou de um pecado. Tem consciência da Verdade da sua vida [208].

> Seríeis capazes de leiloar um órfão,
> de traficar o vosso amigo.
> Agora, olhai-me atentamente:
> juro não mentir diante de vós.
> Voltai atrás, porque justa é a minha causa.
> Há falsidade sobre minha língua?
> Meu paladar não poderá distinguir o mal? (6, 27-30).

O discurso dos amigos propõe a velha teoria da retribuição: o justo será premiado e o ímpio castigado, a conduta boa ou má do homem é sempre a responsável, eficaz pelo seu bom ou mau destino. Mas, se Jó é íntegro, reto, temente a Deus e abençoado (cf. 1, 1), não há motivo para desespero; entretanto a provação e o castigo ao qual foi submetido questionam sua integridade. A consciência de sua inocência o faz enfrentar a sociedade (amigos), a religião (tese da retribuição) e, no fim, o próprio Deus para defender a sua Verdade [209].

5.5 A justiça vem de Deus

Jó não aceita o silêncio que lhe é imposto e grita, exigindo que seja reconsiderado o seu caso. Como seu grito de protesto não encontra eco na sociedade (voz dos amigos) e na religião (teologia da retribuição), a vítima inocente quer encontrar-se com Deus na esperança de que Ele lhe faça justiça.

---

[208] Cf. PIXLEY, Jorge. *El Libro de Job*: *comentario bíblico latino-americano*. San Jose, Costa Rica: Ediciones Sebila, 1982. p. 59.
[209] Cf. BARBÉ, Domingos. *Uma Teologia do Conflito: a não violência ativa*. São Paulo: Loyola, 1985. p. 42.

O desejo da vítima de encontrar-se com Deus é um gesto revolucionário, que por si mesmo, já desmascara a lógica violenta da teologia da retribuição desenvolvida pelos amigos. Jó demonstra que somente na relação direta com Deus, encontrará a verdade que resgatará sua honra destruída pela violência da sociedade. Noutras palavras, a vítima enfrentou a unanimidade perseguidora e desmascarou a mentira de sua lógica interna. Resta-lhe, portanto, falar diretamente com Deus na esperança de que o Onipotente lhe faça justiça, quer ver Deus, para que Ele lhe mostre onde errou e por que foi condenado.

Jó, rejeitando o princípio que está na base do argumento dos amigos, nega categoricamente, que sua sorte esteja vinculada aos pecados do passado, por isso precisa encontrar-se com Deus, para ver quem tem razão: Jó ou os amigos, a vítima ou os perseguidores [210]. Como vítima que é, quer saber por quais motivos foi condenado, exige o direito de se defender diante de Deus. Arrisca tudo, joga todas as cartas na derradeira chance: o encontro com Deus. Tem consciência da própria inocência, por isso está disposto a encontrar Deus, face a face.

O confronto dialógico com os amigos não atingiu a verdade. A vítima está convicta de que o debate com os amigos não conduzirá à solução da sua causa. Gerhard Von Rad afirma que o diálogo entre os debatedores não existiu, porque somente uma parte ouvia, enquanto a outra era surda aos argumentos apresentados. Jó ouvia os argumentos dos amigos, porém quando falava os amigos não aceitavam levá-lo a sério, insistindo em repetir sempre a mesma coisa. Não há progressão no diálogo, uma vez que os amigos repetem a necessidade da condenação de Jó. Este, por sua vez, reclama sua inocência, mas não é ouvido pelos amigos [211]. Jó conclui que a solução é falar diretamente com Deus, somente Ele pode resolver sua causa, revelar a verdade e resgatar a dignidade que lhe foi roubada pelo mecanismo vitimário. Mas Deus, além de aceitar o debate com Jó, precisa ser um interlocutor sério, que aceite discutir questões delicadas relacionadas à sua própria conduta: "*Mas é ao Poderoso que vou falar, é com Deus que quero defender-me*" (13, 3).

Quer um encontro face a face com Deus para que a verdade seja definitivamente estabelecida. Chegou a hora de correr qualquer risco e Jó pede apenas duas coisas:

1- Que Deus não recorra à violência e ao terror, contra uma pobre vítima;

---

[210] Cf. PIXLEY, Jorge. *El Libro de Job*: *comentario bíblico latinoamericano*. San Jose, Costa Rica: Ediciones Sebila, 1982. p. 61.

[211] Cf. VON RAD, Gerhard. *La Sapienza in Israele*. Genova: Marietti, 1988. p. 187.

2- Que aceite as regras do debate, perguntando e respondendo normalmente [212].

> Faz-me apenas duas concessões,
> e não me esconderei da tua presença:
> afasta de mim a tua mão
> e não me amedrontes com o teu terror.
> Depois me acusarás e eu te responderei,
> ou falarei eu e tu me replicarás (13, 20-22).

Trata-se de uma grande causa. Vale a pena o bode expiatório ir ao tribunal com Deus para que a verdade seja esclarecida. Esse encontro é a sua única esperança de salvação, pois somente Deus pode reconhecer o direito de Jó. Apesar de nenhum mortal ter razão diante do Onipotente, decide corajosamente chamar Deus como *Juiz* e *Testemunha* ao tribunal para demonstrar que o Todo Poderoso é seu amigo e seu defensor contra os perseguidores sanguinários. Não há outra saída.

> Porei minha carne entre os meus dentes,
> levarei nas mãos a minha vida.
> Ele pode me matar: mas não tenho outra esperança
> senão defender diante dele o meu caminho (13, 14-15).

O gesto audacioso de querer encontrar Deus é prova da sua inocência. Na verdade, é uma garantia de sua conduta íntegra. Adão e Eva fogem de Deus porque têm culpa (cf. Gn 3, 8-12). Não descarta aqui, a possibilidade de ser executado por Deus durante o encontro, pois tem consciência da disparidade entre as partes envolvidas no debate judicial, tem consciência do poder de Deus e da fragilidade do homem. Mesmo assim, quer discutir com Deus, pois não tem outra esperança. "*Não tem nada a perder, Jó está decidido a apresentar-se diante de Deus no tribunal para que Deus esclareça apenas uma coisa, da qual depende o seu futuro*" [213].

> Quantos são os meus pecados e as minhas culpas?
> Prova meus delitos e pecados.
> Por que ocultas a tua face
> e me tratas como teu inimigo?
> Queres, então, assustar uma folha levada pelo vento
> e perseguir a palha seca? (13, 23-25).

Não entende porque Deus esconde-lhe o rosto e não sai do silêncio. Abandonado, desprezado, zombado e acusado por todos, experimenta as trevas da solidão, sem que haja alguém disposto a ouvir sua defesa. Parece que Deus o trata como inimigo. De fato, o sagrado

[212] Cf. SCHÖKEL, Alonso; SICRE DIAZ, Jose Luiz. *Giobbe*. Roma: Borla, 1985. p. 246.
[213] GIRARD, René. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1989. p. 167.

violento justificado pela teologia da retribuição apresenta um "deus" decididamente inimigo das vítimas inocentes. "*Assim sempre foi, desde a criação do mundo*" [214].

5.6 Jó: Topheth público

> Tornei-me objeto de sátira entre o povo,
> alguém sobre o qual se cospe no rosto.
> Meus olhos se consomem irritados
> e meus membros definham como sombras:
> o justo, porém, persiste em seu caminho,
> e o homem de mãos puras cresce em fortaleza (17, 6-9).

Topheth é o Vale do Filho de Hinom, que delimita Jerusalém à sudoeste, também chamado, Vale do Hinom, que, posteriormente, passou a ser chamado Geena. Vale ao redor de Jerusalém, que devido a cultos idolátricos ali praticados, se tornou símbolo de lugar amaldiçoado. Provavelmente, nesse Vale praticou-se holocausto de crianças em honra do ídolo Moloc. Ali se queimavam cadáveres impuros e jogava-se todo o lixo da cidade. Era o Vale da vergonha e da morte [215] (cf. Js 15, 8; 18, 16; Jer 7, 1-32; Mt 5, 22; Ap 14, 10). O Topheth era o lixão da comunidade onde eram jogadas todas as tranqueiras, um lugar fedorento e cheio de carniça. Jó tornou-se topheth público. O bode expiatório torna-se uma espécie de lixão público, no qual a coletividade despeja sua hostilidade, um objeto unânime de maldição.

Para René Girard, [216] Topheth é uma espécie de lixão público, onde eram destruídas todas as imundícies da comunidade. Ali, o grupo depositava a sua impureza. Tudo o que não prestava, era jogado nesse local, para ser queimado. Jó é o Topheth, no qual se despeja toda a violência de uma sociedade dilacerada por suas contradições internas. Todos estão convictos da culpa do inocente e, por isso, aprovam sua condenação. Considerado o último dos últimos, até mesmo os bodes expiatórios tradicionais, o considera bode expiatório por excelência. A coletividade perseguidora volta-se contra Jó, como se ele fosse um lixão público, no qual se joga toda a inveja, o rancor, a rivalidade interna e a violência mimética. Jó autodefine-se como topheth, porque se sente um homem masal.

> O homem antigo, atingido em seu corpo, deixa sua tenda, ou sua casa, e se instala fora do acampamento, ou fora da aldeia, no mazbala: um monte de cinzas e

[214] GIRARD, René. *La Voix Méconnue du Reel: une théorie des mythes archäiques et modernes*. Paris: Grasset, 2002. p. 135.
[215] Cf. BÍBLIA: Teb tradução ecumênica brasileira, São Paulo: Loyola, 1995. p. 582.
[216] Cf. GIRARD, René. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1989. pp. 87-88.

> imundícies, onde os doentes, claramente marcados de maldição esperam a morte entre os dementes e cães, chacais, insetos e abutres [217].

Jó é fantoche do povo, um sinal de maldição, de sátira e de escárnio. Tornou-se alguém no qual se "cospe no rosto", sinal agressivo de desprezo e de insulto. A figura de Jó é modelo de homem condenado e contra ele convergem todas as piadas, a agressividade e a intolerância do povo. É motivo do desprazer e do desgosto da coletividade a ponto de cuspirem em sua face; um objeto de execração pública. Em sua defesa, reclama que se tornou um lixo, um excremento social condenado por todos à morte [218].

A unanimidade social exige, intolerantemente, a sua condenação. Para o povo, adepto incondicional da tese da retribuição, Jó é um pecador que deve pagar pelo "crime" que cometeu. O pecado de Jó é considerado a causa de todos os males que possam acontecer na sociedade. Ao se autodefinir um Topheth, atinge o âmago do sistema religioso vitimário do qual é vítima. As palavras de Jó são uma verdadeira revelação da religião tradicional, fundada no processo mimético que conduz ao sacrifício do bode expiatório [219].

O Topheth é muito relevante no estudo de Girard sobre Jó, pois é uma imagem forte e concreta de um homem abandonado por todos: bode expiatório da comunidade. Torna-se alvo onde se descarrega toda a violência inconsciente escondida na comunidade. As sombras e agressividades resultantes dos conflitos interpessoais são projetadas de maneira controlada e gradativa sobre o Topheth público. Tudo isso, amparado pela estrutura religiosa; tudo em nome de Deus; tudo como obediência a Deus.

5.7 Jó: "*Eu sei que o meu Redentor* (*Go'el*) *está vivo*" (cap. 19)

> Eu sei que o meu Defensor está vivo
> e que no fim se levantará sobre o pó:
> depois do meu despertar, levar-me-á para junto dele,
> e em minha carne verei a Deus (19, 25-26).

O texto revela a profunda esperança da vítima sobre a existência de um Defensor dos seus direitos nos céus. Antes tinha invocado a terra para que não bebesse seu sangue, clamor permanente de justiça (16, 18); agora invoca o Defensor vivo que ouvirá seu clamor. Joga toda a sua esperança na teofania do Redentor e coloca a sua causa nas mãos de Deus [220]. Sabe que seu Defensor entrará em ação a seu favor, mesmo que todos, até agora, estejam contra ele,

---

[217] TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 71.
[218] Cf. GIRARD, René. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1989. p. 90.
[219] Cf. Ibídem. p. 91.
[220] Cf. LÉVÊQUE, Jean. *Job et son Dieu*. Vol. I. Paris: Lecoffre, 1970. pp. 467-497.

desejando-lhe a condenação. No seu corpo ferido pelo sofrimento, com "*a carne apodrecida debaixo da pele*" (v. 20), ao fim, verá Deus, que dará a solução definitiva para o seu caso, pois a verdade está na teofania divina e não nas acusações dos amigos. A revelação divina é o acontecimento decisivo; a última palavra acerca da inocência ou da culpa da vítima é sempre de Deus [221].

5.7.1 Problema da crítica textual

Este texto é muito famoso e de difícil compreensão [222]. Jó havia reclamado a presença de um árbitro que julgasse sua causa (9, 33-35), depois pediu um mediador (16, 18-22); agora este personagem é chamado de *Go'el*, [223] traduzido como defensor, libertador, redentor. É um termo técnico do direito hebraico, um membro da família é o defensor do sangue derramado em homicídio (Nm 35, 19; 2 Sm 14, 11); o parente mais próximo tem direito de resgatar os bens de um falecido (Dt 25, 5-10; Rt 2, 20), no caso de perda da propriedade para que essa não saia do clã, ou quando um membro da família é vendido como escravo (Lv 25, 23-25). O verbo *ga'al* e o seu particípio *go'el* são aplicados à divindade: quando Israel é liberto da escravidão do Egito (Ex 6, 6; 15, 13); na libertação do exílio da Babilônia (Is 41, 14) e quando indivíduos são salvos da opressão e da morte (Sl 119; Pr 23, 11) [224]. *Ga'al* é libertar. *Go'el* é aquele que liberta, resgata, redime, protege e defende:

> E se o estrangeiro ou o forasteiro que vive contigo se enriquecer e teu irmão que vive junto dele se empobrecer e se vender ao estrangeiro ou ao forasteiro, ou ao descendente da família de alguém que reside entre vós, gozará de direito de resgate, mesmo depois de vendido, e um dos seus irmãos poderá resgatá-lo. O seu tio paterno poderá resgatá-lo, ou o seu primo, ou um dos membros da sua família, ou se conseguir recursos poderá resgatar-se a si mesmo (Lv 25, 47-49).

O termo *Go'el*, no direito social hebraico, indica o personagem que vinga o homicídio de um parente (cf. Dt 19, 16; Nm 35, 9), aquele que resgata os bens familiares perdidos (cf. Lv 25, 15, 47; 27, 13) e dá prosperidade a um parente morto sem filho, casando-se com a viúva, segundo a lei mosaica (cf. Dt 25, 5-6). *Go'el*, aplicado para Deus, reivindica um verdadeiro parentesco, uma aliança de sangue entre Deus e Israel, no qual o Senhor empenha-se na libertação do povo da escravidão no Egito (cf. Ex 6, 6; 15, 13), do exílio babilônico (cf. Jer 1, 34). *Go'el* é um vocábulo caro ao Dêutero-Isaías que lhe dá uma nova dimensão, no

---

[221] Cf. GORDIS, Robert. *The Book of Job*: c*ommentary new translation and special studies*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1977. pp. 47-52.
[222] Cf. PIXLEY, Jorge. *El Libro de Job*: *comentario bíblico latinoamericano*. San Jose, Costa Rica: Ediciones Sebila, 1982. p.104.
[223] Cf. SCHÖKEL, Alonso; SICRE DIAZ, Jose Luiz. *Giobbe*. Roma: Borla, 1985. p. 333.
[224] Cf. TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 170.

qual o vingador do sangue inocente torna-se o defensor da justiça [225] (cf. Jer 50, 34; Pr 23, 11; Sl 119, 54).

Deus é visto como um parente próximo, protetor e vingador do povo de Israel, especialmente dos pobres indefesos, excluídos da sociedade. Através da Aliança, o povo torna-se família de Deus, por isso quando ofendido, Iahweh toma a sua defesa (Is 43, 14; 44, 6-24; Sl 68, 6-7). Como dissemos, o texto é polêmico. Jó apela a Deus ou a um terceiro personagem? Gerhard Von Rad afirma que Jó refere-se a Deus. Jorge Pixley e Ernest Bloch acreditam que o Defensor de Jó não é Deus, mas um mediador, no contexto do direito hebraico. Nós consideramos que o Go'el, ao qual Jó espera, ansiosamente, como seu Defensor, é o Deus transcendente e misericordioso, solidário com as vítimas inocentes do mundo [226].

5.7.2 Interpretação de são Jerônimo na vulgata

A Escola Patrística Latina, desde Clemente Romano até Agostinho, interpreta o versículo como uma afirmação solene de fé na ressurreição. Na Vulgata de São Jerônimo vê-se claramente essa ideia:

> Scio enim quod redemptor meus vivat
> et in novissimo de terra surrecturus sim
> et rursum circumdabor pelle mea
> et in carne mea videbo Deum
> quem visurus sum ego ipse et oculi
> mei conspecturi sunt et non alius
> reposita est haec spes mea in sinu meo (19, 25-27) [227].

A Patrística e a Vulgata interpretam a ação do Go'el, no Livro de Jó, como ressurreição dos mortos. São Jerônimo analisa o texto numa perspectiva cristã, apresentando-o como fundamento da ressurreição da carne. O *Go'el* seria, na visão da Vulgata, o Deus que daria vida aos mortos no sentido cristão. O texto é um anúncio da ressurreição de Cristo. A exegese moderna deixa claro que Jó 19, 22 não tem essa conotação cristológica. Ao contrário, o texto trata da defesa e da libertação do oprimido numa dimensão humana concreta e não escatológica.

> Não temas, vermezinho de Jacó,
> e tu, bichinho de Israel.
> Eu mesmo te ajudarei, oráculo de Iahweh;
> O teu redentor é o Santo de Israel" (Is 41, 14).

---

[225] Cf. TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 174.
[226] Cf. GIRARD, René. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1989. p. 89.
[227] BIBLIA: VULGATA. 12. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005. p. 435.

O Go'el é haj (vivo), e está pronto para entrar em ação. Levantar-se-á como Testemunha, uma espécie de advogado de defesa nos processos para defender o assistido injustamente condenado (cf. Sl 27, 12; 35, 11; Dt 19, 15-16). O Go'el levantar-se-á como *'aharon* (último), depois de todos os pronunciamentos condenatórios dos amigos. Não há um sentido escatológico como supôs a Vulgata. Trata-se de um sentido jurídico no qual Deus apresenta-se como a prova definitiva, último a manifestar-se para estabelecer a verdade. Levantar-se-á sobre o pó (*'al'afar*), isto é, sobre a terra, referindo-se à condição humana que se inicia e se apaga no pó (cf. Gn 3, 19; Ecl 3, 20). Não é um intervento escatológico, mas temporal. O Go'el falará a um Jó completamente destruído, "sem carne", entretanto, realizado, pelo fato de contemplar o Deus que mostra a Verdade da sua inocência. Deus Go'el salvará Jó da morte em um julgamento libertador. A justiça salvadora de Deus estabelece a justiça do homem salvo, ou seja, aparece uma nova antropologia, que supera a tese da retribuição. O amor de Deus é a última palavra acerca do sofrimento do inocente [228].

5.8 Contemplação no amor: *"viram-te meus olhos"*

Girard acentua a resistência da vítima como um comportamento absolutamente revolucionário e profético capaz de desconstruir o mecanismo do bode expiatório [229]. Nessa perspectiva, Jó é a primeira vítima da história que ousa enfrentar a sociedade para mostrar que as razões da violência persecutória são perversas e que o "deus" que justifica essa perseguição não é o Deus verdadeiro, mas fruto da projeção inconsciente do ser humano [230].

Após um longo e sofrido processo, caíram todas as resistências. Há o reconhecimento e aceitação de sua pequenez e da sua condição de criatura. As palavras de Iahweh tiram Jó da contradição entre a sua inocência e a tese da retribuição.

> Jó respondeu ao Senhor:
> Reconheço que podes tudo,
> E que nenhum dos teus desígnios fica frustrado,
> Sou aquele que denegriu teus desígnios
> Com palavras sem sentido.
> Falei de coisas que não entendia,
> De maravilhas que me ultrapassam.
> Escuta-me que vou falar;
> interrogar-te-ei e tu me responderás.
> Conhecia-te só de ouvido.

---

[228] Cf. LÉVÊQUE, Jean. *Job et son Dieu*. Vol. I. Paris: Lecoffre, 1970. p. 494.
[229] Cf. GIRARD, René. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1989. p. 182.
[230] Cf. LÉVÊQUE, Jean. *Job et son Dieu*. Vol. I. Paris: Lecoffre, 1970. p. 496.

> Mas agora viram-te meus olhos:
> por isso, retrato-me
> e faço penitência no pó e na cinza (Jo 42, 2-6).

Percebe-se uma profunda transformação em Jó, que provém da sua compreensão dos discursos de Deus. As palavras de Iahweh responderam às inquietações existenciais de Jó, que se sentia encarcerado entre sua experiência de inocência e a tese da retribuição. Aprendeu aquilo que agora é sua mais profunda convicção: "*Eu sei, reconheço*" (Cf. Jo 42, 2) que o Deus *Go'el* tem um projeto que se realiza na história. Sabe agora que nenhum plano de Deus é irrealizável, ainda que o entendimento humano possa desvendar os caminhos da sua realização. Havia concluído no monólogo do capítulo três, que a vida e o mundo são um caos. Se não houvesse outra saída além daquela apresentada pelos teólogos da retribuição, não lhe restava alternativa, senão a conclusão de que tudo é um caos. Mas, agora, percebe que a ação de Deus acontece em sua plena liberdade, e é pela sua boca que se percebe a existência de uma nova ordem no cosmos, de gratuidade e amor.

O coração dos discursos de Deus é a liberdade, o amor e a gratuidade. Jó entendeu, e, a partir disso, começou a ter o discernimento necessário sobre a justiça de Deus no mundo. "*Esse encontro transformou sua vida, levando-o à aceitação, submissão e contemplação no amor*" [231]. Os passos levaram-no a uma conclusão: "*Por isso eu me retrato e faço penitência no pó e na cinza.*" (v. 6). Aceitou sua condição de criatura, sentiu-se uma criança diante do Pai. No entanto, devemos sempre dizer que sua rebeldia nunca foi maior que sua esperança e sua confiança. Em nenhum momento retira sua inocência e sua verdade. Essa é uma convicção profunda, assim como sua fé em Deus. Reconhece que sua linguagem pode ter sido agressiva, por isso, humildemente, propôs fazer penitência no pó e na cinza:

> Jó chegou pouco a pouco a esse modo de falar acerca de Deus: num momento sente-O distante e estranho a sua vida; em seguida, enfrenta-O em duro litígio; mas rende-se a Ele, agora numa confiança renovada [232].

A contemplação o fez perceber que a justiça utilitária e imediata não tinha a última palavra, no falar sobre Deus. Só estamos verdadeiramente diante do Deus da Bíblia, quando reconhecemos a gratuidade de seu amor. A experiência da Graça não se opõe à busca da justiça, mas ao contrário, dá-lhe o sentido pleno. Coloca a justiça no âmbito da gratuidade do amor de Deus que se manifesta como Graça. Jó supera a armadilha da retribuição: se ele era inocente, "deus" era culpado. Era preciso escapar dessa cerca para correr livre pelos campos

---

[231] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do Sofrimento do Inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 139.
[232] Ibidem. p. 141.

do Senhor, assim como os animais do primeiro discurso, onde prevalece a gratuidade do amor, vivido na liberdade.

A tradição de Israel, através da retribuição, pretendia prender Deus num esquema: dou aqui para receber lá. Nada, nenhuma obra humana, por mais importante que seja, pode comprar a Graça. "*A mensagem do Livro ensina-nos que a gratuidade do amor de Deus é o pressuposto ético que exige a prática da justiça*" [233].

O Livro de Jó sublinha com força, que as obras humanas em si mesmas não justificam ou salvam. Como diz São Paulo (Rm 3, 21-27): a entrada no Reino de Deus não é um direito que se adquire ou que se compra através de obras humanas, nem sequer com a prática da justiça, ela é sempre um dom gratuito do amor de Deus. Não se impõe condições a Deus, quando Lhe exigimos garantias, mostramos que ainda não entendemos nada (*bínãh*) do seu desígnio na história (*'esãh*). Nenhum amor pode ser dominado, pois a marca do amor é sempre a gratuidade e a liberdade.

Isso não significa que Deus não exija dos seres humanos um comportamento ético de justiça. Mas essa deve ser vivida na dimensão do amor gratuito e nunca como exigência de favores divinos. Jó é libertado dessa mentalidade utilitarista e imediata, que quer impor fronteiras à ação de Deus na história, que não dá espaço à gratuidade e que quer ocupar o lugar de Deus no julgamento do mundo. *Iahweh*, o Deus libertador, dá a Jó uma vida inteiramente fundamentada na liberdade, no amor, na gratuidade e na contemplação [234].

A graça acontece no encontro direto com Deus e nessa relação objetiva se estabelece a justiça, a bondade e a misericórdia divina. Ninguém pode julgar a consciência de Jó, somente Deus pode penetrar no seu íntimo, para que a gratuidade de seu amor revele a verdade acerca da vida do oprimido. A integração de Jó foi um processo de crescimento que se deu na fé, na esperança e no amor. Sua trajetória foi movida pela esperança realizada, plenamente, no encontro com o amor livre e gratuito de Deus. Jó foi seduzido pelo amor gratuito e generoso, que se faz dom de si mesmo, sem exigir recompensas imediatas. Assim, sente-se justificado por Deus [235].

---

[233] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do Sofrimento do Inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 145.
[234] Cf. Ibidem. *Deus da Vida*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992. p. 209.
[235] Cf. FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 455.

5.9 Desígnio de Deus e projeto pessoal

Graça é o vigor da nossa força, para que se torne ainda mais forte. Quem se entrega a este vigor, acolhendo-o generosamente, caminha para a justificação. A experiência da graça supera o espírito tecnicista da retribuição, quando começamos a perceber e a saborear o sentido das coisas que ultrapassam as finalidades práticas dos interesses humanos. Nela contempla-se o mundo ligado ao Mistério.

Num primeiro momento, a vida é alegria, exuberância, agilidade e prosperidade. Num segundo momento, enfrenta obstáculos, resistências, defronta-se com a dor, o sofrimento e a perseguição. A experiência do encontro com o Deus *Go'el*, o faz entender que tudo pertence à vida. A graça surge como força de síntese em ambas as dimensões. Há graça na alegria, mas há também no sofrimento. O eu pessoal não se sente agente de seu próprio desígnio. Os interesses e projetos pessoais não são o centro do universo, há uma história global, cujo desígnio escapa à razão analítica. O desígnio de Deus é de amor e nunca de destruição. A vida é um universo de possibilidades e desejos. Nós, criaturas humanas, fazemos projetos, mas Deus tem Seu *desígnio* para toda a criação. O projeto de Deus tem em vista a realização e a salvação de todos e não apenas de um sujeito singular. A ação divina na história nem sempre é clara aos olhos humanos, mas o desígnio do Mistério é soberano. "*A história caminha, impreterivelmente, na direção da realização plena deste desígnio de amor*" [236]. Jó, despertado pela experiência da graça, acolhe o desígnio do Criador, faz a experiência de abertura total ao Transcendente, numa entrega humilde e generosa ao Mistério insondável.

A gratuidade do amor é a fonte da graça. O amor é a graça historicizando-se no homem. Santo Agostinho, no Livro das Confissões, diz: "*Quia amasti me, feciste amabilem*" [237]. "*Porque me amaste primeiro, me fizeste também amável e capaz de amar*" e a teologia joanina ensina: "*O amor procede de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus*." (1 Jo 4, 8). O amor de Deus está presente no mundo, por isso é preciso celebrar a gratuidade da vida. Assim que, graça e amor estão presentes nos paradoxos do mundo, como cita o Evangelho, a graça está no meio do trigo e do joio, que crescem juntos. Não é necessário destruir, imediatamente o joio, pois no tempo da colheita, o agricultor saberá separá-los perfeitamente. Dessa forma, o mal pode até se perpetuar na história, mas não será capaz de ofuscar os desígnios de Deus (Mt 13, 24-30).

---

[236] BOFF, Leonardo. *Graça e Experiência Humana*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 233.
[237] Ibidem. p. 242.

Concluindo, no caso de Jó, ocorre um julgamento totalitário. Os "amigos" tentam persuadi-lo de que merece ser linchado, e, em alguns momentos ele fraqueja, está prestes a admitir sua culpa. De repente, reaje: "*Eu sei que o meu defensor está vivo e aparecerá, finalmente, sobre a terra*" (Jó 19, 25). A palavra "*defensor*" é importantíssima, pois está ligada ao termo "paráclito", que em grego, *parákletos*, significa "*advogado de defesa*". Defende do acusador, ou seja, de Satã. No livro de Jó, os "*três amigos*" são a voz de Satanás, representa a antiga religião, aquela do linchamento coletivo do bode expiatório.

No contexto do nosso estudo, dentro da perspectiva girardiana, a história de Jó é fundamental. É a vítima rebelde, que não aceita o linchamento coletivo, como aceitaram as vítimas arcaicas, assumindo a culpa que não tinham, por causa da pressão generalizada de toda a sociedade. A violência unânime desintegrava a personalidade dos inocentes perseguidos, a ponto de submeterem-se aos caprichos do mimetismo contagioso. Segundo Girard, Jó é a primeira vítima da Bíblia hebraica e a enfrentar as algemas assassinas do mimetismo nocivo. Sua rebeldia desmascara a violência unânime, não permitindo que o ciclo mimético se conclua com o sacrifício do bode expiatório e construção do sagrado violento; além de ser um protagonista da revelação de um Deus amoroso que está ao lado dos oprimidos da história [238].

6 Satanás: príncipe deste mundo

Satanás é o grande arquiteto do mecanismo vitimário. É o patrono da violência religiosa, por isso, exerce uma função decisiva no paradigma de Girard. Vamos analisá-lo no contexto bíblico para verificarmos como coordena a orquestra da violência sacrificial que conduz ao bode expiatório e à religião mitológica.

> Afirmar a existência do demônio é, de início, reconhecer a operação entre os homens de certa força de desejo e de ódio, de inveja e de ciúmes, muito mais insidiosa e retorcida em seus efeitos, mais paradoxal e repentina em suas mutações e metamorfoses, mais complexa em suas consequências e mais simples em seu princípio, ou até simplista se quisermos, o demônio é ao mesmo tempo muito inteligente e muito estúpido, do que tudo aquilo que pôde conceber, depois, a fúria de certos homens ao explicar os mesmos comportamentos sem intervenção sobrenatural. A natureza mimética do demônio é explícita, pois entre outras coisas, ele é o macaco de Deus. Afirmando o caráter uniformemente "demoníaco" do transe, da possessão ritual, da crise histérica e da hipnose. A tradição afirma a

[238] A história de Jó é muito especial para Girard. Suas intuições antropológicas sobre a Bíblia hebraica, enquanto processo de superação do sacrifício arcaico é uma etapa decisiva. Mas, serão os Evangelhos, no evento público da paixão de Cristo, que revelarão com toda a intensidade o mecanismo vitimário e a sua perversidade. Nos capítulos IV e V estudaremos de maneira aprofundada o evento da cruz e a superação do sacrifício antigo.

> unidade de todos esses fenômenos que é real e da qual é preciso descobrir a base comum para de fato fazer avançar a psiquiatria [239].

No judaísmo primitivo, Satanás [240] não era um ser específico, mas uma função. No Livro de Jó, Satanás é o adversário que, diante de Deus e depois diante do povo, acusa e instiga a violência contra a vítima inocente. Satanás é o grande sedutor e quer ser imitado, para isso se propõe como modelo dos nossos desejos, coloca-nos na estrada da rivalidade mimética, quando contagia a coletividade social o príncipe deste mundo e lança uma acusação mentirosa sobre um inocente. Satanás torna-se o mimetismo contagioso que convence a unanimidade social sobre a verdade da sua mentira, ou seja, sobre a culpa da vítima. Traz consigo o impressionante poder de persuasão e de sedução, capaz de convencer o povo de que a vítima acusada é o obstáculo supremo e precisa ser eliminada. Através da acusação de Satanás, a vítima torna-se o inimigo comum de uma multidão enfurecida, assumindo o lugar daqueles que antes estavam divididos pela rivalidade, viabilizando a passagem de todos contra todos ao fenômeno de todos contra um.

Satanás é o "*princeps hujus mundi*", expressão usada pela Bíblia Vulgata, que traduzida significa *príncipe deste mundo,* porque é a fonte da ordem e da desordem, por meio da mentira, convence a multidão a sacrificar o bode expiatório. A morte da vítima provoca uma verdadeira metamorfose no seio das relações sociais, ocorrendo a passagem da discórdia à concórdia, da violência à paz. Essa transformação é entendida como um dom da vítima. Ao despertar novamente a sedução da imitação, desencadeia outra vez o círculo mimético que se concluirá com o linchamento coletivo de uma nova vítima inocente, como afirma René Girard: "*Satanás não acaba nunca de expulsar Satanás*" [241]. Por isso, Satanás é o princípio da ordem e da desordem, da rivalidade e da harmonia. Seu reino é o mecanismo vitimário escondido na história humana desde o início do mundo e traz a origem do sagrado violento. Há uma tríplice correspondência entre Satanás, o assassinato fundador e a mentira. Ser filho de Satanás significa ser herdeiro da mentira que culpa, sacrifica e diviniza a vítima inocente. Os Evangelhos afirmam que Satanás é o princípio de todos os reinos que nascem da violência da expulsão ou do sacrifício do inocente.

> Os Evangelhos afirmam expressamente que Satanás é o príncipe de todo reino. De que modo Satanás pode ser esse princípio? Sendo o princípio da expulsão violenta e da mentira que daí decorre. O reinado de Satanás expulsa a si próprio, em todos os ritos e exorcismos aos quais os fariseus acabam de aludir, porém mais originalmente

---

[239] GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 254.

[240] A função do adversário Σατανασ é exatamente o oposto da função do Παρακλιτοσ (Paráclito), enquanto consolador, protetor, defensor da humanidade.

[241] GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 246.

> na ação fundadora e oculta que serve de modelo para todos esses ritos, o assassínio unânime e espontâneo de um bode expiatório. É a definição complexa e completa do reinado de Satanás [242].

6.1 Satanás e o escândalo

> Satã é toda a estrutura que conduz ao assassinato de uma vítima, já que Satã desencadeia o processo que culmina na escolha do bode expiatório, ou seja, Satã é toda a estrutura da mímesis conflituosa, incluindo sua resolução violenta [243].

Skandalon significa "*pedra de tropeço*", obstáculo no caminho, esse termo nasceu no contexto pastoril de Israel. Os pastores, ao amanhecer conduziam o rebanho às pastagens e quando o reconduziam ao entardecer, ladrões preparavam armadilhas no caminho das ovelhas, uma espécie de obstáculo que causava a queda das mesmas. "*O Evangelho adotou o termo numa nova dimensão*" [244] é o obstáculo da rivalidade mimética, fonte da inveja, do rancor e do desejo de violência. Jesus, nos Evangelhos, condena severamente o escândalo e aqueles que escandalizam. "*Se alguém escandalizar um desses pequeninos que creem, melhor seria que lhe prendesse ao pescoço a mó que os jumentos movem e o atirasse ao mar*" (Mc 9, 42). Nos Evangelhos, *skandalon* nunca é um objeto material, mas sempre o outro, uma espécie de obstáculo obsessivo, que suscita o desejo mimético com todas as suas ambições e ressentimentos. *Skandalon* é a própria violência originada nas acusações mentirosas de Satanás [245].

O escândalo vem mais no começo do mecanismo vitimário e Satanás mais no fim. Ambos fazem parte do mesmo processo, mas não podemos dizer que são a mesma coisa. No caso do escândalo, a ênfase estaria nas fases iniciais do ciclo mimético, na etapa da rivalidade mimética entre os indivíduos. Quando a máquina mimética é ativada, funciona como armazenamento de energia conflituosa e essa energia tende a propagar-se por todas as direções. Satanás é a força destruidora da violência, que se difunde por contágio a todas as pessoas da comunidade, consiste no sistema da mimesis nociva, não uma manipulação superior, porque funciona por si só. Satanás tem o poder de contagiar a todos com a violência,

---

[242] GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 244.
[243] Ibidem. *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim.* Rio de Janeiro: Top Books, 1999. p. 209.
[244] Ibidem. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 244.
[245] "A violência na Bíblia é inegável, surgindo por vezes nos momentos em que menos se espera. Fique desde já bem claro que não devemos de modo algum dizer que é um problema do Antigo Testamento, que representa por essa razão, um estádio menos evoluído da Revelação, e que o Novo Testamento estaria completamente isento de violência. Há violência, e por vezes violências extremas, em toda a Bíblia, incluindo nas jóias que são, para os judeus, o livro dos Salmos, cujo título hebraico tradicional é *louvores*, e, para os cristãos, o Evangelho, ou seja, segundo a etimologia grega, a *Boa notícia*. Com efeito, como se pode conciliar *Louvores* e violência, oração e violência, ou ainda *Boa notícia* e violência?" PRÉVOST, Jean-Pierre. *Os Escândalos da Bíblia*. Lisboa: Paulus, 2007. p. 49.

funciona como o fio condutor que leva a energia destruidora da mímesis má para toda a comunidade. Primeiro faz com que todos se voltem contra todos na chamada crise de antagonismo; depois reúne aqueles que haviam dividido e, uma vez reunidos, esquecem as contradições e rivalidades que os separavam e canaliza toda essa energia violenta sob uma vítima inocente. Por isso, Satanás é a eficácia do mecanismo vitimário, porque sem ele o processo mimético não chegaria ao fim e a paz na comunidade não seria restaurada. "*Satanás é, paradoxalmente, o princípio da desordem e da ordem na vida do grupo e uma figura essencial na construção do sagrado violento*" [246].

A figura de Satanás exprime a realidade eficaz e desintegradora do circuito mimético que contágia a todos. O reino de Satanás é desmascarado por Jesus nos Evangelhos: "*Eu vi Satanás cair do céu como um raio*" (Lc 10, 18). Os Evangelhos revelam a transcendência do amor, do perdão e da misericórdia que triunfa sobre todas as manifestações do sagrado violento [247]. Podemos afirmar que a estrutura mimética que se encaminha para a escolha de um bode expiatório se apresenta de duas maneiras. De fato, os Evangelhos falam do *escândalo* e de *Satanás*. Analisamos aqui a função de Satanás no mundo bíblico.

6.2. Satanás no Antigo Testamento

A figura de Satanás, como vimos, ocupa uma função relevante no processo vitimário. Quando a comunidade está se desintegrando pelos conflitos e rivalidades da mímesis destruidora; na chamada fase do todos contra todos, quando dezenas de escândalos estão semeadas por todas as partes, Satanás lança uma acusação mentirosa sobre alguma pessoa da comunidade. Com grande capacidade de convencimento, seduz a todos sobre a verdade da sua mentira, ou seja, a culpa da vítima. Satanás convence a comunidade que uma pessoa é culpada pela crise; precisa-se eliminar quem causou a crise. Acontece a passagem do todos contra todos, para os todos contra um, que conduz ao mecanismo do bode expiatório. Na Bíblia hebraica a figura de Satanás é presente, exercendo exatamente essa função de acusador, no livro de Jó, percebemos claramente essa função perversa de Satanás.

A figura de Satanás é uma das mais misteriosas da Bíblia, especialmente no Antigo Testamento, porque a percepção do diabo entre os povos antigos foi mudando no decorrer do tempo. O nome satã é hebreu, mas raramente aparece como uma figura distinta na Bíblia

[246] WILLIAMS, James (org.). *The Girard Reader*. New York: Crossroad Herder Book, 1996. p. 198.
[247] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 456.

hebraica. Esse substantivo é muito mais comum ao Novo Testamento, onde aparece cerca de trinta vezes escrito em grego. Seja o *Satanás* hebraico que o *diabolos* grego significa acusador, adversário, difamador, inimigo [248].

No judaísmo primitivo não havia uma personificação sobrenatural e pessoal do mal em oposição a Deus. A palavra Satanás era usada tanto para caracterizar um adversário humano como um acusador sobrenatural. Em nível humano, Davi foi descrito como o Satanás dos Filisteus (Sm 29, 4). Em nível sobrenatural, o substantivo Satanás foi usado primeiro para descrever um anjo enviado por Deus para enfrentar Balaão, contratado pelo rei Moab para amaldiçoar o povo de Israel. Quando Balaão viajava para Israel, o Anjo do Senhor ficou na estrada para barrar-lhe a passagem (Nm 22, 22).

Zacarias descreveu uma visão que teve, na qual o sumo sacerdote Josué retornava para Jerusalém com Zorobabel em (522 a.C.). Josué estava sendo julgado diante de Deus por seus próprios pecados e pelos pecados do povo, e Satanás estava de pé à sua direita para acusá-lo (Zc 3, 1) como um promotor. Ali, Satanás fizera acusações mentirosas contra Josué ou incitara Deus a não ter misericórdia dele. Em Crônicas Satanás pratica uma grave acusação: "*Satanás levantou-se contra Israel e induziu Davi a fazer o recenseamento de Israel*"(1 Cr 21, 1). O autor de Crônicas atribuiu a Satanás a tentação de Davi. Pois sua atitude correspondia a um ato de rebeldia contra Deus.

6.3. Satanás no livro de Jó

> Javé elogia Jó como um homem temente a Deus e que se afasta de tudo que é mau. O Satã aconselha Javé a testá-lo, estendendo sua mão contra ele. Javé dá ao Satã poder sobre todos seus pertences e, no momento seguinte, o fogo de Deus destrói os servos e as ovelhas de Jó, e outros desastres terríveis acontecem, porém Jó ainda dá graças a Javé [249].

Dentro das várias referências do Antigo Testamento sobre Satanás [250], Girard focaliza o livro de Jó. A partir dessa literatura, procura comprovar suas intuições relevando o papel decisivo de Satanás no mecanismo das religiões míticas. Por esse motivo, voltamos uma vez

---

[248] Cf. GOPEGUI, Juan A. Ruiz. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 29, n. 81, p. 331. 1997.

[249] KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. São Paulo: Editora Globo, 2008. p. 31.

[250] Como dissemos anteriormente, trata-se de uma figura complexa que apresenta variações de texto para texto. O nosso estudo propõe-se analisar a função de Satanás a partir do prisma do mecanismo vitimário explicado pelo antropólogo franco-americano René Girard. Enquanto, etapa decisiva dentro do processo mimético, com grande poder de persuasão, a ponto de constituir uma maioria que se fecha numa mesma ideia: a vítima é culpada e precisa ser punida com o sacrifício.

mais a Jó, para analisarmos a partir do texto a função do Adversário no assassinato fundador, mas levando em conta a novidade fundamental da Bíblia hebraica em relação à mitologia.

No livro de Jó, percebemos claramente essa função de Satanás enquanto eficácia do mecanismo vitimário. Satanás lança sua acusação contra a vítima escolhida, geralmente essa acusação são mentirosa; mas o "*príncipe deste mundo*" tem o poder de convencer toda a comunidade sobre a verdade da sua mentira; é o fio condutor da violência que enfurece a todos contra o bode expiatório. No Livro de Jó, vemos justamente isso: a mentira de Satanás que contagia a todos.

6.3.1 Satanás: origem do sofrimento de Jó

> Havia na terra de Hus um homem chamado Jó: era um homem íntegro e reto que temia a Deus e se afastava do mal. Nasceram-lhe sete filhos e três filhas. Possuía também três mil camelos, quinhentas juntas de bois, quinhentas mulas e servos em grande número. Era, pois, o mais rico de todos os homens do oriente (1, 1-3).

Esses versículos mostram a situação original de Jó. Homem ético, justo, temente a Deus, rico e repleto das bênçãos divinas; modelo de perfeição e sabedoria. O texto deixa claro que todos reconhecem a retidão, a integridade e a perfeição de Jó, até mesmo *Iahweh*, que na reunião do conselho celeste, faz questão de ressaltar as qualidades de Jó. "*Iahweh disse a Satanás: Reparaste no meu servo Jó? Na terra não há outro igual: é um homem íntegro e reto, que teme a Deus e se afasta do mal*" (1, 8). Após apresentar o personagem Jó com suas qualidades humanas e espirituais, o poeta passa, subitamente, ao contexto da assembleia na corte celestial.

> No dia em que os Filhos de Deus vieram se apresentar a Iahweh, entre eles veio também Satanás: 'Donde vens?' 'Venho de dar uma volta pela terra, andando a esmo', respondeu Satanás (1, 6-7).

No prólogo do Livro de Jó, Satanás exerce a função de adversário acusador, espécie de um promotor público que percorre a terra investigando as pessoas para depois fazer suas acusações. No decorrer do Livro, vamos perceber que a acusação de Satanás vai funcionar como uma força destruidora e contagiante que desintegrará a personalidade do justo inocente [251]. Diante do elogio de Iahweh ao justo Jó (1, 8), Satanás, fazendo jus à missão que lhe foi confiada, dispara sua acusação.

> É por nada que Jó teme a Deus? Porventura não levantaste um muro de proteção ao redor dele, de sua casa e de todos os seus bens? Abençoaste a obra de suas mãos e

[251] Cf. LÉVÊQUE, Jean. *Job*: *le livre et le message*. Paris: Cerf, 1985. pp.179-190.

> seus rebanhos cobrem toda a região. Mas estende tua mão e toca nos seus bens; eu te garanto que lançarás maldições em rosto (1, 9-11).

Já no prólogo do Livro de Jó, no diálogo entre Iahweh e Satanás, notamos que a mentira do inimigo é o fio condutor que leva o mimetismo violento, como um raio, sobre Jó. A mentira do acusador faz com que a comunidade inteira supere a crise da indiferenciação; reúne os antagonistas que se voltam contra um alvo coletivo, para o qual canalizam a força destruidora da violência unânime. Neste caso, o bode expiatório é Jó [252].

A acusação de Satanás contagiou a assembleia celeste. Apesar do texto nada dizer sobre a opinião dos membros do conselho, deduzimos esse contágio mimético pelo fato de que ninguém manifestou solidariedade a Jó. A partir daí, a violência destrói os bens (1, 13-17), a família (1, 18-19) e a si mesmo (2, 7-8).

a) Destruição dos bens:

> Ora, um dia em que os filhos e filhas de Jó comiam e bebiam vinho na casa do irmão mais velho, chegou um mensageiro à casa de Jó e lhe disse: estavam os bois lavrando e as mulas pastando por perto, quando os sabeus caíram sobre eles, passaram os servos ao fio da espada e levaram tudo embora. Só eu pude escapar para trazer-te a notícia (1, 13-17).

b) Destruição da família:

> Estavam teus filhos e tuas filhas comendo e bebendo vinho na casa do irmão mais velho, quando um furacão se levantou das bandas do deserto e se lançou contra os quatro cantos da casa, que desabou sobre os jovens e os matou. Só eu pude escapar para trazer-te notícia (1, 18-19).

c) Destruição de si mesmo:

> Ele feriu Jó com chagas malígnas desde a planta dos pés até o cume da cabeça. Então Jó apanhou um caco de louça para se coçar e sentou-se no meio da cinza (2, 7-8).

A estrutura do texto mostra-nos que a acusação de Satanás é mentirosa. A retidão, a integridade e a religião de Jó não são por interesse de recompensa e prosperidade, segundo as acusações de Satanás. A mentira do adversário tornou-se um *Skandalon* no caminho do inocente, causando-lhe a queda. Jó tornou-se um bode expiatório, condenado injustamente a partir da mentira do inimigo, por isso, Satanás é a origem do sofrimento de Jó.

---

[252] Para um estudo mais aprofundado acerca do tema da violência no Antigo Testamento, indicamos o excelente artigo de LOHFINK, Norbert. Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca d'una società non-violenta. *La Civiltà Cattolicca*, Napoli, vol. 135, pp. 30-48, 1984.

6.3.2 A mentira de Satanás é sacralizada

A mentira de Satanás, responsável pela queda do inocente, é sacralizada. A vítima vive o suplício do sofrimento imerecido, como se fosse a vontade de Deus. Na verdade, a mentira de Satanás é duplamente sacralizada: pela multidão e pela vítima.

O relacionamento humano causa conflitos pelo desejo mimético. Essa realidade conflituosa da convivência humana é projetada sobre um terceiro: o bode expiatório. Girard apresenta, de maneira antropológica no quadro geral de sua pesquisa, a questão da passagem do todos contra todos, para o todos contra um; etapa decisiva no processo vitimário [253]. Ressalta ainda, que Satanás é fundamental para esse contágio mimético através da violência de toda a comunidade que se volta contra um único foco: a vítima. Esse mecanismo é absolutamente inconsciente à comunidade. Insiste ainda, que se trata de um fenômeno vital para a sobrevivência das comunidades humanas, se não fosse isso, certamente teriam se autodestruído [254].

Mas foi o teólogo austríaco Raymund Schwager que esclareceu teologicamente essa questão aprofundando o tema da projeção dos conflitos puramente humanos a uma esfera sagrada, ou seja, projetar a violência humana sobre o próximo em nome de Deus, como se a violência fosse de Deus. Em Deus não há violência, porque Deus é amor, a violência é sempre humana; praticada com coberturas religiosas. Satanás é o artífice dessa violência sagrada, seja no Antigo Testamento ou no Novo Testamento [255].

6.3.3 Sacralizada pela multidão

A coletividade social dilacerada pelas contradições internas, causadas pelo dinamismo do desejo mimético na fase do todos contra todos, se convence, rapidamente, da culpa do inocente. A passagem da idolatria à perseguição é velocíssima e avassaladora [256]. Dentro do famoso ciclo mimético, a vítima é considerada culpada, porque transgrediu algum interdito. Interdito significa proibição, que no contexto religioso e etnológico tem uma carga simbólica muito forte. Interdito é a LEI que proíbe severamente algum comportamento ou gesto

[253] Cf. BARBÉ, Domingos. Releitura não-violenta da Bíblia. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, vol. 78, n. 8. pp. 5-11, 1985.
[254] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 48.
[255] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 84.
[256] Cf. GIRARD, René. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1989. p. 25.

considerado ilícito, evita-se assim, a crise mimética. René Girard afirma que o desfecho do mecanismo vitimário no sacrifício e na divinização do bode expiatório cria o interdito, ou seja, a lei que regulariza a vida social. "*O interdito está na origem da cultura humana e na origem dos ritos religiosos que atualizam o mito, revelando a verdade do interdito*" [257].

A vítima foi morta. A partir do assassinato fundador aparece a lei, porque o mimetismo prossegue; sempre há mimetismo, a vítima transforma-se em novo modelo. A comunidade sente-se obrigada a seguir a vítima. O interdito é o lado negativo da lei, enquanto proíbe não fazer o que a vítima fez para perturbar a comunidade. O rito também está ligado à lei, enquanto proposta e obrigação, consistindo em fazer aquilo que a vítima fez para salvar a comunidade. Ela morreu e eliminou a crise, portanto fazer o que a vítima fez para salvar a comunidade é fazer novas vítimas rituais, é encontrar substitutos da vítima. Graças ao rito, uma ordem cultural pode desenvolver-se como uma escola, e, como tal, repete o mecanismo do bode expiatório. Nesse sentido, Caim é o fundador da primeira cultura, o assassinato de Abel e a consequente lei contra o assassinato: "*Aquele que matar Caim será punido sete vezes*." (Gn 4, 15). Tal Lei corresponde à fundação da cultura. Recordar todo esse processo é o que se chama mito. O mito esconde a verdade e está cheio da violência do mecanismo vitimário. Para René Girard, os três pilares da cultura humana são: o interdito (não fazer o que a vítima fez para destruir-nos), o rito (fazer o que a vítima fez para salvar-nos) e o mito (recordar sempre de novo tudo isso). "*Basicamente todas as instituições humanas derivam desse processo*" [258].

Na Tragédia de Édipo Rei, de Sófocles, a vítima é amaldiçoada por Deus, porque praticou parricídio e incesto. Édipo é responsável pelas desgraças que assolam Tebas; a peste é o castigo divino pelo parricídio e pelo incesto. Os tebanos encontraram um culpado para as tragédias sociais que estavam vivendo, daí a necessidade de eliminar Édipo para acalmar a fúria divina [259].

Essa convicção popular justifica, teologicamente, a condenação do inocente. A coletividade seduzida pela violência, não consegue perceber os verdadeiros motivos da desordem social pela qual a comunidade passa, não sendo capaz de desvendar a lógica interna do mecanismo mimético. A perseguição que conduzirá ao sacrifício do inocente é sempre

---

[257] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 31.
[258] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 53.
[259] Cf. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1990. p. 102.

motivada por princípios religiosos. A força destruidora de Satanás contagia e convence de maneira unânime sobre a culpa da vítima. O mito, que tem seu fundamento último na mentira de Satanás, esconde a verdade fazendo a multidão ter uma fé absoluta no mal e na culpa da vítima. Seu linchamento libera os perseguidores de suas recíprocas recriminações; sentem-se redimidos do mal que lhes aflige, portanto, a mentira do *princeps hujus mundi* é acolhida e executada pelo povo como se fosse a verdade e o desejo de Deus. A globalidade desse processo acima descrito contém a transcendência do sagrado violento.

6.3.4 Sacralizada pela vítima

No paradigma do mecanismo vitimário, a força destruidora do mimetismo nocivo desintegra a personalidade contra a vítima. Nos mitos antigos, a violência sobre a vítima é tão convincente, a ponto de o próprio bode expiatório aceitar a culpa que não tem. No mito de Édipo Rei, por exemplo, a perseguição é tão forte que a própria vítima acredita ser de fato culpada pela peste que assola Tebas. A violência unânime é tamanha que Édipo sente-se merecedor do castigo e se autodefine maldito, ímpio e inimigo de Deus [260].

O Jó da poesia assumirá uma postura diferente, mas na lenda primitiva do homem justo, condenado e, no fim, premiado por Deus, se reafirma a tese da retribuição. René Girard observa que a origem do mito de Édipo, de Sófocles e da Lenda Primitiva de Jó são contemporâneas [261]. No Prólogo e no Epílogo de Jó, visualiza-se o esquema do mecanismo vitimário em seus moldes mais primitivos. Contudo, o mecanismo não acontece, porque o bode expiatório resiste à perseguição e prova sua inocência diante de Deus.

Jó enfrenta os acusadores e suas acusações, exige justiça numa sociedade violenta. Neste processo judicial, encontra-se com o amor misericordioso de Deus e atinge sua realização humana mediante a integração de seu sofrimento à sua história pessoal, pois o processo vitimário desintegra a personalidade da vítima; a violência coletiva desequilibra o perseguido. No caso de Jó, o mecanismo vitimário não se realiza completamente, porque a mentira de Satanás não atinge o resultado final: o sacrifício do bode expiatório, a reconciliação da comunidade mediante a libertação da mímesis negativa e a criação do sagrado mítico. Isso porque, Jó, a vítima inocente, enfrenta tudo e todos vão até as últimas consequências para provar sua inocência. Podemos dizer que “o tiro sai pela culatra”; Deus

[260] Cf. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1990. pp. 91-114.
[261] Cf. Ibidem. p. 50.

defende a vítima expiatória, reconhece a sua verdade e a justifica, e acusa os acusadores da vítima que agem em Seu nome. Ao reconhecer a verdade da vítima, Deus revela que as acusações dos perseguidores, feitas com coberturas religiosas, são puramente humanas e nada têm a ver com a vontade do Deus da Bíblia. Portanto, revela a falsidade da teologia da retribuição. Raymund Schwager [262] dá uma grande contribuição à teologia, quando desenvolve esse tema da violência humana realizada em nome de Deus. No Livro de Jó, isso fica claro, mas a resistência da vítima possibilita a nova revelação. Ao invés, da perseguição desintegrá-lo, como nos mitos, no seu encontro com o amor divino, alcança a plenitude da vida e o sentido para todas as experiências humanas, inclusive para o sofrimento, que não é castigo e, muito menos, motivo que justifique a condenação social com desculpas religiosas; mas faz parte do mistério da vida. Isso tudo, é a causa do grande apreço de Girard pela figura de Jó [263].

6.4. Satanás no Novo Testamento

No primeiro século do cristianismo as descrições sobre Satanás são muito mais recheadas. Há séculos Israel vivia sob domínio estrangeiro, isso fez com que as pessoas projetassem na figura de Satanás toda a realidade de opressão em que viviam. Satanás é uma figura muito mais cruel e dominadora, representante de um vasto império. Nesses textos, há longas descrições das tradições referentes a guerras angelicais e conspirações contra Deus, e sobre a expulsão de Satanás dos céus. Na literatura cristã do primeiro século, Satanás é apresentado como uma criatura de Deus. Um dos documentos famosos do mar Morto chamado "*Regras da Comunidade*" descreve o poder do mal de forma inflexível.

> E é por causa do Anjo das trevas que se dividem os filhos da justiça [...] e todos os espíritos de sua parcela tentam fazer cambalear os filhos da luz, segundo os mistérios de Deus [264].

---

[262] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. pp. 81-108.

[263] A função de Satanás no Livro de Jó se enquadra perfeitamente nas intuições antropológicas girardianas. Pois, funciona como arquiteto da violência, capaz de desviar a atenção do grupo para um foco comum que culminará no sacrifício da vítima. Esse mecanismo é milenar. Desde os primórdios as comunidades humanas utilizam-no; quase sempre em nome de "Deus", para descarregar seus conflitos interiores e comunitários. No monoteísmo hebraico se nota resquícios dessa violência religiosa; embora haja uma relevante superação desta ideologia mitológica. No caso de Jó, a cilada de Satanás não atinge o resultado desejado. A vítima enfrenta a sociedade, a religião e a moral tradicional e, no final, recebe a justiça de Deus.

[264] GOPEGUI, Juan A. Ruiz. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, vol. 29, n. 81, p. 336, 1997.

No início de sua vida pública, Jesus teve que enfrentar Satanás pessoalmente nas tentações no deserto. Satanás desafiava a identidade de Jesus como Filho de Deus e o incitava a prová-la, transformando pedras em pães para a sua própria satisfação, ou atirando-se do pináculo do Templo e pedindo aos anjos para segurá-lo. Satanás alegou ser príncipe deste mundo ao prometer para Jesus "*todos os reinos do mundo com seu esplendor*" (Mt 4, 8) se Jesus o adorasse. O anúncio do Reino de Deus foi interpretado por muitos como uma atitude de Jesus contra Satanás, posto que, nessa época, as doenças eram entendidas como possessões demoníacas. Jesus curava as pessoas e expulsava demônios. Os opositores a Jesus afirmavam que era um instrumento do príncipe deste mundo, que lhe dava poderes para expulsar demônios. Jesus expulsava demônios em nome de Beelzebu (Mt 12, 26.28).

No Novo Testamento, a figura de Satanás [265] ajudou os primeiros cristãos a compreenderem o enorme poder do mal, da violência, do ódio e da rivalidade existente nas relações humanas. Segundo a tese explicada por René Girard, Satanás é fruto da mímesis má presente nas relações interpessoais, está no início do processo que conduz ao assassinato coletivo do bode expiatório. O Novo Testamento exorta os cristãos a imitarem Jesus para superar as tentações de Satanás. Eis um pensamento puramente girardiano que enfatiza o discipulado, ou seja, o cristianismo como imitação de Cristo, que acarreta a renúncia do desejo mimético e adesão livre e consciente ao amor. Aprofundaremos esse tema nos capítulos seguintes.

Satanás é o acusador, o caluniador e também Beelzebu, que significa senhor das moscas, uma referência ao deus de Acaron (2 Reis 1, 1-6). Alguns acreditam que o nome Beelzebu pode ser uma variante hebraica do nome cananeu "*Baalzebu*", que significa senhor dos lugares altos. Os Evangelhos aplicam este substantivo ao chefe dos demônios. A passagem de Isaías (14,12) intitula Satanás de "*Lúcifer*", isto é, a "*estrela do dia*" aludindo ao poder que Satanás exerce neste mundo, especialmente através de intermediários [266].

6.4.1. Paulo

> Apagou, em detrimento das ordens legais, o título de dívida que existia contra nós; e o suprimiu, pregando-o na cruz, na qual despojou os Principados e as Autoridades, expondo-os em espetáculo em face do mundo, levando-os em cortejo triunfal (Col 2, 14-15).

[265] Cf. NORTH, Robert. Violence and the Bible: the Girard connection. *Catholic biblical Quarterly*, Washington, vol. 47, n. 1, pp. 1-27, 1985.
[266] Cf. LOHFINK, Norbert. The Unmasking of violence in Israel. *Theology Digest*, Saint Louis, vol. 27, n. 2, pp. 103-106, 1979.

O termo não é abundante na literatura paulina, mas na carta aos Tessalonicenses e na carta aos Efésios há uma alusão ao tema [267].

> Pois o mistério da impiedade já está agindo, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! Então, aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda (2 Ts 2, 7-8).

No contexto de catequese sobre a parusia, o Apóstolo acrescenta uma dimensão apocalíptica. O "*mistério da impiedade*" já está agindo no momento presente. Um poder impreciso, denominado Ímpio, o Ser Perdido, o Adversário, o Insolente contra tudo o que lembra Deus ou é objeto de adoração, até o ponto de sentar-se pessoalmente no templo de Deus, querendo passar por Deus. A história do mundo será fechada com a vinda gloriosa de Cristo, vitorioso contra as forças satânicas do anticristo [268].

O "*mistério da impiedade*" indica a presença real na história humana das forças diabólicas do mal. Satanás age nas relações humanas de maneira escondida. Estamos no âmbito dos símbolos apocalípticos, haverá um desencadeamento das forças maciças do mal na última hora da história. Nesta cena, Satanás realizará prodígios para seduzir os homens e conduzi-los à perdição. Mas Satanás terá sucesso apenas com aqueles que se negarem a aceitar a Verdade de Cristo. O texto mostra o "*prazer da mentira*"; Satanás gosta daquilo que é contrário ao Evangelho, seduz com eficácia as pessoas, levando-as à perdição [269].

> Revesti-vos das armaduras de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo. Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais (Ef 6, 12-13).

A opinião de muitos exegetas é de que a Carta aos Efésios não é da autoria de Paulo, mas foi atribuída a ele por um discípulo muito fiel ao seu pensamento que escreveu bem depois, por volta do ano 90 do primeiro século. Acham ainda que se trate de uma carta circular dirigida a todas as igrejas da Ásia Menor, visto que as cartas aos Colossenses, aos Filipenses e a Filemon, apresentam-se como escritas na prisão. Porém, o estilo impessoal, a ponto de considerar os efésios desconhecidos (Ef 1, 15; 4, 21) é muito estranho para quem passou três anos no meio deles (At 19, 1-20, 1). No contexto da nossa pesquisa, não podemos

---

[267] Para um estudo geral e sintético do apóstolo Paulo indicamos: MESTERS, Carlos. *Paulo Apóstolo: um trabalhador que anuncia o Evangelho*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
[268] Cf. ALISON, James. O tema da justificação em Romanos e Gálatas: por uma nova hermenêutica dos textos paulinos. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 22, n. 56, pp. 221-233, 1990.
[269] Cf. BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *As Cartas de Paulo*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 120-122.

aprofundar essas questões exegéticas, interessa-nos mostrar que no *Corpus Paulinum* aparece o tema do diabo [270].

Trata-se de uma exortação da confiança na grande potência do Senhor ressuscitado: essa é a garantia da vitória na luta contra as forças do mal. Essas forças malignas que já foram derrotadas por Cristo, ainda ameaçam dominar o mundo. A expressão "*esferas celestes*" aparece cinco vezes em Efésios, sua origem remonta-se à cosmologia bíblica e judaica com reinterpretações cristãs e o senhorio de Cristo abarca também essas "*potências*". Contra essas forças, o cristão deve lutar revestindo-se da armadura de Deus, pois indicam um aspecto idolátrico, divinizado, atrás do qual se esconde a potência da mentira e da morte, que no judaísmo e no cristianismo é chamada de Satanás ou de diabo. Apoiando-se em Cristo, vencedor de todas as formas de mentira e de morte, devem opor-se ao mistério do mal escondido nas relações interpessoais desde a origem do mundo.

O autor fala do dia decisivo do combate, que precederá a vitória final. Ele não coincide com uma data ou época determinada. Estende-se a vitória de Cristo na ressurreição até a sua segunda vinda, e a realização definitiva do Reino de Deus no mundo. Neste tempo, chamado tempo do Espírito Santo ou tempo da Igreja, os cristãos, apoiados em Cristo, devem resistir e ficar firmes diante do poder do diabo. Usando a catequese batismal, exorta os cristãos a se revestirem do homem novo para resistir aos ataques do adversário [271].

Girard interpreta as "*Potências e Principados*" na linha do mecanismo violento. Quando Paulo afirma que não foi o próprio Deus, mas um de seus anjos que promulgou a lei judaica, ele quer dizer que essa lei participa ainda dessas potências. Antes do acontecimento Cristo, essas "*potências dos céus*" são apresentadas como forças positivas que mantêm a ordem e impedem os homens de se autodestruir enquanto esperam o verdadeiro Deus.

A tese girardiana considera que essas potências enraízam-se no assassinato fundador. Os Evangelhos anunciam incessantemente que o Cristo irá triunfar sobre essas potências dessacralizando-as. Jesus trava uma batalha decisiva contra elas. Quando elas acreditam triunfar, na cruz, pelo caminho da violência e do sacrifício, na realidade, são vencidas pelo poder do amor divino. Há, em Paulo, uma verdadeira doutrina da vitória brilhante de Cristo no aparente fracasso da cruz. Nela acontece o triunfo do Filho de Deus sobre as potências.

---

[270] Cf. BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *As Cartas de Paulo*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2002. p. 123.
[271] Ibidem. pp. 202-206.

> Para Orígenes, como para Paulo, a humanidade antes do Cristo estava submetida ao jugo de potências maléficas. Os deuses pagãos e o sagrado são assimilados a anjos maus que ainda dominam as nações. O Cristo aparece no mundo para lutar contra essas "potências" e esses "principados". Seu próprio nascimento já é nefasto para o domínio dessas potências sobre as sociedades humanas [272].
> Quando Jesus nasceu [...] as potências enfraqueceram, sua magia tendo sido refutadas e sua operação dissolvida [273].

O Apóstolo liga as potestades a Satanás. Na ótica girardiana, aquilo que Paulo chama de "*Principados e Potestades*" é exatamente o mecanismo do bode expiatório. Está no mesmo contexto do texto de João sobre o "*Príncipe deste mundo e pai da mentira*" (Jo 8, 44). "*Nenhum dos príncipes deste mundo conheceu essa sabedoria, pois se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória*" (1 Cor 2, 8). As potestades deste mundo pensavam estar sufocando para sempre a Palavra da Verdade; elas acreditavam ter triunfado uma vez mais com o método usado desde o início do mundo que fundou religiões míticas, à custa do descarrego da violência humana sobre vítimas inocentes. Mas o poder da luz se manifestou sobre as trevas do mecanismo vitimário.

> Longe de proferir ameaças com relação ao que quer que seja, o Cristo apenas enuncia as consequências dessa reviravolta. Os deuses da violência estão desacreditados; a máquina está quebrada, a expulsão não vai mais funcionar. Os assassinos do Cristo agiram em vão, ou melhor, eles agiram de maneira fecunda por terem ajudado o Cristo a inscrever a verdade objetiva da violência no texto evangélico; e essa verdade, mesmo desconhecida e escarnecida, vai percorrer lentamente seu caminho, desagregando todas as coisas como veneno insidioso [274].

6.4.2. Sinóticos

> Conhecendo os seus pensamentos, Jesus lhes disse: "Todo reino dividido contra si mesmo acaba em ruína e nenhuma cidade ou casa dividida contra si mesma poderá subsistir. Ora, se Satanás expulsa Satanás, está dividido contra si mesmo. Como, então, poderá subsistir seu reinado? Se eu expulso os demônios por Belzebu, por quem os expulsam os vossos adeptos? Por isso, eles mesmos serão os vossos juízes. Mas, se é pelo Espírito de Deus que eu expulso demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós (Mt 12, 23-28).

Os sinóticos falam diversas vezes de Satanás (Cf. Mc 1, 13; Mt 6, 13; Lc 4, 6; 8, 2; 11, 24; 22, 3). O poder satânico aparece quase sempre ligado à questão da doença, entendida como ausência de Deus e presença do demônio. Jesus é o terapeuta que cura as pessoas expulsando os demônios. Na profissão de fé de Pedro (Mc 8, 29), primeiro anúncio da paixão, o príncipe dos apóstolos, não aceita a paixão do Senhor em Jerusalém. A resposta de Jesus é

---

[272] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 239.
[273] DANIÉLOU, Jean. *Orígenes*. Paris: Table Ronde, 1948. p. 265.
[274] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 241.

fulminante: "*Afasta-te de mim Satanás, porque não pensas as coisas de Deus, mas as dos homens*" (Mc 8, 33). A afirmação de Jesus mostra a visão messiânica de Pedro como um obstáculo à revelação do mistério do Messias sofredor. Bem no quadro estudado por René Girard, Pedro é apresentado como um *escândalo* no caminho de Jesus; um obstáculo que causa a queda impede a realização do projeto [275].

Vejamos algumas perícopes dos sinóticos que falam sobre Satanás:

a) Marcos:

> E os escribas que haviam descido de Jerusalém diziam: Beelzebu está nele, e também: É pelo príncipe dos demônios que ele expulsa demônios. Como pode Satanás expulsar Satanás? Se um reino se dividir contra si mesmo, tal reino não poderá subsistir, tal casa não poderá manter-se, mas acabará (Mc 3, 22-26).

b) Mateus:

> Então lhe trouxeram um endemoninhado cego e mudo. E ele o curou, de modo que o mudo podia falar e ver. Toda a multidão ficou espantada e pôs-se a dizer: Não será esse o Filho de Davi? Mas os fariseus ouvindo isto, disseram: Ele não expulsa demônios senão por Beelzebu, príncipe dos demônios (Mt 12, 22-24).

c*) Lucas:*

> Voltaram os setenta e dois com alegria, dizendo: Senhor, em teu nome, até os demônios se nos submeteram. Ele lhe disse: Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago! (Lc 10, 17-18).

Os Evangelhos sinóticos destacam o maravilhoso poder terapêutico de Jesus, sua capacidade de cura deriva do fato de ser Filho de Deus. Os milagres são sinais de que o Reino de Deus chegou; pois somente o Messias pode realizar essas curas milagrosas. O fato de todos os sinóticos colocarem a expressão na boca de Jesus é testemunho sobre a historicidade do evento, ou seja, Jesus de fato pronunciou esta frase sobre Satanás [276].

O primeiro milagre no Evangelho de Marcos [277] é uma expulsão de demônios (Mc 1, 23-27), outro relato pormenorizado e amplo se encontra na seção dos milagres (Mc 4, 35-5; 5, 43), o endemoninhado de Gerasa (Mc 5, 1-10). Marcos resume a atividade de Jesus na Galileia, no ensinar e no expulsar demônios, quando os parentes e os escribas estão ao redor de Jesus, vindos de Jerusalém. Os parentes diziam: "*enlouqueceu*" (3, 21); os escribas diziam: "*está possuído por Beelzebu*" (Mc 3, 22.30). A acusação dos parentes não é relatada pelos

[275] Cf. CARRARA, Alberto. *Violenza, Sacro, Rivelazione Biblica: il pensiero di René Girard*. Milano: Vita e Pensiero, 1985. pp. 10-15.
[276] Cf. BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 201-202.
[277] Cf. BALANCIN, Euclides Martins. *Como Ler o Evangelho de Marcos: quem é Jesus?* São Paulo: Paulus, 1991. pp. 109-128.

outros sinóticos. À acusação dos escribas é respondida nos versículos 28 a 29 como um pecado ao Espírito Santo.

> Na verdade eu vos digo: tudo será perdoado aos filhos dos homens, os pecados e todas as blasfêmias que tiverem proferido. Aquele, porém, que blafesmar contra o Espírito Santo, jamais será perdoado: é culpado de pecado eterno (Mc 3, 28-29).

Em Mateus, o povo começa a chamar Jesus de *Filho de Davi*, um título muito comum para indicar o Messias (Mt 12, 22-24). Os fariseus não acreditam que Jesus é o Messias e afirmam que expulsa demônios em nome de *Beelzebu.* A forma original dessa palavra era *Baalzebube*, que significa "*deus das moscas*" e, provavelmente era adorado pelo povo por seu suposto poder de ter livrado o povo de uma peste de moscas. Posteriormente, os judeus passaram a usar o termo "*Baalzebel*" que significa "*senhor do esterco*". Também o termo *Baalzebul* que tem o sentido de "*senhor da casa*", isto é, da casa dos demônios. E assim, o nome passou a ser sinônimo de Satanás. A posição mais aceita é que, no tempo de Jesus, o termo era usado com o sentido de casa dos demônios, identificando Jesus com Satanás, homem dominado por Satanás ou aliado a ele. Os fariseus acusam-no de realizar milagres pelo poder de Satanás. A figura de Satanás é uma das mais misteriosas da Bíblia, especialmente no Antigo Testamento, porque a percepção do diabo entre os povos antigos foi mudando no decorrer do tempo. O nome satã é hebreu, mas raramente aparece como uma figura distinta na Bíblia hebraica. Esse substantivo é muito mais comum ao Novo Testamento, onde aparece cerca de trinta vezes escrito em grego. Porém, seja o Satanás hebraico que o diabolos grego significa acusador, adversário, difamador, inimigo [278].

Em Lucas, os missionários voltam da missão e prestam contas a Jesus, dando informações detalhadas da atividade missionária, ficando admirados ante o poder de expulsar demônios; o tom da narração dos discípulos é marcado pela alegria, pois descobriram que o poder de Satanás poderia ser derrotado em nome do Senhor [279].

Satanás nos Sinóticos está ligado à opressão da dignidade humana, nos casos de doenças, de pecados ou escândalo no caminho das pessoas, são fatos que impedem a plenitude

---

[278] O abade beneditino alemão Anselm Grün tem trabalhado o demônio na perspectiva da luta contra o mal. Apresenta a experiência dos monges antigos diante do demônio como uma convivência otimista e realista, amparada na força de Cristo. Obviamente que a linha de Grün não tem nenhuma ligação com a posição girardiana sobre Satanás. A referência justifica-se pela grande aceitação das ideias de Grün na espiritualidade contemporânea e também para ser um ponto de debate e questionamento com o nosso referencial teórico. "As pessoas no mundo inteiro se preocupam com o mal. A psicologia procura explicá-lo a partir da história de vida de cada um, busca a causa no passado. A projeção parece um mecanismo inofensivo, mas pode ser a causa de uma avalanche do mal que arrasta consigo todas as sombras e repressões para cima das outras pessoas, submergindo e destruindo o mundo inteiro". GRÜN, Anselm. *Convivendo Com o Mal: a luta contra os demônios no monaquismo antigo*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 8.

[279] Cf. BOSETTI, Elena. *Luca: il cammino dell'evangelizzazione*. Bologna: Dehoniane, 1997. pp. 95-100.

da vida. Jesus, enquanto, Filho de Deus, revela-se maior que o poder de Satanás. O poder terapêutico de Jesus, seus milagres e a obra do Reino de Deus como um todo desmascaram a força sombria de Satanás. Girard focaliza-se justamente nessa dimensão do evento histórico Jesus de Nazaré como superação do mundo criado pelo poder de Satanás, ou seja, pelo mimetismo nocivo que contamina a todos causando o sacrifício do bode expiatório e sua posterior divinização. Quando Girard analisa os textos dos Sinóticos referentes a Satanás, procura mostrar exatamente esse aspecto de Cristo que desmonta suas forças míticas, dando vida na vida das pessoas. Além de realizar milagres, curas e perdoar os pecados, desfaz a força simbólica de Satanás [280].

Nos Sinóticos, a figura de Satanás reúne uma multidão perseguidora quando converge a comunidade a perseguir algum doente por considerá-lo um maldito de Deus. A doença é entendida como castigo, punição divina por um pecado cometido. No caso de deficiência física, segunda a tese do mecanismo vitimário, há uma predisposição maior de absorção da violência humana que tem Satanás como mentor. "*A ação do Filho de Deus é sempre de libertação das pessoas que estão com a personalidade desintegrada pela violência do mimetismo que tem Satanás como pai*" [281].

O Satanás dos sinóticos representa o mimetismo nocivo que conduz ao sacrifício do bode expiatório. Pode tratar-se do processo vitimário como um todo, ou apenas uma etapa desse mesmo mecanismo. Não é um ser, mas uma força capaz de convergir a violência de toda uma comunidade contra uma única vítima. Satanás é a corrente mimética, ou o circuito mimético. Nessa sociedade, onde os doentes e pecadores públicos são alvos privilegiados da violência praticada com motivações religiosas; Jesus os salva e revela que essas pessoas e grupos não são malditos de Deus, por isso, não podem ser condenados. Satanás é a eficácia do mecanismo violento, provocando a focalização dos olhares sedentos de ódio e violência sobre essas vítimas. O Filho de Deus não entra nesse jogo do mimetismo nocivo. Através da revelação do Reino cura os doentes, perdoa os pecadores, convida à conversão e à renúncia da violência.

---

[280] Cf. TUGNOLI, Claudio. *Girard: dal mito ai Vangeli*. Padova: Messagero, 2001. p. 231.
[281] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 147.

6.4.3. João

> Ele era a luz verdadeira
> que ilumina todo homem;
> ele vinha ao mundo.
> Ele estava no mundo
> e o mundo foi feito por meio dele,
> mas o mundo não o reconheceu (Jo 1, 9-10).

O quarto Evangelho aborda o tema de Satanás como rejeição ao Verbo eterno do Pai que se encarnou e veio morar entre nós. Não crer em Jesus Cristo, não acolher a Luz do mundo que ilumina todo homem, não aceitar a Verdade revelada dizendo não ao Filho de Deus, significa aderir ao pai da mentira. Escolher Cristo é participar da vida intratrinitária de Deus, porque Deus é a vida. Rejeitar Cristo significa permanecer nas trevas da morte eterna, da qual Satanás é a origem.

> Vós sois do diabo, vosso pai, e quereis realizar os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio, e não permaneceu na verdade, porque nele não há verdade: quando ele mente, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira (Jo 8, 44).

Essa terceira parte do capítulo oito desenvolve um tema já presente na perícope anterior: Deus e Satanás. "*Conhecereis a verdade, e a verdade há de vos tornar livres*" (8, 31). Para teologia joanina, Deus é a verdade: "*Eu sou o caminho, a verdade e a vida*" (Jo 14, 6). Deus é a verdade e Satanás é a mentira. Jesus e os judeus têm dois pais diferentes. Afirma de forma veemente que o pai dos judeus é Satanás. Ao recusarem Jesus, eles não pertencem à verdade, mas são do diabo, estão em sintonia com a mentira. O diabo é assassino e mentiroso desde o início, essa linha vem desde a mentira do paraíso que conduziu a humanidade inteira à morte, passou por Caim, por Jó, pelos profetas e chegou aos judeus, que mataram Jesus. Em todas essas situações houve a recusa de Deus e do amor e opção pela mentira e pela violência, [282] até "*Durante a ceia, quando já o diabo pusera no coração de Judas Iscariotes, filho de Simão, o projeto de entregá-lo...*" (Jo 13, 2).

A sessão do cenáculo (13, 1-16, 33) tem quatro subdivisões:

- O lava-pés;
- A predição de traição;
- O discurso de despedida, como novo mandamento;

[282] Cf. BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 373-374.

- A saída do cenáculo.

Durante a ceia, o diabo já havia contaminado o coração de Judas, ele estava decidido a trair Jesus. Durante esse período, o Senhor lavou os pés dos discípulos, cuja função era dos escravos. Eram costume os convivas ao sentarem-se à mesa para receberem os alimentos, terem seus pés lavados. Enquanto Jesus participa da ceia e lava os pés dos discípulos, o desejo de violência inspirado por Satanás tomou conta de Judas. Também nesse versículo, Satanás aparece como o pai da violência e da mentira que causa a queda do justo. No decorrer da história do cristianismo, os teólogos deram diferentes interpretações acerca das razões que levaram Judas Iscariotes a tomar tal decisão. Entre outras interpretações, aparece com maior relevância a questão da inveja[283] e do ciúme de Judas em relação a Jesus e o grupo dos doze. Algo incomodava Judas, a ponto de levá-lo a tal decisão. O evangelista não hesita em dizer que as razões de Judas foram motivadas diretamente por Satanás.

Girard focaliza-se no fato de João chamar Satanás de mentiroso, pai da mentira e assassino desde o início. A mentira de Satanás é revelada na paixão. Essa fornece aos homens aquilo que precisam para escapar das algemas dessa eterna mentira, para reconhecer a calúnia de que a vítima se torna objeto [284]. Graças à capacidade sedutora de Satanás com toda a sua habilidade mimética, consegue creditar sua própria mentira diante da comunidade sobre a culpa de uma vítima. Tanto é que Satanás em hebraico significa *acusador*.

O texto de João ajuda Girard a confirmar suas intuições antropológicas fundadas no desejo mimético. A catequese joanina confirma a sua tese de que a cultura, a lei, o mito e o rito têm como fundamento a mentira de Satanás. No contexto da discussão sobre os verdadeiros discípulos, Jesus diz que esses não têm como pai nem Deus e nem Abraão como afirmam, mas que seu pai é o diabo, pois realizam os seus desejos, rejeitando a vontade de Deus. Usando uma terminologia girardiana: esses falsos discípulos tomam Satanás como modelo de seus desejos, são imitadores dele. Na opinião de Girard, a figura do Pai no texto, coincide com aquela do modelo que desperta no ser humano a imitação. Deus e Satanás são os dois modelos supremos. O primeiro é caminho da vida, da verdade, da sabedoria e do amor e

[283] A inveja é um sentimento relevante para o desenvolvimento do processo mimético, principalmente em sua fase inicial, quando se escolhe um modelo a ser imitado. Diante da resistência do modelo que se torna obstáculo dentro da dialética, desejo e proibição, surge a inveja. Essa é conseqüência da proibição do modelo que impede o sujeito de realizar seu sonho. A inveja é um verdadeiro trampolim do processo mimético, pois dá um grande impulso para o surgimento da rivalidade na chamada mímesis de apropriação.

[284] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p 159.

o segundo, o caminho da mentira, da projeção do ódio e da agressividade sobre o bode expiatório.

O diabo no texto de João é exatamente isso. O modelo das trevas fundado na mentira do qual surgiu a estrutura do mundo no esquema do processo mimético. Os filhos do diabo são aqueles que se deixam conduzir pela lógica vitimária; inconscientemente tornam-se protagonistas da violência mimética, como projeção das realidades sombrias da condição humana sobre o próximo para reconciliar-se consigo próprio e com a comunidade. Diz Girard: "*Se o leitor não compreender o ciclo mimético, não conseguirá compreender esse versículo*" [285].

> O texto de João nos dá uma nova definição, extremamente rápida e completa, do ciclo mimético. Os escândalos proliferam-se dentro e fora de nós e nos envolvem na violência mimética, nos transformando em cúmplices do assassinato fundador. Quanto mais enganados pelo diabo, menos conscientes dessa cumplicidade somos. Não temos nenhuma consciência dessa cumplicidade. Nos imaginamos virtuosamente estranhos a qualquer violência [286].

Finalmente, Girard define aquilo que torna "*Satanás príncipe deste mundo*", devido ao sistema de acusações que conduz à condenação da vítima inocente. O diabo é o mentiroso, é o pai da mentira e dos mentirosos, pois sua mentira se propaga de geração em geração em todas as culturas humanas. A teologia joanina exige uma opção fundamental da parte do discípulo: imitar Jesus e seguir o caminho da vida e da salvação ou imitar o diabo e seguir o caminho da mentira, da morte e da condenação.

> O Satanás dos Evangelhos sinóticos e o diabo do Evangelho de João designam o mimetismo conflitivo que conduz ao mecanismo do bode expiatório. Essa terminologia dá aos exegetas modernos, cegos como são ao ciclo mimético, a impressão de indicar coisas diferentes e insignificantes. Mas é uma impressão equivocada. Se reconsiderarem as preposições que analisei e se confrontarem o Satanás sinótico com o diabo joanino, poderão constatar, sem fadiga, como a doutrina ao qual esses textos apontam são coerentes e não são modificadas na passagem do sentido evangélico para a terminologia mimética. Longe de ser um absurdo para merecer nossa atenção, este texto evangélico contém uma sabedoria incomparável sobre as relações existentes entre os seres humanos e nas sociedades que resultam dessas relações [287].

O livro da Revelação descreve a batalha liderada pelo arcanjo Miguel contra Satanás:

> Houve, então, uma batalha no céu: Miguel e seus anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou juntamente com seus anjos, mas foi derrotado, e não se encontrou mais um lugar para eles no céu. Foi expulso o grande Dragão, a antiga serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada, foi expulso para a terra, e seus Anjos foram expulsos com ele (Ap 12, 7-9).

---

[285] GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 64.
[286] Ibidem. p. 65.
[287] Ibidem. p. 67.

No final, Satanás, o grande sedutor, "*foi lançado no lago de fogo e de enxofre, para ser atormentado dia e noite, pelos séculos dos séculos*" (Ap 20, 10). Na perspectiva de Girard, nesse caso, Satanás é uma função exercida pelos fariseus. Eles atacam Jesus acusando-o e caluniando-o como chefe dos demônios. Procuram a todo custo convencer o povo de que Jesus realiza milagres em nome de Satanás; contudo não percebem que Satanás são eles próprios, quando acusam, caluniam e mentem buscando semear escândalos que levem a violência unânime contra Jesus [288].

> O tema apocalíptico cristão é o terror humano e não divino, é o que tem mais chances de triunfar pelo fato de os homens estarem mais libertos desses espantalhos sagrados, os quais nossos humanistas acreditam poder pulverizar por sua própria iniciativa que eles reprovam ao judaico-cristão de perpetuarem em demasia. Eis nos, agora livres [289].

A literatura apocalíptica não é violência destruidora de Deus, mas destrói a violência humana pelo poder do amor de Deus [290]. As manifestações cósmicas são a revelação do poder divino que desmascara as contradições humanas e revelam a Verdade de Deus. Trata-se da superação do esquema do "*príncipe deste mundo*". No caso especifico, o "*príncipe das trevas*" é o Império Romano que persegue e tortura os cristãos. Esse modelo da sociedade imperialista é sacrificial.

O ensinamento do Apocalipse é geralmente apresentado como síntese e conclusão do ensinamento bíblico. A humanidade é liberta dos poderes do grande Sedutor. Impotente diante da "*Mulher vestida de sol*" (Ap 12, 1-9) e daquele ao qual dá à luz. "*Enfurecido por causa da Mulher, o Dragão foi então guerrear contra o resto de seus descendentes, os que observam os mandamentos de Deus e mantêm o Testamento de Jesus*" (Ap 12, 17). Entretanto, terminará com a vitória do Cordeiro e da Igreja sua esposa [291] (Ap 18, 22).

Para Girard, podemos falar de uma antropologia mimética fundada no processo mimético que termina no sacrifício do bode expiatório e no sagrado violento. Em João (8, 42-44), Jesus afirma que aqueles que não escutam sua palavra e não o amam são filho do diabo,

---

[288] Cf. KASPER, Walter; LEHMANN, Karl (orgs.). *Diavolo, Demoni, Possessione: sulla realtà del male*. 3. ed. Brescia: Queriniana, 2005. pp. 45-56.

[289] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 241.

[290] "O Apocalipse é uma fonte importante, tanto para compreender a história das comunidades cristãs dentro do Império Romano, quanto para perceber o significado da atual prática pastoral. Com efeito, mostra concretamente o que foi o cristianismo em suas origens e como agiram as comunidades cristãs no meio do povo. O Apocalipse contém uma mensagem bem determinada. Visava animar os primeiros cristãos perseguidos e martirizados por causa da sua fé. É uma mensagem de esperança para essas comunidades, baseada na fé em Jesus Cristo Ressuscitado, o único Senhor e o Vencedor de todas as forças do mal". GORGULHO, Gilberto da Silva; ANDERSON, Ana Flora. *Não Tenham Medo! Apocalipse*. São Paulo: Paulus, 1977. p. 9.

[291] Cf. PACOMIO, Luciano. Satana, il diavolo. In : MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*, Vol. III. Milano: Rizzoli, 1984. p. 775.

homicida desde o princípio do mundo e pai da mentira. Aqueles que praticam a violência, o ódio e a perseguição, imitam o diabo. Temos dois modelos para imitar: Deus e o diabo. Se escolhermos imitar o diabo, entraremos no caminho da mímesis destruidora que leva ao sacrifício do bode expiatório. Se, ao contrário, escolhermos imitar Deus, entraremos no caminho da mímesis boa; imitaremos o amor, o perdão, a solidariedade, a misericórdia e todos os valores do Evangelho [292].

6.5. Satanás dividido contra si mesmo

Girard dedica um capítulo do livro "*O Bode Expiatório"* à questão do Beezebu, o príncipe dos demônios.

> Se minha ação vier do diabo, de onde virá a de vocês e a dos adeptos de vocês, dos filhos espirituais de vocês? Jesus remete seus críticos às acusações deles: são eles que expulsam Satanás por Satanás e ele reivindica para si mesmo um tipo de expulsão radicalmente diferente, uma expulsão pelo Espírito de Deus: mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós [293].

Segundo a teoria do mecanismo vitimário, Satanás é a origem do bode expiatório que conduz ao sacrifício do inocente e ao nascimento do sagrado violento. A mentira de Satanás que convence toda a comunidade sobre a culpa faz com que todo o grupo se volte contra a vítima exigindo a sua condenação. Foi assim, por exemplo, no caso de Édipo Rei, onde a fome e a peste que assolava Tebas foram interpretadas como castigo divino pelo parricídio e o incesto. Para acalmar a fúria divina era necessário condenar Édipo. Satanás conduz ao sacrifício do bode expiatório, quando acontece a projeção inconsciente das agressividades sombrias guardadas no coração do homem e, decorrentes das relações interpessoais. Esse mecanismo de projeção inconsciente causa uma sensação de paz e harmonia no grupo. Mas isso é temporário, pois à medida que o tempo passa, surgem novamente os conflitos e as rivalidades e, novamente, aparecerá Satanás para acusar e escolher um bode expiatório no grupo [294].

Satanás nos coloca na estrada que conduz ao sacrifício do bode expiatório. O mistério de Satanás é trazer a harmonia na comunidade através da mentira que contagia todo o grupo, causando o sacrifício da vítima ao semear escândalos e depois recolhe a tempestade da crise

---

[292] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 64.
[293] GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 241.
[294] Cf. SCHWAGER, Raymund. Haine sans raison. La perspective de René Girard. *Christus*, Paris, vol. 31, n. 121, pp.118-126, 1984.

mimética. Nesse sentido, é o princípio da ordem e da desordem na história do mundo. Segundo Girard, Satanás é o mimetismo sedutor que convence a unanimidade da culpa da vítima. A comunidade acredita na culpa da vítima, e o inocente torna-se, o escândalo supremo. A vítima torna-se o inimigo comum de uma multidão enfurecida pela violência da crise que ameaça a subsistência do grupo. O mérito de Satanás é reportar a paz à comunidade, pois pelo sacrifício do bode expiatório, acontece a purificação do grupo, antes desintegrado pela rivalidade mimética [295].

O reino de Satanás, na visão de Girard, é a lógica do mundo desde sua origem, ou seja, todo esse processo é fundado na mentira e na violência para resolver as crises comunitárias. Esse universo das religiões mitológicas tem Satanás como pai. Eis a questão colocada por Raymund Schwager: será que precisamos de bode expiatório? O ser humano e, principalmente, o cristianismo, precisa construir sua história no mundo, fundando-se nesta antiga lógica da projeção inconsciente das sombras num bode expiatório, escolhido pela acusação mentirosa de Satanás [296].

Jesus apresenta o reino de Deus como uma realidade absolutamente nova e diferente do reino de Satanás, baseada na mentira, vingança e no descarregamento do ódio e das intolerâncias sobre o próximo, como forma de libertação. O Reino de Deus fundamenta-se no amor, na gratuidade, na misericórdia e no perdão, ao invés de escolher alguém inocente do grupo para descarregar aquilo que perturba a pessoa ou grupo, Jesus pede o perdão, a doação e o amor. Na proposta de Jesus, somente o sacrifício de amor, o dom gratuito e generoso de si mesmo, é capaz de desmascarar a lógica perversa dos sistemas mitológicos fundados na mentira do príncipe deste mundo: Satanás.

Mas a proposta do Reino foi rejeitada por alguns grupos da sociedade hebraica da época, particularmente pelos grupos que detinham o poder religioso, político e social de Israel, (fariseus, sumo-sacerdotes e doutores da lei) [297]. Jesus, durante seu ministério terreno, desmascara as forças opressoras da sociedade, a ideia do sofrimento como castigo de Deus e presença de Satanás na vida da pessoa. Jesus, no anúncio do Reino, propõe-se libertar as pessoas do poder de Satanás, mas o Satanás que Jesus expulsou dos doentes, pobres e marginalizados, volta-se contra Ele, conseguindo constituir uma unanimidade contra o Filho

---

[295] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. pp. 56-60.

[296] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 82.

[297] Para um estudo aprofundado desses grupos indicamos: JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no Tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983. pp. 207-333.

de Deus, que tem como consequência a paixão. Contudo, a entrega de amor de Jesus, mostra de maneira clara ao mundo sua inocência e a mentira dos acusadores. Portanto, a cruz do Senhor, ilumina as trevas do reino de Satanás, revelando a mentira do sistema mitológico [298]. A tese de Girard quer mostrar Satanás como uma realidade presente no mundo, nas relações humanas, principalmente como uma etapa decisiva do mecanismo mimético. Não se trata de um ser, mas de uma função bem definida dentro da dinâmica das relações humanas.

7 Tese da retribuição

Outra expressão da violência sagrada no mundo bíblico é a tese da retribuição que nos estudos de Girard equivale à religião mitológica do sagrado violento. A ideologia da retribuição aparece no Antigo e no Novo Testamento como violência religiosa projetada sobre pessoas ou grupos que se tornam verdadeiros bodes expiatórios da sociedade.

Segundo a tese da retribuição, a pessoa que age em conformidade com a vontade de Deus é recompensada, porém aquela que age ao contrário é punida e castigada. Deus recompensa o justo e castiga o ímpio. Essa recompensa consistia em longevidade, família numerosa e riqueza. Há um paralelo entre sucesso temporal e justiça pessoal, se alguém sofre é para pagar as culpas do passado [299]. A experiência do exílio babilônico (587 a.C.) mostrou a fragilidade dessa tese; os livros sapienciais, especialmente Jó e Coélet, revelam suas latentes contradições [300]. A tese da retribuição é uma expressão do sagrado violento. Abre caminho para o fenômeno do "*todos contra um*" próprio do mecanismo vitimário, causa da indiferenciação, que gera a violência unânime contra a vítima inocente. Essa perspectiva do sofrimento, como punição de Deus pelas culpas individuais, familiares e sociais, cria as condições necessárias para a escolha e o sacrifício do bode expiatório. Aquele que está sofrendo, sempre será considerado culpado pela comunidade, que coletivamente, pedirá o seu sacrifício. Portanto, a teologia da retribuição é o fio condutor da violência recíproca, que desemboca no sacrifício do bode expiatório.

---

[298] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 182.
[299] Cf. BONORA, Antonio. Retribuzione. In: ROSSANO, Pietro; RAVASI, Gianfranco; GIRLANDA, Antonio (orgs.). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Milano: 1998. pp. 1332-1335.
[300] Cf. VON RAD, Gerhard. *La Sapienza in Israele*. Genova: Marietti, 1998. pp. 187-204.

7.1 Retribuição em Jó

Já dissemos anteriormente que Jó é altamente significativo para intuições girardianas. Por isso, o retomamos uma vez mais, para mostrar como a retribuição se manisfesta no texto e justifica-se com coberturas religiosas: como se fosse vontade de Deus. Os amigos que vêm para consolar Jó, o bode expiatório, são os defensores da tese da retribuição, defendem que o sofrimento de Jó é consequência do pecado. "*A teologia dos amigos é a expressão mais desenvolvida do sagrado violento*" [301]. O discurso dos três teólogos da retribuição é repleto de violência sacrifical. Disparam à queima-roupa o autoritarismo arrogante da retribuição sobre o inocente, aumentando ainda mais seu sofrimento. Através da teologia da retribuição, condenam Jó com voz unânime, sem sequer ouvir suas queixas [302].

Para ilustrar aquilo que dissemos anteriormente, vejamos estas palavras de Elifaz:

> Deus derrama sobre ele o ardor de sua ira,
> lança-lhe na carne uma chuva de flechas.
> Se escapar das armas de ferro,
> atravessa-lo-à o arco de bronze;
> uma flecha sai de suas costas,
> e um dardo chamejante, do seu fígado.
> Terrores avançarão sobre ele,
> todas as trevas escondidas lá estão para apanhá-lo (Jo 20, 23-26).

Elifaz um dos três amigos de Jó ignora completamente o grito da vítima, que clama a solidariedade à causa de sua inocência. Ao contrário, despeja sempre com maior intensidade a violência destruidora, ligitimada pela teologia da retribuição do qual é representante legítimo [303].

> O tema da infelicidade reservada ao ímpio é repartido com bastante igualdade entre os três amigos. No primeiro ciclo, (4-14) trata-se apenas de um argumento entre outros, sendo a morte do ímpio o tema mais frequentemente descrito. No segundo ciclo (15-21), a punição do mal é a única prova que os visitantes retêm para fundamentar sua tese, por isso é desenvolvida mais extensamente: toda a vida do ímpio é pintada, desta vez, como um tormento perpétuo. Enfim, no último ciclo (21-27), é Sofar, de modo especial, que volta à idéia [304].

A ideologia da retribuição é assustadora. Sequer a morte pode acabar com o castigo, pois a punição atinge até os descendentes e, se tiver prole numerosa, será igualmente destinada ao sofrimento, sem a obrigação de indenizar todos os pobres lesados pelo pai. Os

---

[301] GIRARD, René. Job et le bouc émissaire. *Bulletin du Centre Protestant d'Etude*, Genebra, Vol. 35, n. 6, p. 16, 1983.
[302] Cf. STADELMANN, Luís. *Itinerário Espiritual de Jó.* São Paulo: Loyola, 1997. p. 20.
[303] Cf. STORNIOLO, Ivo. *Como Ler o Livro de Jó: o desafio da verdadeira religião.* São Paulo: Paulus, 1992. pp. 40-41.
[304] Cf. LÉVÊQUE, Jean. Tradição e traição nos discursos dos amigos. *Concilium*, Brescia, Vol. 189, n. 9, pp. 51-53, 1978.

três amigos não têm dúvidas, de que Deus é o autor desse castigo: "*O ímpio tropeça em seus próprios desígnios, colhe o que semeou*" (Pr 14, 22). Portanto, é o pecador que provoca seu próprio castigo, e, segundo Elifaz, o insensato causa a sua própria morte por seu desprezo e sua própria irritação [305].

No entanto, o Livro de Jó é um exemplo clássico do desmascaramento da violência religiosa. É uma contestação memorável de um dos mais antigos mitos da cultura humana. A experiência de Jó escancara a perversidade do velho princípio da retribuição. Sua inocência mostra a mentira escandalosa da retribuição, por isso perde a paciência e quer saber por que foi condenado, exigindo satisfações de Deus. Ao final, teremos a revelação do Deus *Go'el* e a consequente superação do mito primitivo. O processo de Jó é uma verdadeira revelação do monoteísmo hebraico. Ensina que retribuição é uma ideologia humana ligitimada por coberturas religiosas.

Os amigos haviam descrito o destino trágico do injusto. Jó responde, falando da felicidade do injusto. Ao contrário daquilo que afirma a tese da retribuição, o injusto vive tranquilo, prospera e fica cada vez mais rico:

> Por que os ímpios continuam a viver,
> e ao envelhecer se tornam ainda mais ricos?
> Veem assegurada a própria descendência,
> e os seus rebentos aos seus olhos subsistem.
> Suas casas, em paz e sem temor,
> a vara de Deus não os atinge.
> Seu touro reproduz sem falhar,
> sua vaca dá cria sem abortar.
> Deixam as crianças correr como cabritos,
> e seus pequenos saltar como cervos.
> Cantam ao som dos tamborins e da cítara
> e divertem-se aos som da flauta.
> Sua vida termina na felicidade,
> descem em paz ao Xeol (21, 7-13).

A voz de Jó é a negação completa da retribuição. A experiência confirma a perversidade deste princípio primitivo. Mostra que os ímpios têm longa vida, prestígio social, descendência numerosa e feliz, ótima condição econômica, proteção divina. Para Jó, os sinais característicos da bênção divina, apresentados pela tradição sapiencial favorecem os ímpios e não os justos inocentes. Como aceitar a ideia da justiça divina, quando tais pessoas gozam de uma felicidade que não merecem? [306]

---

[305] Cf. LÉVÊQUE, Jean. Tradição e traição nos discursos dos amigos. *Concilium,* Brescia, vol. 189, n. 9, pp. 54-57, 1978.
[306] Cf. DIETRICH, Luiz José. *O Grito de Jó.* São Paulo: Paulinas, 1995. pp. 14-15.

Como não podemos aqui analisar todos os textos do Antigo Testamento que tratam acerca da tese da retribuição, nos limitamos a Jó. Justifica-se a escolha pela significação deste Livro nos estudos de Girard. Pelo fato de Jó ter um significado especial dentro da Bíblia hebraica na superação da religião arcaica é que nosso estudo frequentemente refere-se a ele. Por isso, após tratarmos de Jó, o grande personagem do Antigo Testamento na contestação da ideologia vitimária, prefiguração de Cristo, passamos ao Novo Testamento. O evento histórico Jesus de Nazaré, especificamente a paixão, esclarece e realiza as profecias de Jó. Jesus é o Filho de Deus, vítima sem mancha que morreu na cruz e ressuscitou.

7.2 A tese da retribuição na época de Jesus

A sociedade no qual Jesus viveu caracteriza-se pela baixa estimativa de vida e por várias doenças. Os Evangelhos testemunham a existência de muita gente doente; pessoas abandonadas, sem nenhum tipo de assistência. Jesus sente grande compaixão dos doentes e realiza curas, que são sinais presença do Reino de Deus. Queremos aqui refletir sobre como os doentes eram tratados na época de Jesus. Isto é, qual a interpretação que a sociedade dava para a doença e para o sofrimento. Havia na época de Jesus grande chance de contrair doenças, uma realidade do mundo antigo, o grupo dos fariseus radicalizou a lei da purificação, justamente por medo de contraí-las. Um dos questionamentos que os fariseus fazem a Jesus e aos discípulos é porque comem sem lavar as mãos: "*Por que teus discípulos transgridem a lei dos antigos? De fato, eles não lavam as mãos ao tomar as refeições*" (Mt 15, 2) [307].

Na época de Jesus ligam-se as doenças e enfermidades em geral à atuação de inúmeros demônios. Curas, exorcismos quase não se distinguem nos Evangelhos Sinóticos, portanto, a doença nos Evangelhos é interpretada como estado de pecado e ausência de Deus (Mc 2, 5.11). A expulsão de um demônio significa que o Reino de Deus chegou (Mt 12, 22-28) [308]. Os leprosos eram amplamente discriminados na Palestina na época de Jesus. Segundo a lei do Levítico, a constatação da lepra deveria ser feita por um sacerdote (Lv 13, 2-3). O leproso

[307] O uso da ablução das mãos, antes e depois das refeições, de origem provavelmente cultual na religião israelita (Ex 30,18-21; Dt 21,6), inicialmente reservado aos oficiantes do Templo, foi estendido ao povo fiel pela piedade farisaica, mais ou menos, na época de Jesus. Os membros da comunidade de Qumran praticavam-no sob a forma de abluções corporais em tanques cujos os vestígios foram descobertos. Por dirigir-se a um meio ao qual eram estranhos tais costumes, Marcos (7,3-4) julgou necessário explicá-los a seus ouvintes. Cf. BÍBLIA: *teb tradução ecumênica brasileira*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 1887.

[308] Cf. SEGALLA, Giuseppe. *Evangelo e Vangeli: quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993. p. 50.

deve gritar: "*impuro*" quando se aproximasse alguém, e habitar fora da comunidade (Lv 13, 45-46).

> O leproso portador dessa enfermidade trará suas vestes rasgadas e seus cabelos desgrenhados; cobrirá o bigode e clamará: Impuro! Impuro! Enquanto durar a sua enfermidade, ficará impuro, morará à parte: sua habitação será fora do acampamento. A cura se denomina purificação e deve ser atestada por um sacerdote (Lv 14, 3).

O doente era afastado do convívio social, muitas vezes, instalava-se no *mazbala*, espécie de um lixão público que se situava na entrada das aldeias; ali os doentes marcados pela maldição conviviam com cães, raposas, insetos e abutres. Na Palestina da época de Jesus, encontram-se os resquícios da tese da retribuição: os justos eram premiados e os ímpios eram punidos, isso é presente no imaginário religioso do judaísmo do primeiro século. Dentro dessa mentalidade, os doentes são castigados por Deus porque pecaram. A doença é vista como castigo pelo pecado. Jesus nega categoricamente a existência de uma ligação individual entre pecado e o sofrimento (Lc 13, 2).

Os doentes na época de Jesus se tornavam bode expiatório da violência coletiva. A visão de que a doença resultava do castigo, fazia com que toda a sociedade marginalizasse os doentes. Muitos doentes corriam atrás de Jesus pedindo a cura, que significava também reintegração social. A atitude de Jesus era de profunda misericórdia para com os doentes. Os sinóticos mostram o maravilhoso poder terapêutico de Jesus, como sinal da sua filiação divina e da vinda do Reino de Deus [309].

8 Saber bíblico sobre a violência

Um exame atento do Antigo Testamento nos revela que na Bíblia hebraica existe uma concepção original sobre o desejo e os conflitos por ele provocado. A segunda metade do Decálogo tem como objetivo a proibição da violência contra o próximo. Os mandamentos que vão do sexto ao nono, proíbem a violência contra o próximo.

> Não matar.
> Não cometer adultério.
> Não roubar.
> Não levantar falso testemunho contra o próximo (Ex 20, 13-16).

O décimo mandamento contrasta-se com aqueles precedentes. Ao invés, de proibir uma ação como os quatro anteriores proíbem um desejo.

---

[309] Cf. DUQUOC, Christian. *Cristologia: ensaio dogmático*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1977. pp. 77-82.

> Não desejar a casa do teu próximo. Não desejar a mulher do teu próximo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu burro, nem coisa nenhuma que lhe pertença (Ex 20, 17).

O verbo hebraico desejar é o mesmo que indica o desejo de Eva pela fruta proibida, o desejo do pecado original. Os indivíduos humanos são por natureza, inclinados a desejar, aquilo que pertence ao próximo, ou simplesmente, aquilo que o próximo deseja. Portanto, existe no interior dos grupos humanos uma fortíssima tendência à rivalidade, que senão controlada, ameaçaria a paz e a própria sobrevivência da comunidade [310].

O legislador que proíbe o desejo dos bens alheios está procurando resolver o problema central de toda comunidade humana: a violência interna. O décimo mandamento tem por objetivo proibir os homens de entrar em conflito. Os objetos desejados pertencem sempre ao próximo. Somos cegos para a rivalidade mimética e celebramos o poder dos nossos desejos. Mas não vemos que o desejo esconde a idolatria do nosso próximo, associada à idolatria de nós mesmos.

Os conflitos que surgem desta dupla idolatria são a fonte principal da violência humana. Somos destinados a creditar ao nosso próximo uma adoração que se transforma em ódio quanto mais desesperadamente procuramos adorar a nós mesmos. O Levítico para barrar isso apresenta o famoso mandamento: "*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*" (Lv 19, 18).

Será que tudo na história, na cultura, nas religiões e na vida limita-se a expressão de um desejo mimético desintegrador, negativo? Será intrínseco ao ser humano desejar o desejo do outro? Haverá possibilidade de superar esse aspiral de violência? A leitura de René Girard nos mostra que sim. Há verdadeiramente a possibilidade de superação desse processo. E o cristianismo, o Filho de Deus, Jesus Cristo, é a chave que abre a porta para um novo olhar do ser humano, sua história, sua cultura, sua religião, sua vida e suas relações interpessoais. A superação da mímesis desintegradora remonta-se à Bíblia hebraica. O monoteísmo hebraico não é outra coisa senão uma antropogeneses, tomada de consciência do ser humano acerca da revelação do Deus da vida que supera o sagrado violento.

Franz Hinkelammert falando de René Girard, afirma que no processo mimético trata-se de abolir o sacrificialismo, de fazê-lo desaparecer, de superá-lo definitivamente. Seu pensamento aponta sempre em direção à superação do sacrifício, ir além do sacrifício. Seu

---

[310] Cf. LEVORATTI, Armando J. La lectura no sacrificial del Evangelio en la obra de René Girard. *Revista Biblica Argentina*. Buenos Aires, vol. 19, n. 3, pp. 159-176, 1985.

pensamento tem uma constante carga utópica. Busca uma vida situada além do sacrifício. Não pactuar com o sacrifício. Todo pacto com o sacrifício é sacrificial [311].

O ciclo sacrificial só é rompido uma única vez na história, com o advento do cristianismo. Cristo proclama a inocência das vítimas, a inocuidade dos sacrifícios, a falsidade dos deuses vingativos. Substitui a projeção da violência e a vingança social pelo perdão, restabelecendo o nexo racional entre os atos e as consequências, antes nublado pela mitologia sacrificial. Da desmistificação do sistema antigo nasce não somente a consciência moral autônoma, mas a possibilidade do conhecimento objetivo da natureza: Cristo inaugura a nova civilização que, sabe haver mais justiça no perdão do que na vingança. A paixão de Cristo é o grande evento da história capaz de destruir para sempre a velha lógica de Satanás escondida desde a origem do mundo nas relações humanas. O amor gratuito e generoso de Cristo que dá a vida como oferenda de amor revela para sempre o segredo de Satanás, escondido desde o início no núcleo do mecanismo vitimário e responsável pela matança de milhares de bodes expiatórios no decorrer da história do mundo, bem como a formação dos sistemas mitológicos e do sagrado violento. A paixão de Cristo ilumina as sombras do sistema vitimário, tornando claro para o mundo a inocência da vítima e a perversidade dos perseguidores. A paixão mostra que as razões da condenação das vítimas são perversas e enganosas. Nosso estudo vai nessa direção, nos próximos capítulos buscaremos aprofundar essa dimensão.

A cruz de Cristo é o grande momento da história, a hora definitiva, da redenção do homem, no qual, o velho sistema mimético, é definitivamente desmascarado. Entretanto, desde o Antigo Testamento, inicia-se um longo caminho de superação desta velha mentalidade. O judaísmo é longo caminho pedagógico de tomada de consciência que o Deus da Bíblia não é o "deus do sagrado violento das representações mitológicas. Girard chama atenção para a briga fratricida entre Caim e Abel, onde Deus defende o assassino para interromper o ciclo da violência (Gn 4, 15). O estudo do sacrifício no judaísmo nos mostra várias etapas que indicam justamente um gradativo processo de conscientização acerca da necessidade de superação. A literatura profética crítica incisivamente a ineficácia do sistema sacrifica [312].

---

[311] Cf. HINKELAMMERT, Franz. A distinção entre não-sacrificial e anti-sacrificial. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. pp. 142-144.

[312] Cf. BOUTTIER, Michel. L'Evangeli selon René Girard. *Études Théologiques*, Paris, vol. 54, n. 4, pp. 393-607, 1979.

8.1 Sabedoria e desejo mimético

> A esperança protelada é doença do coração, mas, o desejo realizado é a arvore da vida (Pr 13, 12).

O processo mimético é presente em (Pr 10-15). Pois sua articulação tem origem numa resposta à crise social causada pela violência recíproca que ameaçava destruir todo o povo de Judá. Nesta situação, a coletânea de provérbios tem a função de restabelecer as diferenças entre justo e ímpio para mostrar o caminho da vida como superação da crise. "*Na senda da justiça está a vida; uma estrada batida leva à morte*" (Pr 12, 28).

O núcleo da crise sacrificial está na supressão das diferenças. A sabedoria encontra-se no discernimento da indiferenciação introduzida pela violência fulminante que ameaça a comunidade. Em (Pr 10-15), o discernimento consiste em mostrar a diferença entre o *Filho Sábio* e o *Insensato*, no interior da família. O restabelecimento das diferenças acontece através da descrição do desejo e da maneira de agir dos diversos tipos sociais. Os modelos fundamentais são: o preguiçoso, o insensato, o estulto, o zombador e o ingênuo. "*Esses modelos são rivais do Filho Sábio, eis a base do processo mimético: sujeito + objeto do desejo + rival*" [313]. O critério básico para recuperar a diferença está no dinamismo do desejo do Justo e do Ímpio: um leva à violência e à morte, e o outro, à justiça e à vida (11, 23; 13, 12).

> A crise social em questão foi a situação vivida por Jerusalém no final da monarquia davídica. Esta situação instalou-se depois da morte de Josias que havia feito a reforma deuteronomista. Quem o sucedeu foi um rei considerado ímpio. A crise foi agravada e implantada de modo devastador pela invasão do exército neobabilônico entre 604 e 600 a. C., conforme o testemunho de Habacuc (Hab 1, 6 e 9). A invasão semeia e espalha a violência destruidora [314].

A violência dos caldeus causou a indiferenciação responsável pela destruição da sociedade em todos os níveis (econômico político e ideológico). "*Da massa de seus rostos sai um vento destruidor, ele junta os cativos como areia*" (Hab 1, 9b).

> Até quando, Javé, gritarei por ajuda,
> e tu não escutas.
> gritarei por Ti: violência!
> sem que venhas em minha ajuda?
> Por que Tu me fazes ver a iniquidade e devo olhar a pena?
> Pilhagem e violência estão diante de mim,
> há disputa, e suscitam-se querelas.
> Por isso a Lei está paralisada,

[313] GORGULHO, Gilberto da Silva. Sabedoria e desejo mimético. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 251.
[314] Ibidem. p. 253.

> e o direito não mais aparece.
> Como o ímpio envolve o justo,
> é por isso que o direito aparece torcido.
> Eis o presunçoso: não é um bem próprio, sua vida nele.
> Mas, o justo viverá por sua fidelidade (Hab 2-4).

O invasor é o orgulhoso violento. Usa de sua força e riqueza. Despeja sua violência sobre toda Judá. O invasor representa a divinização ilusória da força triunfante da violência. A profecia é clara: o justo viverá por sua fidelidade porque se apóia em Deus que não morre (Hab 1, 12). Na fidelidade está o caminho para a saída da crise. Nessa situação de crise e ameaça, a sabedoria entra em cena para defender a liberdade e vida do povo. Os sábios não aceitam a lógica mimética embutida na perseguição. O justo não pode ser devorado pela violência e nem sacrificado. A sabedoria procura o caminho da justiça que liberta da morte (Pr 10, 2) . Os sábios procuram estabelecer um caminho de vida para resgatar o povo do processo de violência. Um projeto que desvende a árvore da vida e mostre que a justiça conduz à vida [315] (Pr 12, 28).

Este projeto se faz com sentenças de origem e conteúdo diversos. Os exegetas fizeram várias tentativas para encontrar um critério para classificar estas sentenças. "*A maioria dessas tentativas fica no nível da gramática, da forma literária e dos artifícios linguísticos*" [316]. O nervo do projeto dos sábios está na relação entre desejo e vida. O caminho para a saída da crise está no dinamismo do desejo de justiça que liberta da morte e realiza o justo (Pr 10, 3). A realização do justo está na fidelidade a Deus que reverte a violência e orienta o desejo para a justiça. Assim, o fundamento da vida consiste em fazer vontade de Deus, expressa em termos "*abominação e benevolência a Iahweh*" (Pr 12, 22).

A sabedoria é discernimento e apropriação pessoal da verdade que possibilita perceber o que é "*abominação e benevolência a Iahweh*". A expressão é um dos eixos da ética deuteronomista. A sabedoria é discernimento da vontade de Deus, na vida comunitária (Pr 10, 31-11,12; 12, 22; 15, 8). A sabedoria vem do temor de Deus, que é o princípio e a medida do dinamismo do desejo como caminho de vida. Há uma nova transcendência, não aquela do sagrado violento. Mas, o Deus da vida que manifesta a sua presença como um dom que reverte o processo destruidor da violência recíproca. "*Em Deus está a fonte da vida*" [317]. "*O justo viverá na fidelidade*" (Hab 2, 4).

---

[315] Cf. GORGULHO, Gilberto da Silva. Sabedoria e desejo mimético. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 254.
[316] Ibidem.p. 255.
[317] Ibidem. p. 258.

CAPÍTULO III – REINO DE DEUS: A MÍMESIS DA VIDA

Os estudos de René Girard sobre o Novo Testamento confirmam que a teoria mimética funciona muito bem na leitura do evento Cristo, principalmente da sua paixão, pois enfoca a encarnação como desmistificação da religião arcaica e a paixão como revelação da inocência da vítima.

Neste capítulo, vamos analisar o evento histórico Jesus de Nazaré, partindo do mistério da encarnação, onde Deus, através do Filho, assume a carne humana para destruir o reino de Satanás inteiramente ligado à unanimidade mimética. Depois trataremos sobre o Reino de Deus e o mistério do Messias libertador, além da questão dos milagres, enquanto sinais de que o Reino chegou. Queremos mostrar que o Reino leva à superação do mecanismo do bode expiatório e do sagrado violento. Faremos também a análise de alguns títulos cristológicos que revelam a identidade do Messias, para ajudar a percebermos como Jesus interpretou sua vida e sua missão e como esses títulos cristológicos se configuram com a tese de Girard, segundo a qual, Jesus desconstrói a lógica violenta. Outro aspecto importante é a análise de alguns bodes expiatórios nos Evangelhos. Jesus é radicalmente solidário com as vítimas da violência unânime; jamais fica ao lado dos perseguidores, mas sempre ao lado das vítimas, mais que isso, assume o partido das vítimas e as defende profeticamente. Por fim, mencionaremos a questão da violência no cristianismo e a complexidade do mecanismo da projeção da violência sobre o próximo em nome de Deus, com o objetivo de esconder a própria culpa na condenação do outro, justificando-a como sendo a vontade de Deus.

A intenção deste capítulo é mostrar que, como afirma René Girard em seus escritos, o ministério de Jesus, descrito nos Evangelhos destrói o reino de Satanás, ou seja, revela a perversidade do mecanismo vitimário. A irrupção do reino de Deus é a criação de uma nova antropologia fundada no amor, na generosidade, no perdão, na compaixão. Este Reino não é criação humana, mas dom gratuito de Jesus Cristo, o Filho de Deus, que assumiu a carne humana para libertar o homem do pecado, reconciliando-o com Deus.

1 Encarnação de Deus em Jesus de Nazaré

> Quando chegou a plenitude dos tempos, enviou Deus seu Filho, nascido da mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que se achavam sob a lei e para que recebêssemos a filiação adotiva. A prova de que sois filhos é que Deus enviou a nossos corações o Espírito de seu Filho que clama Abbá, Pai! (Gl 4, 4-6).

A teologia nos ensina que o Pai enviou seu Filho ao mundo para realizar a obra da redenção. O amor de Deus pelos homens é a única razão do envio do seu Filho ao mundo [318]: "*Eis como se manifestou o amor de Deus entre nós: Deus enviou seu Filho único ao mundo para que vivêssemos por meio dele*" (1 Jo 4, 9).

> A habitação de Deus na história atinge sua plenitude na Encarnação. Encarnação em Jesus, o Galileu, o homem pobre de Nazaré, que é relatada de forma cálida e concreta por um versículo do prólogo do Evangelho de João: "*E a Palavra se fez carne e pôs sua morada entre nós*" (Jo 1, 44). A Bíblia espanhola traduz: "*E a Palavra se fez homem, acampou entre nós*". São modos de expressar a mesma certeza: a habitação de Deus na história, que com a Encarnação atinge sua mais complexa realização. Mateus o ressalta assumindo a profecia de Isaías: Jesus é o Emanuel, o "*Deus conosco*" (Mt 1, 23). O Evangelho de João se empenha em transmitir a importância desse encontro [319].

O Logos se torna carne, isto é, aparece como ser humano, sem que isso signifique um abandono de sua divindade. A identificação do Logos com o Jesus histórico é absoluta, o Verbo é capaz de revelar Deus e conceder a vida eterna (Jo 5, 26). O Filho, pré-existente que está no seio do Pai, tornou-se humano: "*Eu saí do Pai e vim ao mundo; ao passo que agora deixo o mundo e vou para o Pai*" (Jo 16, 28). A teologia joanina mostra a orientação total no envio exclusivo do Filho pelo Pai a um mundo que não conhece a vida eterna e cuja salvação reside, unicamente, na aceitação das palavras da vida eterna (Jo 6, 68). Jesus veio ao mundo em nome de seu Pai celestial e não em nome próprio: "*Eu não vim por mim mesmo, foi ele (Deus) que me enviou*" (Jo 8, 42). Assim, a encarnação é interpretada como amor de Deus pelo mundo e Jesus é o portador absoluto da salvação [320].

No mistério da encarnação, ocorre o encontro fundamental entre o divino e o humano, quando Jesus de Nazaré, Deus em pessoa, assume radicalmente a natureza humana, e essa, a partir daí, participa da natureza divina. A Palavra de Deus assumiu a carne humana (e se fez homem) para iluminar os homens no caminho do mundo. A encarnação é a livre autocomunicação de Deus com o mundo, ou melhor, com homens e mulheres de todas as raças e línguas, para oferecer a salvação gratuita do amor de Deus [321].

O teólogo Torres Queiruga afirma que pela fé cristã, acreditamos que Jesus Cristo seja a chave última, mas não exclusiva, para as perguntas decisivas da vida humana. Ele é a síntese extraordinária de um homem que manifesta a majestade divina, Deus passeando pela

---

[318] Cf. LADARIA, Luis. *O Deus Vivo e Verdadeiro: o mistério da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005. pp. 56-57.
[319] GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da Vida*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992. p. 112.
[320] Cf. MÜLLER, Ulrich B. *A Encarnação do Filho de Deus: concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 59.
[321] Cf. RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 254.

paisagem cotidiana da Palestina. Não como um Deus que despeja os esplendores de sua onipotência sobre nós, mas como um ser humano comum que dá respostas às grandes interrogações humanas, compartilhando conosco sua humanidade. Jesus não se apresenta como um super-homem, como alguém que sofreu mais que todos, ultrapassando a dor de milhares subjugados por torturas, ditaduras, mas como um "*simples homem*". O Novo Testamento nos revela o mistério da humanidade de Cristo a partir da profundidade de seu amor, da autoridade da sua Palavra, da generosidade da sua entrega [322].

1.1 Jesus Cristo: plenitude da revelação

> Aceitá-lo como significado da existência humana e proclamá-lo como cumprimento das promessas antigas significa professá-lo como Messias salvador do mundo [323].

O mistério da encarnação de Deus mediante a historicidade de Jesus de Nazaré significa o centro da história da salvação. O acontecimento histórico que se verificou na Palestina, aproximadamente entre os anos (5 a.C a 28 d.C.) , quando Augusto e Tibério foram respectivamente imperadores de Roma, significa a plenitude da revelação, no qual Deus manifesta o mistério de seu amor e também as verdades fundamentais acerca do sentido da vida humana. O mistério da encarnação de Deus é a mais alta expressão de senso e de significado para a história. Ressaltamos a realidade histórica deste acontecimento justamente para enfatizar a sua objetividade; não se trata de uma experiência subjetiva, mas sim, de um evento acontecido em um tempo e em uma cultura específica da humanidade.

A constituição ontológica de Jesus nos mostra todas as características próprias de uma pessoa humana no sentido completo do termo. Houve a existência corporal no tempo e no espaço em relação com a alteridade, assim como foi inserido perfeitamente nas tradições de seu povo e expressou todas as emoções, como: tristeza, simpatia, medo, dor e morte, cujas características são essencialmente humanas. As possibilidades e os limites que marcam o cotidiano da vida foram vivenciados por Jesus; inclusive o paradoxo fundamental da morte.

O sujeito histórico Jesus de Nazaré é a plenitude da revelação divina ao homem. Esta plenitude deriva do fato de que Ele é o "*Filho Unigênito do Pai*", aquele que é absolutamente humano e também absolutamente divino; é o "*Verbo de Deus*" (Jo 1, 1), Portanto Jesus de Nazaré é Deus, mesmo em pessoa, que vem ao encontro dos homens para nos comunicar as

---

[322] Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a Cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 20.
[323] FISICHELLA, Rino. Credibilidade. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (orgs.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994. p. 145.

verdades do Reino. A encarnação é a união ontológica de Deus com os homens, que através de seu Filho se doa completamente para revelar plenamente o mistério de Deus e, ao mesmo tempo, o mistério do homem ao homem (Gs 22). Trata-se de um acontecimento único e irrepetível, no qual Deus assume radicalmente os segredos e os sofrimentos de cada homem, no mais profundo de sua individualidade para salvá-lo concretamente [324].

A totalidade do evento Jesus é revelação do Pai, nas *palavras* e nas *obras* (Dv 4), é sempre a revelação da imagem definitiva e perfeita do *Deus santo* e *transcendente* do Antigo Testamento. A carne e a linguagem humana são assumidas por Jesus que fala, prega, ensina e testemunha aquilo que vive e sabe acerca do Pai. Enquanto pessoa há consciência de si mesmo, se percebe como homem no tempo e no espaço e à medida que vive, revela através dos gestos e comportamentos a própria consciência de si mesmo. Neste sujeito pessoal em que há consciência de si mesmo, habita o "*Verbo eterno*" (Jo 1, 14), portanto, Cristo em sua experiência humana tinha necessariamente que revelar o Pai em todas as ocasiões de sua vida, porque revelando o mistério de sua interioridade, revela o mistério de Deus, uma vez que na sua interioridade habita Deus, ou melhor, revelando o seu ser, revela o Ser de Deus plenamente encarnado em seu ser [325]. Neste sentido é que podemos defini-lo como revelação e revelador de Deus, ou seja, na revelação do mistério de sua interioridade, revela igualmente o Mistério de Deus, justamente porque é o Verbo de Deus.

Ainda que todo o destino de Cristo seja um constante revelar-se de Deus, precisamos ressaltar algumas escolhas e decisões específicas dentro da conjuntura geral de sua vida, que são decisivas para a economia da revelação e, principalmente para a realização da redenção dos homens. Se no decorrer da vida, havia sido profundamente solidário com os homens, particularmente com os pequenos, oprimidos e humilhados; no calvário, na cruz, exprime a sua solidariedade com todos aqueles que sofrem. Com a ressurreição redime todos os homens que acolhem o seu projeto.

O evento Cristo é a resposta concreta de Deus às contradições da vida. Na linha de Romano Guardini [326], afirmamos que sem a revelação, a existência do homem seria incompleta; permaneceria aberta às angústias acerca dos limites inerentes à vida, como: a dor, o pecado e a morte. Jesus de Nazaré é a resposta amorosa de Deus à pergunta fundamental

---

[324] Cf. FISICHELLA, Rino. *Rivelazione: evento e credibilità*. Bologna: Dehoniane, 1985. p. 54.
[325] Cf. RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 266.
[326] Cf. FARRUGIA, Mario. Romano Guardini. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (orgs.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994. p. 347.

acerca do verdadeiro sentido da vida. Podemos concluir dizendo que o sentido da vida é a possibilidade de encontrar-se com o Filho de Deus que nos traz o amor e a misericórdia do Pai.

2 Reino de Deus

> Ele era consciente de ter recebido de Deus uma vocação para anunciar este Reino, e os testemunhos nos mostram que era profundamente dedicado a esta missão de anunciá-la até a morte [327].

No início do seu Evangelho, Marcos nos apresenta um sumário da pregação de Jesus: "*Depois que João foi preso, Jesus se dirigiu à Galileia. E proclamava o Evangelho de Deus, dizendo: completou-se o tempo. Chegou o Reino de Deus. Convertei-vos e crede no Evangelho*" (Mc 1, 14-15). Desde o início Jesus pregou o Reino de Deus. Seria um erro separar o tema do Reino da aceitação do seu destino como vítima. Jesus enxergava o sofrimento e a perseguição como aspectos característicos da vinda do Reino que proclamava insistentemente. A mensagem do Reino anunciava de modo, mais ou menos, direto o mistério da paixão. Essa mensagem comportava provações e sofrimentos: um tempo de crise e de angústia que deveria inaugurar o dia do Filho do homem (Mc 13) e proporcionar a reconstrução de Israel (Mt 19, 28). Portanto, "*a prisão, o processo e a crucificação indicavam aquela realidade a que Jesus se empenhou totalmente: o Reino de Deus que viria através de duras provações*" [328].

Na última ceia, Jesus ligou sua morte ao Reino definitivo: "*Em verdade vos digo que não beberei mais do fruto da videira até o dia no qual beberei o vinho novo do Reino de Deus*" (Mc 14, 25). Jesus interpretava a morte, colocando-a em relação ao reino futuro? Ele entendia a sua morte como um evento salvífico? O tema do Reino de Deus identifica-se com a pessoa e a obra de Jesus de Nazaré? Essas questões cristológicas nos são importantes para mostrar de maneira sólida, até que ponto, a proposta do Reino e a trajetória do profeta de Nazaré que culmina no sacrifício da cruz, é a sua opção fundamental e consciente, enquanto Filho de Deus encarnado na história humana [329]. Para assim, comprovarmos a tese de Girard e de Schwager que a mensagem do Reino, anunciada pelo Jesus histórico é a ação livre e

---

[327] O'COLLINS, Gerald. *Cristologia: uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 1997. p. 53.
[328] SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 154.
[329] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 146.

consciente do Filho de Deus, que desmascara o mimetismo nocivo e revela a luz da mímesis do amor a partir da justiça do Reino.

2.1 Reino de Deus no Novo Testamento

Os sinóticos usam cerca de 120 vezes a fórmula "*Reino de Deus*" ou "*Reino dos céus*", João só usa cinco vezes, nos Atos aparecem oito vezes, nas Epístolas vinte vezes e no Apocalipse dez vezes.

> O reinado de Deus está irrompendo; então obrigatoriamente está acabando o domínio de Satanás, que agora está vivo e ativo na terra juntamente com seus espíritos malignos. E já se pode ver os demônios fugirem; a causa deles está perdida. Na plena consciência da sua missão, Jesus e seus discípulos expulsam demônios e curam doente [330].

O Reino de Deus é o despontar do tempo da alegria, luto e jejum ficaram para trás; é tempo de festa. A entrada de Jesus em Jerusalém mostra que estava cercado de um grupo entusiasmado, cheio de júbilo e imbuídos da certeza de que o Reino de Deus estava se irrompendo. Quando o profeta João Batista manda seus discípulos perguntarem a Jesus se ele é o Messias, ou se ainda, deveriam continuar esperando, a resposta de Jesus é demonstração real através das obras e sinais que somente o Messias poderia realizar.

> João Batista nos mandou perguntar: És aquele que há de vir ou devemos esperar outro? Neste momento, ele curou a muitos de doenças, de enfermidades, de espírito maligno, e restituiu a vista a muitos cegos. Então lhes respondeu: Ide contar a João o que estais ouvindo e vendo: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres é anunciado o Evangelho (Lc 7, 20-22).

Na resposta de Jesus estão contidas obras que apenas o Messias de Deus poderia realizar e elas são sinais visíveis da presença do Reino de Deus. O Reino é a salvação para o ser humano, precisamente, a salvação escatológica que põe fim a toda forma de vida terrena.

> E disse: O Reino de Deus é como um homem que lançou a semente na terra: ele dorme e acorda, de noite e de dia, mas a semente germina e cresce, sem que ele saiba como. A terra por si mesma produz o fruto: primeiro a erva, depois a espiga e, por fim, a espiga cheia de grãos. Quando o fruto está no ponto, imediatamente se lhe lança a foice, porque a colheita chegou (Mc 4, 26-29).

A parábola pressupõe que a vinda do Reino de Deus [331] é algo tão extraordinário quanto o fato de a semente germinar e crescer até a maturação, sem qualquer auxílio ou intervenção do ser humano. O Reino é extraordinário por excelência, o oposto a tudo que

---

[330] BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. São Paulo: Editora Teológica, 2005. p. 43.
[331] Cf. PESCH, Rudolf. Il Vangelo di Marco. Vol. I. Brescia: Paideia, 1980. p. 181.

existe aqui e agora [332]. A semente tem um maravilhoso potencial de crescimento independentemente de qualquer intervenção exterior. O agricultor lança a semente na terra e depois não pode fazer mais nada. "*Ele dorme e acorda, vem o dia e vem a noite*", a semente por si mesma tem o poder de germinar, sem que o semeador saiba como acontece esse mistério. Depois essa semente cresce, torna-se uma árvore e produz frutos e quando os frutos estiverem maduros, o agricultor sai rapidamente para realizar a colheita. Há, portanto, um longo processo, entre a semente semeada até a colheita dos frutos maduros. O conteúdo do Reino de Deus é amor, bondade, misericórdia, compaixão, perdão, justiça e vida plena. Há uma semente do Reino de Deus semeada em cada homem, ou seja, há uma semente de amor, bondade, misericórdia, justiça, compaixão, perdão, vida plena em todo ser humano. Agora, essa semente passará por um longo processo de germinação, deverá crescer produzir frutos e quando os frutos estiverem maduros, Jesus, o agricultor do Reino, sairá correndo para realizar a colheita. Portanto, o mistério do Reino, enquanto força de amor e vida, está germinando no silêncio da história do mundo e no silêncio da história de cada homem. No dia em que essa semente, que cresce misteriosamente em silêncio, alcançar sua maturação, este dia será o da realização do Reino de Deus [333].

2.2 O já e não ainda do Reino

O Reino de Deus é uma realidade visível, real e verdadeira.

> Como iremos comparar o Reino de Deus? Ou com que parábola o apresentaremos? É como um grão de mostarda, o qual, quando é semeado na terra, sendo a menor de todas as sementes da terra, quando é semeado, cresce e torna-se maior que todas as hortaliças, e deita grandes ramos, a tal ponto que as aves do céu se abrigam à sua sombra (Mc 4, 30-32).

Jesus compara o mistério do Reino de Deus a uma semente de mostarda. A pequenina semente de mostarda era usada para representar qualquer coisa infinitamente minúscula. Na Palestina da época eram comuns os arbustos de mostarda crescer a altura de quatro metros; seus galhos se espalhavam e muitos pássaros eram vistos naqueles galhos alimentando-se da semente. Jesus usa o exemplo da semente de mostarda para representar o

---

[332] Cf. BULTMANN, Rudolf. *Jesus.* São Paulo: Editora Teológica, 2005. p. 50.

[333] Novamente faço referência a Anselm Grün. Repito seus escritos não têm nada a ver com a posição girardiana, pelo menos do ponto de vista semântico. Porém, a proposta espiritual do Abade beneditino alemão, é a renúncia da violência interior e a construção da paz. Não projetar no outras as agressividades e as sombras pessoais. Para isso, usa o testemunho dos monges primitivos no deserto e a luta existencial deles contra todas as formas de violência e agressividade. Nesse sentido os escritos acabam sinalizando possíveis conexões com a hipótese de Girard. Cf. GRÜN, Anselm. *O Céu Começa em Você: a sabedoria dos padres do deserto para hoje*. 14.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. pp. 83-100.

crescimento do Reino de Deus. Era uma planta que, uma vez brotada não era mais possível destruí-la com facilidade. É semelhante à tiririca no Brasil, brota e se expande. Assim é o Reino de Deus, nasceu pequenino como uma semente de mostarda e depois se alastrou e ninguém mais conseguiu destruí-lo [334].

O Reino é como o grão de mostarda, uma realidade que já está presente na história do mundo e na história pessoal de cada indivíduo. Entretanto, a semente de mostarda precisa ser semeada, germinada e assim crescer, tornar-se árvore, produzir frutos e, finalmente, atingir a maturação. Quando os frutos estiverem maduros, o processo atingiu sua totalidade. O mistério do Reino é semelhante. Já existe, mas deve passar pelo longo processo que vai da germinação até a maturação [335].

Há no ser humano uma semente de amor, de vida e de santidade. Existe a presença de Deus, uma potencialidade de vida e de amor verdadeiramente divina, entretanto, trata-se de uma sementinha de mostarda, que além de pequena, necessita de um longo tempo para atingir a maturação. Quando essa força de amor existente no ser humano atingir a maturidade, o Reino de Deus se realizará plenamente nele. Essa realidade é o *já* do Reino de Deus; algo concreto na existência humana, uma realidade que se experimenta em nível individual e coletivo. Vemos os sinais do Reino em muitas situações da vida: nas obras de caridade, nas práticas de solidariedade e amor, no serviço missionário, em entidades que defendem a vida e, principalmente, na fé das pessoas. Na própria caminhada da comunidade eclesial, no seu testemunho de fé e nos desafios enfrentados, notamos os sinais do Reino. Em nível individual, notamos os sinais do Reino no testemunho de inúmeras pessoas que seguem e amam Jesus Cristo generosamente. A semente do Reino está escondida no silêncio do mistério de cada homem e de cada mulher nas mais diversas culturas, etnias e religiões da terra, assim como é presente na história do mundo, no meio das ambiguidades e contradições latentes de cada época. O mistério do Reino de Deus cresce silenciosamente à semelhança da semente lançada à terra pelo agricultor. O processo de germinação e de crescimento da semente não depende do semeador que a semeou; igualmente acontece com o Reino, o seu crescimento no mundo e nas pessoas independe das contradições pessoais e sociais, porque se trata de uma realidade

[334] Cf. BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1990. p. 210.
[335] Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus.* 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 176.

transcendente que independe das forças humanas. Constatamos com alegria e esperança que, no decorrer da história, esse mistério vai crescendo [336].

A realização definitiva do Reino de Deus se dará numa dimensão escatológica. O Reino de Deus não é uma realidade humana, fruto da razão ou dos méritos humanos; como a própria definição revela, trata-se de algo transcendente na vida que imana dos seres humanos. O cristianismo vive na esperança da vinda do Reino, enquanto realização do futuro definitivo de Deus. A realização plena do Reino se dará na segunda vinda de Cristo, portanto, no Escaton definitivo, onde Cristo, o Senhor da história, levará ao cumprimento absoluto do Reino [337].

> Quando falamos do futuro de Jesus Cristo entendemos aquilo que geralmente é designado como parúsia de Cristo ou retorno de Cristo. O termo parúsia não significa propriamente o retorno de alguém que se afastou, mas chegada iminente. Parúsia também pode significar presença, não uma presença a qual amanhã já terá passado, mas a presença que ainda será hoje e amanhã, a presença do que vem a nós, por assim dizer, um futuro que vem chegando [338].

O reinado de Deus determina o presente por exigir do ser humano uma decisão; de um jeito ou de outro, como eleito ou como rejeitado. Por outro lado, o reinado de Deus é futuro absoluto, porque não é uma entidade metafísica, esse futuro de Deus já existe no presente. O futuro do Reino, aquilo que será realizado na segunda vinda de Cristo, é justamente o que a teologia define como o não ainda do Reino de Deus [339].

A promessa de Iahweh do Antigo Testamento atinge sua forma definitiva em Cristo. Com Jesus, na sua morte e ressurreição a promessa atinge sua plenitude. Vivemos o *já* da promessa, mas caminhamos para o *não ainda* da promessa. O futuro de Deus em Jesus Cristo é a realização plena da promessa na parusia [340].

O tema da parusia apresentou alguns desafios para o apóstolo Paulo, principalmente na Igreja de Tessalônica e na Igreja de Coríntio [341]. De fato, os primeiros cristãos, esperavam a vinda iminente do Senhor Jesus. O tempo foi passando e a parusia não acontecia, isso gerou uma situação de crise na Igreja primitiva. "*Eis que eu vos digo irmãos: o tempo se fez curto*" (1 Cor 7, 29). Paulo utiliza a linguagem marítima da navegação para catequizar os primeiros

---

[336] Cf. JEREMIAS, Joaquim. *As Parábolas de Jesus*. São Paulo: 1980. p. 81.
[337] Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 154.
[338] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma antropologia cristã*. 3.ed. São Paulo, Loyola; Editora Teológica, 2005. p. 285.
[339] Cf. RAHNER, Karl. Chiesa e parusia di Cristo. In: RAHNER, Karl. *Nuovi Saggi*. Vol. I. Roma: Paoline, 1968. p. 484.
[340] Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Queriniana, 1976. p. 100.
[341] Cf. Ibidem. *Palavras Desconhecidas de Jesus*. Santo André: Editora Academia Cristã, 2006. p. 142.

cristãos e ajudá-los a superar a crise, através da expressão συνεσταλμενοσ εστι: o tempo se encurtou! Quando os barcos ancoravam no porto, os marinheiros retiravam as velas e dobravam o mastro, de maneira que uma parte do tecido ficava próxima da outra: o tempo dobrou suas velas. Assim, o tempo agora é *kairos*, diferente do cronos, enquanto, medida do tempo cronológico (dia, semana, mês, ano), trata-se do tempo plenitude que vai entre a morte e ressurreição de Jesus e a sua segunda vinda [342]. Qualquer que seja o intervalo entre o momento presente e a parusia, perde a sua importância, dado que no ressuscitado, o futuro definitivo já está presente [343].

2.3 Reino de Deus: processo histórico

Jesus se apresenta como profeta. A mensagem desse profeta é o Reino de Deus; não como realidade futura e distante, mas como, algo iminente e próximo: "*Convertei-vos e crede no Evangelho, porque o Reino de Deus está próximo*" (Mc 1,15). Entretanto, há uma tensão acerca de quando o Reino vai começar. Alguns textos afirmam que o Reino já começou (Lc 17, 21; Mt 12, 28; Mc 12, 34). Outros textos, ao contrário, afirmam que o Reino ainda não chegou (Mc 1, 15; Lc 17, 20; At 1, 6). "*Enquanto continuarmos compreendendo o Reino de Deus a partir de um modelo estático, nunca poderemos resolver de maneira satisfatória essa aparente contradição. Uma realidade, ou é ou não é; ou começou ou não começou ainda!*" [344].

O Reino é dinâmico, um processo ativo e vivo capaz de transformar a vida e o mundo. Fermento que transforma a massa (Mt 13, 33). Nessa perspectiva, supera-se a aparente contradição entre o "*já*" e o "*não ainda*" do Reino. "*Trata-se de uma realidade dinâmica em processo de vir dentro das estruturas históricas*" [345]. O Reino já começou em todas as realidades históricas onde se deixa Deus agir. Em contrapartida, não começou ainda, naquelas realidades onde não se deixa Deus agir. Do ponto de vista escatológico, as realizações históricas dos valores do Reino antecipam sua realização plena por Deus na parusia. São os sinais do Reino brotando pelos rincões do mundo, onde há luta pela justiça, pelo amor e pela

[342] RANHER, Karl. Chiesa e parusia di Cristo. In: RANHER, Karl. *Nuovi Saggi*. Vol. I. Roma: Paoline, 1968. p. 484.
[343] Cf. ALFARO, Juan. *Speranza Cristiana e Liberazione dell'Uomo*. Brescia: Queriniana, 1972. pp. 137-139.
[344] BLANK, Renold J. *Escatologia do Mundo: o projeto cósmico de Deus*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 205.
[345] Ibidem. p. 206.

causa da vida. Contudo, a "*realização definitiva do Reino é um dom gratuito de Deus que realizar-se-á no futuro escatológico*" [346].

O Reino é uma força embrionária em processo aberto e dinâmico. Há, por outro lado, focos opostos à força do Reino na história que tendem a sufocá-lo e destruí-lo. "*O Reino é um processo vivo e dialético, presente em todas as situações onde a mensagem de Jesus é acolhida*" [347].

Interligando a teologia do Reino com a antropologia de Girard chegamos à conclusões interessantes para ambas as partes, ou seja, para a teologia e para a antropologia. A pesquisa de Girard vê no Reino o caminho eficaz para a superação do mecanismo da violência e da transferência da culpa sobre o bode expiatório. Auxiliado por Schwager, mostra que o cristianismo precisa tomar consciência que violência e sacrifício não são vontade de Deus, mas resultado de conflitos do relacionamento interpessoal. Para vencer esse mimetismo nocivo, muitas vezes, praticado em nome Deus; é preciso viver a justiça do Reino. Pagar o mal com o amor. Não ser repetidor de violência, não se deixa contaminar pela mímesis nociva. A tese do bode expiatório explicada por Girard ajuda a teologia do Reino a se apresentar ao mundo, mesmo ao secularismo que se autodefine não cristão, como proposta libertadora de uma vida livre de perseguições, sem a necessidade perversa de transferir as sombras interiores sobre uma vítima para sentir-se em paz consigo e com Deus. O projeto do amor gratuito revelado por Jesus é a luz que ilumina o homem, ajudando-o a ser verdadeiramente humano e livre. Além disso, Girard ajuda a teologia a enfrentar dialogicamente os sistemas de pensamento racionalistas da modernidade que insistem em definir o cristianismo como mais uma das religiões mitológicas. O antropólogo francês é um apologeta do cristianismo nos meios acadêmicos. Enfrenta de maneira particular, Nietzsche, mostrando que o cristianismo não é "*moral dos escravos*", mas projeto de libertação e salvação. Portanto, abre novos caminhos de reflexão e aprofundamento à teologia do Reino. "*Mostra que o Reino (cristianismo) é a maior força de libertação da história*" [348].

---

[346] BLANK, Renold J. *Escatologia do Mundo: o projeto cósmico de Deus*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005. p. 207.
[347] Ibidem. p. 208.
[348] GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: Adelphi, 2004. p. 71.

2.4 Reino de Deus: Nova Criação

No Antigo Testamento, anunciar o Evangelho significa levar uma mensagem de paz, proclamar a vitória, anunciar a salvação. Uma vitória de Deus sobre os *inimigos* do povo (Sl 68, 12; 40, 10). O profeta Deutêro-Isaías deu um conteúdo messiânico ao conceito *evanghelízein*: ao povo que vive na escuridão da Babilônia, o profeta promete um novo e definitivo êxodo da escravidão à liberdade: "*Quão graciosos sobre os montes, são os pés do mensageiro, do que anuncia a paz, do que proclama boas novas e anuncia a salvação, do que diz a Sião: O teu Deus reina*" *(Is 52, 7).* O Evangelho é prefiguração da salvação. O tempo messiânico se inicia simultaneamente com o anúncio da mensagem evangélica. O Evangelho não é uma descrição utópica de um futuro remoto, mas na própria palavra anunciada está presente a realidade nova do Reino. Já no Deutêro-Isaías e no Salmo 96, o Evangelho messiânico apresenta características universais.

O Reino é tão próximo que seus sinais são visíveis: os doentes são curados, os demônios são expulsos, os paralíticos andam, os surdos escutam, aos pobres é anunciado o Evangelho. A tradução do conceito *Basileia tû Theû*: Reino de Deus, não se pode confinar a senhoria de Deus apenas no futuro, privado de relações com a vida terrena, corpórea e histórica, ela é a presença do seu Reino que é o futuro dessa senhoria [349].

A tradição teológica mais antiga entendia o Reino de Deus como reino da glória. O reino da glória coincide com a nova criação, assim a senhoria divina que já opera neste mundo de injustiça e morte será entendida como nova criação. Jesus expulsa demônios e cura os doentes; salva a criação das forças destrutivas e restabelece as criaturas feridas. A senhoria divina cura uma criação doente [350].

No Evangelho de Marcos, Jesus inicia seu ministério após a prisão de João Batista, dizendo: "*O tempo se cumpriu e o Reino de Deus está próximo. Convertei-vos e crede no Evangelho*" (Mc 1, 15). Logo após a chamada dos quatro primeiros discípulos (Mc 1, 16-20), começa a realizar curas que são sinais do Reino. O anúncio do Reino requer com urgência a decisão à mudança e do risco total da própria vida: conversão e fé, abandonar o passado e segui-lo. O centro da atividade é Cafarnaum, a cidadezinha à beira do lago, onde Pedro pôde

[349] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas.* Petrópolis: Vozes, 1992. p. 139.
[350] Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus.* 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 156.

hospedar Jesus em sua casa (1, 29). Na sinagoga, Jesus ensina com autoridade e dá início ao seu confronto direto com o poder do mal, realizando grandes milagres [351].

2.5 Destinatários do Reino

O Reino de Deus vem ao nosso encontro na história, Jesus o anuncia lá na Galileia e exige de nós conversão e atitude de busca e o Reino é proclamado a todas as nações [352]:

> Por entre aclamações Deus vai subindo: é o próprio Iahweh ao som da trombeta. Salmodiai a Deus, cantai salmos! Salmodiai para o nosso Rei, cantai salmos! Pois Iahweh é Rei de todo o universo, cantai a ele um belo salmo. Sobre as nações é Deus que reina, Deus toma assento em seu trono santo. Os príncipes dos povos vêm e se unem ao Deus de Abraão e ao seu povo; pois a Deus pertence os esconderijos da terra, é Deus quem está acima de todos" (Sl 47, 6-10).

Trata-se de um reinado universal, cósmico, histórico. Deus reina sobre todas as nações, não se trata de um espaço geográfico delimitado, mas da soberania de Deus na história. Deus é chamado de Senhor de todo o universo, como no Pai-nosso a petição "*venha a nós o vosso Reino*". O anúncio do Evangelho se dirige para todos, sem exceção: Paulo é o apóstolo da universalidade da mensagem e o fundamento é a ressurreição de Cristo [353]. "*Os últimos serão os primeiros*" (Mt 20,1-16): na parábola, a decisão do proprietário de pagar um salário inteiro a quem veio trabalhar na vinha ao fim do dia, na hora undécima, provoca reação dos que estavam ali desde cedo. "*Murmuravam contra o proprietário dizendo: Estes últimos não trabalharam mais que uma hora e os paga como nós, que suportamos o peso do dia e do calor*". A parábola refere-se aos destinatários do Reino de Deus na dimensão universal, o anúncio do Reino é destinado a todos os povos e culturas da terra.

Há uma preferência de Jesus pelo pobre, pelo oprimido, pelo insignificante. A opção preferencial de Deus pelos pequenos atravessa toda a Bíblia e não pode ser entendida fora da liberdade e gratuidade do amor de Deus [354]. Deus dirige o dom do Reino a todo ser humano, sem exceção, ao mesmo tempo em que manifesta seu amor preferencial pelos pobres e oprimidos. Posiciona-se contra os soberbos, sempre a favor dos humildes [355].

---

[351] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas.* Petrópolis: Vozes, 1992. p. 114.
[352] Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus.* 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 158.
[353] Ibidem. p. 150.
[354] Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *O Deus da Vida.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992. p. 144.
[355] Cf. BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Vol II. New York: Scribner's, 1957. p. 386.

Os pobres, os estrangeiros, as viúvas, os órfãos, os doentes e todo tipo de marginalizado da época de Jesus são os bodes expiatórios da sociedade. Esses grupos são alvo da violência social e religiosa do judaísmo do primeiro século. Sobre eles, a sociedade projeta toda a violência interior decorrente das relações humanas, como a rivalidade, a inveja, a discórdia, a agressividade; enfim, o resultado daquilo que René Girard chama de processo mimético. Projeta-se sobre os grupos oprimidos essas forças satânicas, isso inconscientemente, e o fazem em nome de Deus. "*A sede de violência acumulada nos indivíduos é descarregada sobre o inocente com a desculpa de que essa é a vontade de Deus*" [356].

Podemos concluir que a mensagem do Reino quer libertar o homem de qualquer opressão ou violência. Diz Jesus no Evangelho: "*Quero misericórdia e não sacrifício*" (Mt 9, 13). Todos aqueles que são considerados bodes expiatórios dentro da sociedade recebem uma atenção especial de Jesus. Os doentes, os pecadores públicos que se dirigem até Jesus, pedindo-lhe vida nesta vida, ou seja, dignidade, misericórdia, respeito e perdão são acolhidos com grande amor. Todos aqueles que são vítimas da violência social, seja ela, por razões morais ou religiosas, são acolhidos imediatamente. Basta lembrarmos a conversão de Mateus, um cobrador de impostos, vítima da violência religiosa da sociedade, é acolhido por Jesus que vai jantar na sua casa; a mulher pega em adultério, que o povo queria apedrejá-la. A resposta de Jesus: "*quem não tiver pecados, atire a primeira pedra*" (Jo 8, 7). Portanto, a pregação de Jesus, o anúncio do Reino é fundamentalmente a libertação do homem. Libertação primeiramente, das formas de opressão humana. Entre essas, destacamos a libertação do mecanismo do bode expiatório que projeta as forças malignas acumuladas no coração das pessoas e das comunidades sobre os pequenos sem voz e sem vez; por fim, essa libertação se completará numa dimensão escatológica da realização definitiva do Reino de Deus. O anúncio do Reino de Deus é absoluta desconstrução da religião sacrifical, da ideologia do sagrado violento coordenada por Satanás e escondida no mistério das relações humanas desde o início.

2.6 Reino de Deus: a mimesis perfeita

O desejo mimético é um mecanismo inconsciente para regular os conflitos humanos. Exerce um papel de organização da sociedade. É a concepção de Satanás enquanto força mimética que se resolve pela violência de todos contra um. Porém, o homem não é

[356] GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: Adelphi, 2004. p. 19.

exclusivamente desejo mimético negativo, ou seja, que conduz ao bode expiatório. O desejo mimético é apenas uma chave importante de interpretação dos conflitos humanos [357]. O debate entre Leonardo Boff e Girard no encontro de Piracicaba, quanto a esse ponto, foi muito rico.

> Tenho resistência a construir a compreensão de toda a realidade desde o desejo mimético, e isto desde um princípio. A realidade humana é muito mais complexa. Existem experiências, especialmente nas lutas populares, que não são redutíveis ao desejo mimético. Como experiências que constroem a esperança real da história, elas têm sua irredutibilidade [358].

O próprio Girard chama atenção que não se trata de transformar o desejo mimético em ídolo, nem conferir-lhe importância exagerada. Além do mais, o desejo mimético deixa aberto a possibilidade de conversão. "*O desejo mimético deve ser encarado como uma espécie de ascese pessoal*" [359]. Toda a análise do desejo mimético está a serviço da conversão.

O ser humano é perfeitamente capaz de renunciar ao desejo mimético nocivo que conduz ao fenômeno do bode expiatório. Para isso, precisa tomar consciência de uma realidade que lhe é inconsciente. Renunciar à tentação de imitar a violência e de projetá-la sobre o próximo. É possível fazer uma opção fundamental de renúncia do mimetismo violento e de compromisso com o amor, o perdão e a justiça. Diz Girard: "*Trata-se, pois, da morte do homem velho, no sentido paulino*" [360].

O outro polo do ser humano é o amor. O Desejo que conduz à vida. O estudo da Bíblia hebraica e dos Evangelhos ajudaram Girard a desenvolver esse outro polo. O Deus judaico é amor, perdão, misericórdia e justiça; e pede ao povo eleito uma prática fundamentada igualmente no amor, no perdão, na misericórdia e a na justiça. Pede ao povo da aliança que o imite. Nos Evangelhos, o Filho de Deus, revela o amor misericordioso do Pai aos pecadores e oprimidos da época; exige dos discípulos a justiça do Reino que deve superar a justiça do

---

[357] "Grande parte da humanidade está faminta ou subnutrida. Tal fato constitui escândalo e sinal de extrema inumanidade, porque dispomos de todos os meios técnicos e políticos que nos permitem oferecer pelo menos três refeições diárias a todos os habitantes da terra. Não o fazemos porque perdemos a sensibilidade para com nossos semelhantes, cujos gritos ao céu não ouvimos e cujas mãos suplicantes desdenhamos. Comer e beber juntos à mesa – comensalidade – significa resgatar a nossa humanidade mínima, pois foi o ato comunitário de comer e beber juntos que nos constituiu outrora e nos constitui ainda hoje como espécie humana. Não haverá paz no mundo enquanto houver estômagos vazios, falta de solidariedade e de compaixão para com os mais necessitados". BOFF, Leonardo. *Virtudes Para Um Mundo Possível: comer e beber juntos e viver em paz*. Vol. III. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 7. Em minha opinião, falta à tese de Girard, desenvolver este aspecto da mímesis perfeita do Reino como compromisso com a vida, com a alteridade e com a ecologia (sociedade solidária e justa, a fraternidade universal). Espero que Girard tenha tempo para desenvolver essa dimensão do paradigma mimético.

[358] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 58.

[359] Ibidem. p. 73.

[360] Ibidem. p. 74.

mundo. O Girard maduro aprofunda a mímesis boa do Reino de Deus. Eis o Girard cristão que apresenta o discipulado como renúncia do ódio, da violência e do mal (mimetismo nocivo) e imitação de Cristo. Ser cristão é imitar Cristo. Imitá-lo significa imitar os valores da vida que conduzem à salvação.

No final a conclusão de Girard é que: o homem é um ser essencialmente mimético. Contudo, há nele o paradoxo da mímesis nociva coordenada por Satanás com a mímesis da vida coordenada pelo Espírito Santo Paráclito.

O Reino de Deus é a reciprocidade perfeita. O encontro com o outro faz crescer. É a mímesis perfeita. A sabedoria é o discernimento da mímesis perfeita. A religião torna-se um ato de amor: "*Amai-vos uns aos outros, como eu vos amei*" (Jo 15, 12). O Evangelho anuncia a boa nova da alteridade como dom gratuito de amor. Afirma Girard em seu encontro com os teólogos da libertação:

> Quanto à concepção de ser humano que subjaz à teoria mimética, note-se que eu não afirmo que o ser humano é apenas desejo mimético ou se reduz ao desejo mimético, porque seria afirmar que é fundamentalmente violência. Quando a visão cristã é eliminada da problemática mimética, chega-se a uma definição do ser humano extremamente pessimista, radicalmente negativa, enfim, terrível [361].

O ser humano não está para sempre amarrado pelas algemas da violência como projeção dos sentimentos sombrios que povoam os porões da alma. O homem não é apenas imitação da violência. Não é exclusivamente mímesis má. Existe a mímesis boa, enquanto capacidade humana de imitar Cristo e a cultura do Evangelho. Leonardo Boff insiste que é preciso fazer-se próximo, esse é o grande apelo de Jesus no Evangelho (Lc 10, 30, 38). No projeto do Reino, "*eu sou responsavel por fazer ou não do outro meu próximo. Todo e qualquer penalizado sejam quem for que cruze o meu caminho [...] o importante reside na minha atitude de me aproximar dele*" [362].

O cristianismo, como seguimento de Cristo, é o embate histórico de superação desse esquema. Há uma mímesis integradora na perspectiva da vida. Existe uma força maior revelada por Cristo e atualizada pelo Espírito Santo, capaz de superar o mecanismo conflitivo gerador de violência. Na Bíblia, bem como na história da humanidade, detectamos inúmeras experiências vitoriosas do amor. A mímesis integradora é o amor vivido na gratuidade. "*Cristo inaugura a nova civilização fundamentada no amor, perdão, solidariedade e não na*

---

[361] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 50.
[362] BOFF, Leonardo. *Virtudes Para Um Mundo Possível: convivência, respeito e tolerância*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 24.

vingança" [363]. No debate dos teólogos da libertação com Girard, realizado em Piracicaba-SP, em junho de 1990, diz Franz Hinkelammert:

> Jesus, o Cristo, morreu, não para responder a um desejo de Deus-Pai, mas por ter sido coerente com o projeto do Reino. Jesus foi assassinado, foi morto por causa da sua luta pela justiça. E sua morte uma morte agradável a Deus, precisamente por ter culminado sua vida de forma coerente. Pode-se dizer que sua morte foi uma morte por solidariedade e uma morte que suscita solidariedade. Pode-se, pois, dizer que foi um ato solidário e um ato gerador de solidariedade. E por isso ela foi impulsionada pelo Espírito. Nesse sentido, pode-se dizer que, Ele entregou a sua vida, fez da sua vida um dom, que Ele fez o dom de si [364].

Tomando como referencial teórico os estudos de René Girard, descrevemos anteriormente a realidade mimética do ser humano [365]. Entretanto, há outro polo do desejo mimético. No encontro dos teólogos da libertação com René Girard, Leonardo Boff destacou esse polo libertador da mímesis:

> O desejo que produz a bondade na história. Se por um lado, temos uma estrutura mimética, um desejo mimético que produz vítimas e cria toda uma cultura vitimista na história, há também, simultaneamente, um desejo inclusivo de um mimetismo comunitário, que gera na história tudo isso que é a produção da bondade e da vida na história. Isso é Deus na história, que pela vertente da consciência humana, vai emergindo nas práticas comunais e fraternais, que geram a alegria de viver, a árvore da vida, a sabedoria na história. Isto seria, para mim, a Revelação como acontecimento, que encontrou sua culminação em Jesus [366].

O cristianismo é exatamente a mímesis perfeita. O discipulado enquanto *sequela Christi* é a livre opção de imitar Jesus Cristo. A vida cristã, nada mais é, senão a imitação do modelo Jesus de Nazaré. Por isso, na perspectiva de René Girard, o Reino de Deus é a mímesis perfeita, ou seja, a mímesis que liberta e humaniza. Trata-se de uma imitação que não leva à perseguição e muito menos ao fenômeno do bode expiatório. Ao contrário, a imitação de Cristo e dos valores do Reino conduz à santidade, à cristianização, à amorização absoluta da pessoa humana. Na perspectiva do Reino, o sacrifício não é resultado da violência coletiva, mas é entrega gratuíta e generosa de si mesmo. O sacrifício é dom de amor! O sacrifício de Cristo, na cruz, é maior exemplo dessa perspectiva.

---

[363] GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: adelphi, 2004. p. 75.

[364] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 38.

[365] "O desejo mimético é um processo, um processo histórico, que é o processo da crise sacrificial. O desejo mimético engendra a rivalidade mimética. Nós desejamos o mesmo objeto. Vem daí um conflito. Este conflito é contagiante. Quanto mais pessoas desejam o mesmo objeto, tanto mais pessoas haverá envolvendo-se e agitando-se no circuito rivalizante. O desejo mimético funciona como um processo de feedback. Eu imito o meu rival; meu rival, vendo isso, vai desejar o objeto que, então, ambos desejamos juntos; mas, portanto, ele vai imitar seu imitador. E o modelo vai tornar-se o modelo do seu modelo". ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 51.

[366] Ibidem. p. 57.

Após reconhecermos com Girard que há no homem uma grande potencialidade de imitação dos valores da vida: mímesis boa. E que o Reino de Deus é a mímesis da vida. Analisaremos em seguida alguns fundamentos teológicos do Reino, para entendermos como a ação de Cristo revelador do Reino liberta o ser humano das ilusões míticas do sagrado violento. Como nosso estudo é sobre teologia dogmática, consideramos importantes, apresentarmos os conceitos fundamentais da cristologia, para no fim, constatarmos se a tese de Girard contribui ou não com a teologia dogmática.

2.7 Milagres

Os milagres e o exorcismo caracterizam a atividade de Jesus desde o início. No mundo antigo se conheciam diversas curas milagrosas e exorcismos, que se encontram também nas culturas da Ásia e da África. Mas, com Jesus, ganham um aspecto absolutamente novo, aquele da senhoria divina que expulsa da criação os poderes destrutivos, os demônios e ídolos, e cura as criaturas feridas por essas situações. É o tempo da salvação de toda a criação e também é o tempo da cura das criaturas no corpo e na alma. Na presença de Jesus, os homens se apresentam como pecadores e doentes, todos se aproximam, dele desejando a cura [367].

Os milagres devem ser vistos em relação à atividade messiânica de Jesus [368]. No Evangelho de Mateus (11, 2-6), os milagres são denominados "*obras de Cristo"* pelo evangelista, são sinais de que o Reino chegou, os milagres revelam a identidade e o poder terapêutico do Filho de Deus, que é capaz de curar doentes, salvando-lhes da doença e da morte. Um milagre é sempre sinal de que o Reino de Deus chegou, de que o Messias está presente na história. Jesus tem poder de fazer milagres, justamente por ser no mundo o Filho encarnado de Deus [369]. Enquanto Filho de Deus, tem poder de realizar sinais extraordinários que revelam a chegada do Reino de Deus, portanto os milagres não acontecem porque Jesus é curandeiro ou charlatão, mas devido à sua filiação divina [370]. Os milagres são sinais da vinda do Reino de Deus e inserem-se na pregação de Jesus. Nesse contexto, tornam-se sinais que provocam o destinatário a uma sincera conversão. São sinais do amor de Deus, da potência do amor de Cristo; e testemunham a missão de Jesus como enviado do Pai; são sinais trinitários, comuns ao Pai e

---

[367] Cf. BULTMANN, Rudolf. *Milagres: princípios de interpretação do Novo Testamento*. São Paulo: Novo Século, 2003. pp. 20-25.
[368] Cf. RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004. pp. 309-313.
[369] Cf. SEGALLA, Giuseppe. I miracoli di Gesù: dal evento ao Vangelo. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. II. Milano: Rizzoli, 1983. pp. 416-428.
[370] Cf. LACOSTE, Jean-Yves. Milagres. In: LACOSTE, Jean-Yves *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. pp. 1132-1139.

ao Filho através do Espírito Santo. São ainda, sinais prefigurativos da nova criação, anunciam novos céus e nova terra, onde não existirão mais luto, choro, doença, pecado e morte [371].

Para Marcos, os milagres, que frequentemente são negados pelo ódio e pela rejeição ao amor de Deus, são expressões da potência do Filho de Deus. Para Mateus, os milagres são sinais que mostram Jesus enquanto Senhor, o *Kyrios*, que tem o poder de expulsar Satanás, curar as doenças e destruir o mal. Para Lucas, os milagres são sinais da visita de Deus ao seu povo, que anunciam a salvação definitiva. Em João, os milagres testemunham presença comum em Jesus, no Pai e no Espírito Santo, sinais da comunhão trinitária [372]. Jesus realizou de fato milagres ou trata-se de uma construção pós-pascal? Em Mateus (12, 28), se fala da atividade exorcista de Jesus contestada como praticada em nome de Belzebul. Em Mateus (11, 20), Jesus critica as cidades que não creem nos seus milagres, sinais concretos que convidam à conversão, sinais do intervento de Deus na história, gestos extraordinários que estão na dimensão da fé [373].

2.7.1 Bodas de Caná: mistério de Maria e mistério de Cristo.

Dentre os vários milagres realizados pelo Filho de Deus, segundo os Evangelhos, apresentamos as Bodas de Caná [374], por se tratar, segundo Giuseppe Fornari, maior estudioso italiano de Girard, de um milagre dionisíaco. Não entraremos na questão histórico-exegética do texto [375]. Cristo realiza um milagre dionisíaco, transformando água em vinho. Situação observada por diversos estudiosos, mas também, negada por vários. O primeiro a levantar tal paralelismo foi o exegeta alemão Rudolf Bultmann. Se assim fosse, a leitura litúrgica do episódio, feita na festa da Epifania, antiga festa dionisíaca, não seria uma mera adaptação cristã da liturgia pagã. Na data correspondente a Epifania, celebrava-se em Atenas as Linhas, festa do nascimento de Dionísio. As Linhas aconteciam no mês de Gamelion, mês das núpcias sagradas. Próximo à mesma data, celebrava-se na ilha grega de Andrós, o milagre dionisíaco da transformação da água numa fonte de vinho [376].

---

[371] "Que tinha sido um taumaturgo e empregado seu poder para curar enfermidades, libertar possessos e até ressuscitar mortos, é um dado que não se pode passar por cima, ao ler os Evangelhos (tantos os Sinóticos como João". SEGUNDO, Juan Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. 2. ed. São Paulo: 1997. p. 241.

[372] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 125.

[373] Cf. LATOURELLE, René. Milagres. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (orgs.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994. pp. 624-640.

[374] Cf. BOFF, Clodovis. *Introdução à Mariologia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. pp. 71-81.

[375] Para um estudo histórico e exegético das bodas da cana indicamos o artigo: SERRA, Aristide. Gesù alle nozze di cana. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. II. Milano: Rizzoli, 1983. pp. 433-443.

[376] Cf. FORNARI, Giuseppe. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006. p. 254.

Qual significado pode ter tido tal semelhança e antropológica? No mito da queda e na sucessiva genealogia da violência que se alastra a partir de Caim, o fundamento violento da história humana é narrado de forma emocionante, mas, com extrema precisão, o texto detalha os ritos sanguinários.

O milagre de Caná é narrado logo depois de uma frase solene de Jesus aos discípulos: Trata-se de uma logia em paralelo com Daniel (7, 13), que Mateus insere um momento dramático da paixão (Mt 26, 64), quando Jesus diante das perguntas perseguidoras de Caifás, faz uma declaração messiânica que traz uma sentença imediata de morte. A logia usa a linguagem típica das teofanias, com a inovação cristã de que o Filho do homem é o próprio Jesus, que realiza a mediação entre o "*céu aberto*" e a humanidade destinatária da revelação divina. Mateus faz referência, além do senso apocalíptico, ao início da revelação plena de Cristo na paixão.

Portanto, não teria introdução melhor para o significado simbólico e sacramental das bodas de Caná [377]. Se partirmos do pressuposto que o simbolismo dionisíaco faça parte do texto evangélico, obtemos uma leitura ampla, capaz de clarear as leituras tradicionais, sem mudar nada no texto. O milagre é apresentado como o primeiro sinal realizado por Jesus, que objetiva revelar a filiação divina do Senhor. As núpcias e suas interpretações sacrificais representam na tradição hebraica, outro símbolo escatológico que, aplicado a Jesus, equivale à sua identificação com o messias [378].

Nas bodas, algo não funcionava [379]. O vinho acabou. A conotação sacrifical do vinho, proveniente dos cultos dionisíacos, conotação expressa fortemente em *As Bacantes* (284), não exclui no texto a conotação do vinho como bebida inebriante no senso positivo. Existem dois momentos: violento e divinizante do transfert ritual. Em ambos os casos o vinho era presente no judaísmo, mas revela agora a incapacidade da religião hebraica tradicional em explicá-lo e utilizá-lo. O vinho ter acabado poderia ser a rejeição hebraica dos ritos sacrificais e a

---

[377] Cf. FORNARI, Giuseppe. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006. p. 261.

[378] É importante a teologia do sinal (*semeîa*) em João como revelação de Jesus Filho de Deus presente na história. Cf. ZEVINI, Giorgio. I segni in Giovanni. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. II. Milano: Rizzoli, 1983. pp. 444-446.

[379] Nossa intenção é mostrar Maria como Mãe de Deus, pessoa absolutamente não violenta, no sentido mimético, não se deixa contagiar pelo mimetismo negativo. Não há nos textos evangélicos nenhuma passagem que indique uma postura violenta da Mãe de Deus. Ela é um verdadeiro "arquétipo" de mímesis amorosa. Para um estudo teológico dogmático indicamos: Cf. DE FIORES, Stefano. *Maria Madre di Gesù: sintese storico-salvifica*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995, pp. 315-317; Cf. DE FIORES, Stefano. *Maria Nella Vita Secondo lo Spirito*. Casale Monferrato: PIEMME, 1998. pp. 61-80.

necessidade de vinho é agora mais forte que nunca, pois há o risco gravíssimo de que as bodas não se realizem, portanto, precisa encontrar vinho [380].

Mas qual vinho? Somente Jesus pode responder e, por isso, a mãe recorre a Ele, com uma segurança notável e a resposta do Filho parece mostrar uma estranheza entre ambos. A própria participação de Jesus assegura a presença encarnada de uma realidade absolutamente nova, e isto, graças a Maria, que aceitou uma missão impossível para o monoteísmo judaico: mãe de Deus. A expressão "*mulher*" que Jesus usa para dirigir-se à mãe, refere-se à tal realidade. A denominação protela, para além do momento solene de Maria aos pés da cruz, a grandiosos cenários messiânicos e escatológicos; precisamente à "*mulher vestida de sol*", que em Apocalipse (12, 1-6), "*dá a luz ao Messias e vem ser salva por Deus contra o dragão que corresponde à serpente no episódio bíblico da queda*" [381]. O apocalipse é um texto mais tardio que o quarto Evangelho, o qual reconhece Maria como a nova Eva. "*Minha hora não chegou*!" Jesus afirma que a sua hora não chegou, referindo-se à hora da paixão. Com esta expressão Jesus confirma a conotação simbólica e espiritual do episódio. Através da sua presença, no início da sua missão; a sua hora está chegando!

"*Seis jarras de pedra para a purificação dos judeus*". Seis é o número incompleto na simbologia bíblica e, sobretudo, as jarras estavam vazias. A pedra da qual eram feitas, significava no judaísmo um material que garantia a pureza ritual, além de ser vinculada à pedra da mesa da lei. Poder-se-ia, ainda, referir-se ao coração de pedra dos homens, endurecido pela fúria da violência que leva ao pecado por fim, conduz à própria pedra de tropeço do *Skandalon* [382].

As suas talhas são cheias de água até o nível mais alto, que pode corresponder à purificação hebraica. Mas, sem que essa dimensão seja completamente excluída, há uma conotação essencial, reforçada pelo termo "*ano*"; que em João indica a transcendência divina; partindo disso, a matéria prima do milagre poderia representar a água viva que Jesus derrama nos recipientes purificados, e pode vincular-se com a água do batismo que o Filho de Deus tinha recebido. A simbologia eucarística é parte fundamental da narração, apenas os servos, autores mais humildes da cena, e a mãe Maria, a serva do Senhor sabe da transformação milagrosa.

---

[380] Cf. BROWN, Raymond Edward. Giovanni: c*ommento al vangelo spirituale*. ASSISI: Cittadela, 2005. p. 131.
[381] FORNARI, Giuseppe. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006. p. 271.
[382] Para um estudo aprofundado sobre o tema do escândalo na Bíblia indicamos o: PRÉVOST, Jean-Pierre. *Os Escândalos da Bíblia*. Lisboa: Paulus, 2007.

A transformação milagrosa da água em vinho é realizada pelo Filho de Deus. O mestre-sala exprime ao esposo seu estupor diante da maravilha realizada. Ao contrário das bodas normais que é servido o vinho "*melhor*" somente no fim, nas bodas de Caná, inicia-se servindo o "*melhor*", pois é a realização das esperanças messiânicas de Israel.

Qual vinho era servido primeiro? O primeiro vinho era aquele sacrifical, aquele próprio a todos os homens (*pás ánthropos*), o vinho dionisíaco das Bacantes, (n. 284). Em Caná a festa começou pelo "*melhor vinho*", pelo vinho escatológico de Jesus. A transformação ocorre no exato momento em que a água é tirada das jarras. O simbolismo da água não causava problemas ao judaísmo, mas a transformação da água no vinho do sacrifício de Cristo causou escândalo aos hebreus. Há um dinamismo do religioso, pois no milagre, não há nada de teofania dionisíaca, mas pura manifestação do amor de Deus. As bodas se concluem de modo solene. Cristo manifesta a sua glória, porque realizou sua missão de vítima, como anunciou João Batista no momento do seu batismo: "*Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo*". (Jo 1, 30).

3 Messianismo

Quem é o Jesus que realiza o Reino? Como se autocompreendeu? Que sentido deu à sua missão? Como a sociedade da época o interpretou? Essas questões essencialmente cristológicas são importantes para nosso estudo, pois, nos oferecem consistência teológica sobre o fato que Jesus é o Messias, o Filho de Deus que revela o Reino e nos pede para renunciarmos toda forma de mimetismo nocivo e a segui-lo como discípulos, nos comprometendo com a mímesis da vida (amor, bondade, misericórdia, perdão e justiça).

No Antigo Testamento, o Reino de Deus, está ligado à esperança messiânica. Quando Israel entrou na terra prometida, organizou-se politicamente no sistema tribal, onde o juiz exercia autoridade em sua respectiva tribo. Com o passar do tempo, Israel optou pelo sistema monárquico, escolhendo um rei para governar o povo. Saul foi o primeiro rei de Israel, mas foi a partir de Davi que a monarquia ganhou perspectivas messiânicas. Desde a época de Davi, Israel abriu-se à esperança messiânica, segundo a concepção de que o último rei da dinastia davídica, seria o Messias libertador, que desceria do céu entre as nuvens para governar Israel e fazer o povo eleito uma grande potência [383]. A linguagem

[383] Cf. VON RAD, Gerhard. *Teologia dell'Antico Testamento*. Vol. II. Brescia: Paideia, 1974. p. 135.

apocalíptica do profeta Daniel, no judaísmo tardio do segundo século a.C. nos mostra bem as dimensões dessa esperança messiânica [384].

> Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho de homem. Ele adiantou-se até o ancião e foi introduzido na sua presença. A ele foi outorgado o Império, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu poder é um poder eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído (Dn 7, 13-14).

O messianismo hebreu tinha conotações políticas e triunfalistas. Haveria intervenção divina no cosmos, o homem e a natureza seriam transformados, aconteceria a inauguração de novos tempos; os tempos messiânicos inaugurados pelo Filho do homem [385].

A experiência do exílio da Babilônia teve consequências profundas no judaísmo do Antigo Testamento. A primeira deportação foi em 597 a.C. e a segunda deportação em 586 que, somados aos anos de exílio na terra de Nabucodonosor, causou uma profunda crise na identidade de Israel. Essa crise teve uma dimensão religiosa de grande envergadura. O povo de Israel se questionou como o Deus de Iahweh permitiu o exílio, os deuses da Babilônia seriam mais fortes que Iahweh? Neste contexto de crise borbulham as profecias e as reflexões sapienciais, nas quais Israel se abre à esperança messiânica. Somente o Messias libertador poderia reconstruir a história de Israel e realizar a justiça no mundo [386].

O Messias é ungido com óleo para realizar uma missão especial, um Ser divino, que recebeu uma benção especial, virá no final dos tempos para realizar o Reino de Deus. Sendo o lugar da manifestação gloriosa do Messias, a Palestina. Os salmos 17 e 18, fala do Monte Sião, como o lugar onde o último inimigo será derrotado. O rei é ungido com o óleo da oliveira, símbolo da paz, da opulência que recorda os benefícios de Deus na história. O óleo é um dom de Deus capaz de santificar e impregnar os dons do Espírito do Senhor para realizar uma missão divina. Davi foi eleito rei de Israel, por isso, foi ungido para uma missão junto ao povo de Deus: proteger o culto, promover a paz e a justiça. Com Davi inicia-se a dinastia davídica, a qual terá duração ilimitada e o último sucessor do trono de Davi, será o Messias enviado do céu para governar Israel. O Messianismo abre Israel para a esperança de um futuro melhor, fruto da intervenção divina na história, quando acontecerão transformações radicais, graças às obras do Messias enviado de Deus [387]. O Messias inaugurará o Reino de Deus, é o juiz escatológico, príncipe ideal que fará a justiça triunfar. O nascimento da monarquia se

---

[384] Cf. FISICHELLA, Rino. Messianismo. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (orgs.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994, pp.602-606.
[385] Cf. DUPUIS, Jacques. *Introdução à Cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 64.
[386] Cf. FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. pp. 385-392.
[387] Cf. BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. São Paulo: Editora Teológica, 2005. pp. 173-180.

explica através das transformações políticas e geográficas. As razões do clamor por um rei a Samuel e a consequente coroação de Saul, há por interesse dos filisteus e da sua pretensão de supremacia sobre Israel. Todavia, o rei de Israel se diferencia do rei dos povos vizinhos; pois para esses povos, rei e o reino é uma instituição histórica, em Israel há uma conotação religiosa particular, a partir da Davi se pode notar o início de uma nova estruturação política: a dinastia. Davi é sempre apresentado como o eleito, servidor, privilegiado e bendito de Iahweh, o ungido do Senhor. Esses atributos são agora dados ao rei, não mais ao povo da Aliança; o rei tem a missão de proteger e desenvolver o culto a Iahweh e deverá buscar a paz, justiça e prosperidade para o povo. Há a passagem do povo ao rei e o texto do profeta Natan mostra bem isso (2 Sm 7, 1-16); a dinastia davídica se torna o partner privilegiado da Aliança e da Promessa messiânica. Israel vê, nessas atitudes humanas, a ação de Deus através da profecia de Natan. Segundo a promessa feita a Davi solenemente, Iahweh construirá uma casa para Davi, consolidará o poder real dele sobre o povo e lhe oferecerá uma relação de filiação. O nascimento de Salomão é interpretado como a realização da promessa profética. Nesse texto, a estrada e o cumprimento da promessa são abertos; o texto indica uma duração ilimitada para a dinastia de Davi que vai além das dimensões históricas do reino e permite a individualização de um messias futuro. Depois desta profecia, Davi e a dinastia são inseridos no novo texto hebraico; isso significa que se dá um valor salvífico e protótipo do reino. A promessa contida na profecia constitui um dos elementos fundamentais da perspectiva salvífico-histórica; Iahweh cumpre uma nova aliança com o seu povo através da mediação de Davi. Um exemplo de releitura teológica dessa concepção messiânica encontra-se nos salmos reais para as solenidades litúrgicas, nas quais o rei é o centro da cerimônia e da atenção popular. Nesses salmos se mostra a ação de Deus que, por meio de seu ungido, instaura o seu reino sobre a terra. A espera do messias através dos reis davídicos serve como pressuposto para concretizar o ideal de realismo que o rei deveria manifestar; após o declínio da monarquia, ideais são interpretados à luz de um futuro e definitivo messias, descendente de Davi, que se realizarão plenamente todos esses ideais. O messias, portanto, antes de ser considerado como o último da série dos reis na sucessão de Davi, é concebido como o modelo de rei perfeito, o rei segundo a imagem e o coração de Deus.

3.1 Messianismo sacerdotal

Com o assassinato de Zorobabel, último rei da descendência davídica, se conclui a esperança da restauração definitiva da monarquia, neste contexto aparece a figura do

sacerdote; à sua pessoa são atribuídas aquelas funções que antes eram típicas do rei. O sacerdote assume e condensa na sua pessoa os poderes civis, militares e espirituais. O sacerdote possui uma tríplice missão: ministrar o oráculo divino, transmitir e ensinar a Torá e servir o altar (Dt 33, 8-11). Depois do exílio, há uma convicção que Iahweh conclua a aliança eterna com o sumo sacerdote. Como aos filhos de Davi foi prometido um reino eterno, aos filhos de Araão é prometido um sacerdócio eterno (Esd 40, 15; Nm 25, 13). Depois da revolta dos irmãos Macabeus, cresce a esperança de um messias sacerdotal que, santificado e glorificado por Iahweh, remeterá todos os pecados, julgando o povo com verdade e justiça e trazendo paz sobre a terra. Os manuscritos de qumran confirmam essa tese, onde é claro a **espera de um duplo messias: o messias de Davi e o messias de Araão [388].**

3.2 Messianismo escatológico

Após a resistência dos Macabeus, cresce a convicção que será Deus, na sua misericórdia, que destruirá as barreiras para a revelação definitiva do messias. Delineia-se um messianismo escatológico. No Antigo Testamento, há três representações que possibilitam a compreensão desta concepção:

- O *mal'ak de Iahweh* representa a realização da concepção apocalíptica do messianismo na época do exílio. Vários textos falam desse anjo de Iahweh: uma primeira série de textos mostra o anjo como um ser idêntico a Deus (Gn 16, 11; 31, 11) e, uma segunda série de texto, o apresenta como distinto de Deus (Ex 23, 22; 14, 19). O anjo possui funções revelativas (interpreta visões), soteriológicas (salva e acompanha à terra prometida), propiciatórias (intercede junto de Deus a favor das orações dos homens).
- A sabedoria, como mediação da intervenção de Deus chama à conversão, convida ao banquete e presta seu serviço à presença de Deus (típico do sacerdote), é gerada, ungida por Deus e faz os reis e os príncipes ouvirem a sua mensagem (típico do rei davídico). É ligada à ação de Deus, cria e renova o mundo com Ele (Sb 9, 18).
- O Filho do homem: essa terceira imagem, desenvolveremos posteriormente.

[388] Cf. SEGALLA, Giuseppe. *A Cristologia do Novo Testamento: um ensaio*. São Paulo: Loyola, 1992. pp. 113-123.

3.3 Messianismo profético

Na monarquia, o profetismo constitui um critério de juízo e de leitura crítica da história; no pós-exílio é anúncio de renovada esperança na salvação e na reconstrução definitiva. O profeta na história do povo indica sempre os dois pilares da história da salvação: a fidelidade a lei recebida na aliança e a realização das promessas divinas [389]. O profeta anuncia: consolação, juízo, ameaça fidelidade, misericórdia, esperança e exige a conversão. O profetismo se torna sinal de que Israel é um povo que escuta Iahweh; o profeta é servidor fiel e atento da palavra. Em Deuteronômio se apresenta a origem do profetismo ao próprio Deus (Dt 18, 9-22) e se destaca como Israel, diferentemente dos outros povos, pode escutar a voz de Iahweh, escutando a voz dos profetas. A figura de Moisés, sempre viva na história do povo, como protótipo daquele que acreditou na palavra de Deus, é considerado profeta de Israel, aquele que Deus falava face a face, como um amigo fala com outro amigo. No ano de 585 ocorre a queda da monarquia, destruição do templo, deportação à Babilônia, crise profunda no sacerdócio, tradições e valores religiosos reduzidos ao mínimo; e isso gera dúvidas sobre a fidelidade de Deus. O profetismo é importante nesse período, é uma força significativa. Os profetas (Jeremias, Ezequiel, Deutêro-Isaías) mantêm viva a esperança, destacando o tema da fidelidade. Anunciam uma mensagem densa de confiança na realização das promessas, enfrentando o ceticismo do povo que se angustia com a realidade presente. Os profetas falam de um novo êxodo, de uma nova aliança, de um novo Davi, se anuncia uma nova era messiânica, com a coloração típica da profecia [390].

3.4 Messianismo na época de Jesus

Na época de Jesus, há um forte senso de realização das escrituras e grande esperança da vinda do Reino de Deus. Há quase que um fanatismo no que tange a esperança messiânica. Jesus afronta essa mentalidade; o trecho das tentações permite-nos uma interpretação messiânica em referência ao embate de mentalidade e de projetos entre a cultura religiosa da época e Jesus [391]. Há um diálogo entre Jesus e o demônio de que se dirige a Ele, chamando-o Filho de Deus (Messias). Jesus tinha consciência que o demônio opunha-se à sua missão e que a instauração do Reino de Deus coincidia com a destruição do reino de Satanás.

---

[389] Cf. FISICHELLA, Rino. *Gesù di Nazaret Profezia del Padre*. Milano: Paoline, 2000. p. 98.
[390] Ibidem. p. 101.
[391] Cf. BENEDETTO XVI. *Gesù di Nazaret*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 54.

Podemos deduzir que a perícope das tentações remonta-se a Jesus, pelo menos, na experiência de um fato verdadeiramente ocorrido na sua vida. Jesus fez os discípulos participarem de um momento dramático da sua vida, quando teve que escolher o sentido da sua missão messiânica. O messianismo de Jesus não foi uma invenção apologética da comunidade primitiva; Jesus se autoconcebeu como Messias e isso constituiu o pressuposto da fé messiânica dos discípulos; Jesus expressou um novo tipo de messianismo que rompia com a concepção judaica do seu tempo [392].

4 Como os discípulos veem Jesus

Jesus não se autoapresenta como Messias**,** mas exige uma discrição dos discípulos para com esse título, a ponto de proibi-los de usá-lo (segredo messiânico). Um texto importante para compreendermos como Jesus interpretou seu messianismo é Mt 11, 2-6 e no paralelo com Lc 7, 18-28. As diferenças entre as duas redações não atingem o conteúdo específico da perícope que, substancialmente, permanece igual. No texto de Mateus, há a pergunta de João Batista (vv. 2-3): "*És tu Aquele que há de vir ou devemos esperar outro?*". O verbo *erchomai* usado no particípio presente com sentido de aquele que deve vir; no contexto pode indicar somente o Messias, aquele que foi anunciado pelos profetas e que é esperado pelo povo. Aqui, o particípio é uma modalidade de atuação do messianismo. O Batista manda perguntar a Jesus se Ele é o juiz soberano, aquele do qual falam as Escrituras. A resposta de Jesus (vv. 4-5) exprime um significado ainda mais profundo e completo daquilo que a pergunta previa. Notamos que Mateus usa sempre o nome próprio "*Cristo*" para atestar que aquelas obras, dos quais o texto fala, são próprias do Messias; um testemunho objetivo da missão messiânica, pois o texto mostra uma série de obras referindo-se ao profeta Isaías. A resposta de Jesus é implícita nas obras que realiza próprias do Messias, ou seja, Jesus proclama seu messianismo implicitamente e, explicitamente, o seu modo de atuação, Jesus não veio para julgar o mundo, mas para salvá-lo, segundo a missão que o Pai Lhe confiou [393]**.**

No versículo seis, afirma: "*beato aquele que não se escandaliza de mim*". Beato, na Bíblia, é aquele que foi capaz de participar dos bens messiânicos. Escândalo indica a pedra de tropeço no caminho que provoca a queda, um obstáculo à missão. Jesus convida João Batista a configurar-se ao seu messianismo e, através das Escrituras, confirma implicitamente que de fato é o Messias, que depois Dele não deve esperar nenhum outro. Faz-se necessário uma

---

[392] Cf. KASPER. Walter**.** *Gesù il Cristo***.** 8. ed. Brescia: Queriniana, 1996. p. 138.
[393] Cf. Ibidem. p. 141.

verificação histórica do texto: pertence ao Jesus histórico ou é uma criação da comunidade pós-pascal? O critério de descontinuidade confirma que a cena narrada pertence ao Jesus terreno; há uma ruptura entre a concepção messiânica de Batista com a de Jesus. O texto quer mostrar este contraste entre as duas concepções. A perícope mostra os pontos de uma progressiva autoconsciência de Jesus ao revelar a sua missão e demonstra que falou de Si mesmo como Messias [394].

Algumas vezes, Jesus provocou as pessoas a tomarem posição sobre seu ensinamento ou sobre a sua pessoa. Em Mc (8, 27-30), em paralelo com Mt (16, 13-20) e Lc (9, 18,21), temos a profissão de fé de Pedro. Primeiro, a perícope é a chave hermenêutica para todo o Evangelho de Marcos; se a catequese marciana tem um coração, ali está o seu coração. O evangelista usa o título Cristo na primeira parte do Evangelho apenas no início (1, 1 e 8, 29); ali se mostra a messianidade de Jesus. O contexto imediato da perícope é a sessão dos pães, que ilumina a compreensão de Mc (8, 26); duas narrações parecem ter um valor tipológico próprio em vista da confissão de Pedro em Cesaréa de Felipe. A primeira é em Mc (6,14-16), onde se encontra a mesma terminologia da perícope que estamos analisando. A conclusão da perícope parece orientar a preocupação de Jesus, que coloca em vigilância os discípulos sobre o conceito messiânico expresso precedentemente. A segunda é em (Mc 8, 22-26), que remete à cura do cego de Betsaida em paralelo com a confissão de Pedro. Em suma, os dois textos e todo o contexto precedente possuem um valor tipológico que tende à revelação definitiva que acontecerá em (8, 29) [395].

A profissão de Pedro insere-se num horizonte mais amplo e demonstra chegar à culminância de uma mentalidade e de uma longa espera messiânica. Há diante do monoteísmo hebraico da pergunta de Jesus, em nome do grupo, que Pedro diz: "*Tu és Cristo*". Há duas soluções sobre esta afirmação:

- Pedro exprime a esperança judaica de um messias, rei glorioso e vitorioso, obrigando Jesus a corrigi-lo;
- Exprime a concepção de um messianismo político que Jesus negar.

Não tomaremos nenhuma das duas soluções. Jesus impõe o silêncio depois da resposta de Pedro; há a proibição da publicidade, isto mostra que Jesus aceita a definição de Pedro, mas impõe o silêncio, para que o messianismo se revele plenamente na cruz. Em seguida, instrui os discípulos sobre o verdadeiro significado do seu messianismo. Destaca-se o verbo *ensinar*, característico de Marcos para descrever a atividade de Jesus. Fala Dele como

[394] KASPER. Walter. *Gesù il Cristo*. 8. ed. Brescia: Queriniana, 1996. p. 144.
[395] Cf. Ibidem. p. 149.

um messias sofredor, usando a expressão "*Filho do Homem*" sofredor. Jesus, reconhecido como Messias, pode agora se exprimir claramente sobre a verdadeira modalidade do messianismo, por isso segue os três anúncios da paixão.

A profissão de fé de Pedro [396] orienta a uma revelação progressiva e abre a estrada para a resposta definitiva que Jesus dará diante do sinédrio. Um último ponto sobre a historicidade do texto é o fato que essa se apresenta como uma explicação necessária capaz de iluminar e explicar vários elementos do Evangelho de Marcos, os quais permaneceriam enigmáticos. Há descontinuidade entre o conceito messiânico dos discípulos e aquele de Jesus. A comunidade primitiva tinha profundo respeito por Pedro; isso não ermitiria criar uma reprovação explícita de Jesus ao príncipe dos apóstolos. O texto remete a um fato histórico, quando os discípulos professaram a sua fé em Jesus Messias através de Pedro; e Jesus aceitando essa profissão passou a ensinar os discípulos às modalidades desse messianismo [397]

4.1 Como Jesus responde aos interlocutores

Tomamos em consideração os textos da paixão que nos permitem uma descrição definitiva da consciência messiânica de Jesus. Consideramos a sessão do processo; quando Jesus revela definitivamente a dimensão e a característica messiânica da missão. Um fato problemático são as diferenças entre os evangelistas. As diferenças contrastam com as fontes e com a prática processual do tempo. O texto do interrogatório é simples e revela as fases fundamentais do processo. À pergunta de Caifás: "*Tu és o Cristo?*" Jesus dá uma resposta afirmativa que podemos dividi-la em dois momentos [398]: 1- Encontra-se a resposta à provocação do sumo sacerdote; 2- Dá-se a exata interpretação do messianismo citado em Dn (7, 13) e no Sl (110, 1). Há divergências entre os Evangelhos: Marcos diz: "*Eu sou*" (15, 2); em Mateus: "*Tu o dizes"* (27, 11); em Lc, Jesus não nega e não afirma: "*Vós é que dizeis quem eu sou*" (23, 3).

Depois, os evangelistas narram o processo diante da autoridade política exercida por Pilatos. O processo em linhas simples: os chefes de acusação, o interrogatório feito pelo governador, a condenação à morte, ultrajes e escárnios dos soldados. A parte do interrogatório

---

[396] Cf. GRÜN, Alselm. *Jesus. O Evangelho de Marcos: caminho para a liberdade*. São Paulo: Loyola, 2006. pp. 84-90.
[397] Cf. SEGALLA, Giuseppe. *Evangelo e Vangeli: quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993. p. 131.
[398] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 26.

é simples; se condensa em torno da pergunta: "*Tu és o rei dos judeus?*" e a resposta: "*Tu o dizes*". Pilatos se inspira nas acusações das autoridades religiosas que haviam acentuado a dimensão política e o caráter revolucionário do messianismo de Jesus, a ponto de apresentá-lo como um autêntico rival do poder político romano. Jesus, na sua resposta, recupera as palavras de Pilatos para reivindicar para Si o titulo de *rei dos judeus*, dando um valor novo à expressão. A resposta de Jesus não é segundo a mentalidade da comunidade pós-páscoa, que fala da fé na segunda vinda de Cristo como Messias glorioso. E a falta de referência à ressurreição, confirma a historicidade do texto e a não construção posterior da Igreja primitiva [399].

5 Filho do Homem

De todos os títulos cristológicos é o mais ambíguo e questionado, ainda que represente uma das expressões mais singulares da tradição evangélica e um dos núcleos mais originais da interpretação que Jesus deu à sua pessoa. O debate exegético e teológico em torno do título não parece concluído.

5.1 O Filho do homem no livro de Daniel

Filho do homem é a tradução do grego "*ho hyiòs tou anthropou*", que é a tradução literal do aramaico "*bar'enash*", que equivale em hebraico a "*bem'adam*". Estes termos indicam o homem, ou melhor, um homem, um indivíduo da raça humana. O termo é muito usado no Antigo Testamento (em Ezequiel aparece 93 vezes). O livro de Daniel apresenta o título com um significado novo. Daniel, no contexto de ouro da literatura apocalíptica e de também da luta entre os irmãos Macabeus e a Síria guiada por Antioco Epifane IV, que impõe uma perseguição religiosa ao povo; anuncia um futuro melhor, onde Iahweh intervirá para destruir os reinos inimigos e instaurar o Reino de Deus. O Livro anuncia o cumprimento definitivo da história, na qual Deus realizará para sempre sua promessa, enviando o messias prometido [400].

O coração do Livro é o capítulo sete, onde o autor apresenta a visão de conteúdo revelativo. Essa visão é antecipada no capítulo dois (visão da estátua enorme). O contexto

---

[399] MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 30.
[400] Cf. Ibidem. p. 32.

imediato da revelação do Filho do Homem é aquele de uma imagem interpretada em perspectiva apocalíptica: os reinos terrestres serão destruídos devido à sua infidelidade a Iahweh, que entregará seu reino aos santos [401].

> Eu via, nas visões da noite, e eis que com as nuvens do céu vinha um como Filho do Homem; que chegou até o Ancião, e o fizeram aproximar da sua presença. E lhe foi dada soberania, glória e realeza: as pessoas de todos os povos, nações e línguas o serviam (Dn 7, 13-14).

O texto é a chave interpretativa de toda a visão e possui um valor inestimável, sobretudo referindo-se ao uso que será feito no Novo Testamento. Em contraposição às quatro feras hostis a Deus, que surgem do mar, este personagem vem do céu, habitação de Deus e é descrito com caráter transcendental.

Quem é o Filho do Homem na visão de Daniel? Para alguns é uma figura individual, para outros, trata-se de uma figura coletiva. A solução está na teoria da personalidade coletiva, na qual o coletivo é presente no individual e vice-versa, que ajuda a identificar a figura do Filho do Homem, harmonizando os vários elementos presentes no texto bíblico. Pode-se concluir que o Filho do Homem os possui, seja o sentido individual, seja o coletivo; se pode ainda pensar numa personalidade coletiva que possui uma clara conotação messiânica escatológica [402]. A expressão "*Filho do Homem*" de Daniel possui certamente um fundo messiânico: a figura simbólica apresentada leva ao crescimento na descrição do Messias futuro. As características da glória, do poder, e do juízo acrescentam à figura do Messias a conotação da glória escatológica que ainda faltava nos textos sagrados [403].

O Filho do Homem na literatura extrabíblica aparece em dois textos principais: o livro de Henoch e o Apocalipse de Esdras, que atribuem ao Filho do Homem todas as características do Messias e, em alguns momentos também as dimensões específicas de descendente de Davi e de libertador definitivo de Israel. Por muito tempo, grandes partes dos estudiosos tomaram esses textos como mediação para interpretar a natureza messiânica de Jesus. Mas, os últimos estudos mostram que esses textos são do segundo século d.C., de maneira, que Jesus não teve conhecimento deles.

---

[401] Cf. O'COLLINS, Gerald. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia*. Torino: Paoline, 1993. p. 101.
[402] Cf. Ibidem. p.102.
[403] Cf. VON RAD, Gerhard. *Teologia dell'Antico Testamento*. Vol. II. Brescia: Paideia, 1974. p. 316.

5.2 Filho do Homem no Novo Testamento

A expressão possui a característica de autodefinição de Jesus mais contestada e discutida. Depois de Bultmann [404] é frequente apresentar três correntes sobre o título na teologia:

- Jesus nunca usou esse título que é usado apenas para descrever uma figura apocalíptica distinta Dele;
- O título é criação da comunidade primitiva para identificar o servo sofredor com o personagem glorioso;
- Jesus criou esta expressão para exprimir a sua própria identidade messiânica [405].

Em nível redacional, partimos do uso que os Evangelhos fazem do termo para verificarmos o significado dessa expressão e para constatarmos a originalidade que possui na linguagem de Jesus. A primeira observação é que Jesus, falando de Si mesmo, usou essa expressão, todos os Evangelhos são de acordo nisso. Encontramos a expressão oitenta e duas vezes nos Evangelhos e apenas uma vez fora (em At 7, 56); pelos menos em catorze casos os Evangelhos resistem a todas as críticas sobre o uso original do próprio Jesus. Subdividem-se em três categorias:

- Ministério terreno de Jesus e o poder que possui;
- Da paixão, morte e ressurreição;
- Da glória escatológica e do retorno definitivo.

Observamos que os sinóticos e João preferem usar a expressão mais no contexto da paixão e morte. Em João, não há textos que falam do Filho do Homem na sua atividade terrena sobre a glória do Filho do Homem e o seu retorno no fim dos tempos. Nos sinóticos, os textos da paixão e glorificação são todos após a profissão de fé de Pedro; os textos indicam que a glorificação do Filho do Homem ocorrerá depois da paixão e morte, Lucas reúne os

---

[404] Rudolf Bultmann, biblista alemão de confissão luterana, no pós-guerra retomou o debate sobre Cristo. Sustenta de um lado a reduzida possibilidade de atingir o Jesus histórico, sem, todavia, doutro lado, conceder que isso tenha graves consequências para a fé cristã. Defende que os escritos neotestamentários são testemunhos de fé em Cristo produzidos pela Igreja primitiva. Não é possível conseguir nenhum elemento sobre o Jesus histórico a não ser pela mediação do anuncio kerigmático da Igreja primitiva, que por isso é condicionante e se coloca entre nós e o Cristo como um elemento de proteção. O Cristianismo surge depois da vinda de Cristo, os primeiros cristãos operaram um processo de mitização do Cristo histórico.

[405] Cf. O'COLLINS, Gerald. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia*. Torino: Paoline, 1993. p. 103.

textos da glorificação na seção dedicada à subida para Jerusalém. A fusão desses textos aparece mais homogênea em João, onde os anúncios da paixão são os mesmos da glorificação [406]. Um confronto com a visão de Daniel (7, 13) mostra continuidades e descontinuidades. São três notas comuns a Daniel e aos Evangelhos à respeito ao Filho do Homem:

- As características do poder (de perdoar pecados, de estabelecer a soberania da Palavra de Deus sobre a lei mosaica);
- Da glória (vem sobre as nuvens, senta-se à direita do Pai e porque os anjos o servem);
- Do juízo (é o juiz que traz consigo, e em, si o próprio juízo do mundo e dos homens).

Enquanto em Daniel, o Filho do Homem obterá a glória no futuro, nos Evangelhos essa glória já é presente na pessoa de Jesus; o mesmo verifica-se para o poder e o juízo. O tempo da atuação diverge, pois em Jesus a atuação do plano salvífico de Deus é real no presente histórico. Os aspectos comuns com Daniel permitem verificar uma real superação nos Evangelhos em relação à imagem do Antigo Testamento. Em Daniel não conhecemos a identidade do "*Filho do Homem*"; nos Evangelhos é uma pessoa concreta, histórica, não identificável com o rei ou com o povo, possui um nome concreto: Jesus de Nazaré [407].

A linguagem evangélica tem uma originalidade e uma novidade representada pelos sinais de humildade e de sofrimento que pertencem à descrição dos Evangelhos. Em nenhum texto precedente encontramos essa novidade, por isso podemos concluir que seja uma criação pessoal de Jesus. O binômio paixão-glorificação e morte-ressurreição se funde no anúncio de Jesus de modo único e irrepetível, a ponto de formar uma irredutível descontinuidade com as descrições anteriores e também com a cultura do tempo. À síntese de glória e sofrimento unem duas imagens do Antigo Testamento: o sofrimento do servo de Iahweh, e a glória do Filho do Homem, de Daniel. Entre as duas figuras há uma relação comparada também em nível redacional nos Evangelhos (em Mc 9, 12 mesma terminologia de Is 53,3; Mc 9, 13 e 10, 45 e a mesma de 53, 5 e 53, 10). O Filho do Homem, de Daniel, e o servo de Iahweh, de Isaías, constituem os pontos de referimento para decifrar o Filho do Homem do Novo Testamento. Os Evangelhos marcam, assim, o ponto de contato profundo com o livro de Daniel, no que se refere à glória do Filho do Homem, mas constituem também o elemento de

[406] Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Queriniana, 1976. p. 197.
[407] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 291.

ruptura e de descontinuidade quando descrevem a glória filtrada pelo sofrimento e pela paixão.

Com base nos estudos exegéticos, em nível redacional e histórico formal, é possível enunciar alguns dados resolutivos. A crítica textual permite estabelecer que nem sempre onde o texto grego lê o título "*Filho do Homem*" como um título, deva ser considerado tal uma formulação aramaica original. Mas exemplos mostram que sempre o evangelista abandona o sentido genérico da expressão (homem) optando pela solenidade do título ou vice-versa. A análise crítico-formal estabelece que em trinta e sete casos sobre os cinquenta e um são reportados em dúplice forma: na primeira se encontra o Filho do Homem, no segundo apenas o pronome pessoal *eu*. Notamos que a maior parte dos casos acima citados, no qual se fala do Filho do Homem, é uma interpretação ou uma ampliação da logia mais arcaica que possui apenas o pronome pessoal [408]. Uma primeira conclusão permite afirmar que todas as vezes que a expressão é usada por Jesus, não pode ser considerado um título messiânico e nem sempre remonta a Jesus histórico.

A comunidade primitiva interpretou em chave messiânica alguns textos que originalmente não o eram. Afirmar que a comunidade utilizou o título, não significa concluir que essa seja a matriz do mesmo. Permanecem catorze casos que resistem a todas as críticas de estudos textuais. Essas são consideradas expressões arcaicas primitivas que, na maioria, se referem à condição futura do Filho do Homem, portanto, à dimensão gloriosa; mas se referem também à condição de humildade e sofrimento dele. Isso comporta uma síntese dos dois elementos no único personagem e é anterior à composição escrita dos Evangelhos [409]. Isso não demonstra que Jesus tenha usado o título nos seus confrontos para exprimir a consciência do seu messianismo. Dois elementos são agregados: o duplo artigo presente na tradição grega que se diz ser um aramaísmo; além do fato que a expressão não aparece na comunidade grego - helenística e nem nos escritos neotestamentários. Paulo não usa essa expressão nos seus escritos, porque a considera equivocada para a comunidade grega. Permite-se concluir que tal expressão é anterior a Paulo e o seu abandono coincide com a passagem da comunidade judaica à grega [410].

O título pode ser considerado pré-pascal, não uma criação da comunidade primitiva. A Igreja primitiva acolheu o título e o aplicou a Jesus, porque Ele mesmo havia falado de Si

---

[408] Cf. KASPER, Walter. *Gesù il Cristo*. Brescia: Queriniana, 1996. pp. 271-288.
[409] Cf. O'COLLINS, Gerald. *Cristologia: uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 1997. pp. 67-70.
[410] Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Queriniana, 1976. p. 159.

desse modo; se encontrou diante a uma das expressões mais preciosas para definir o Mestre, e que o próprio Jesus a usou para definir sua missão e para exprimir sua identidade. "*Filho do Homem*" era uma expressão sagrada e digna de maior respeito por ter sido usada pelo próprio Jesus inseparáveis do seu ensinamento e do seu modo de interpretar a vida e a missão, ou seja, a consciência de que tinha do Si mesmo e da missão no mundo [411].

Concluímos que seguramente Jesus conhecia a figura do filho do homem de Daniel. A partir de um determinado momento da sua vida, utiliza-se desta imagem para interpretar a sua missão redentora. Aprofunda a visão de Daniel, apresentando-a numa perspectiva mais universal. O Reino de Deus revelado pelo filho do homem não é apenas para os contornos de Israel, mas uma realidade universal. Além do aspecto do sofrimento que não aparece em Daniel, presente em Jesus.

5.3 Filho do homem em Girard

> Se Jesus faz-se chamar de Filho do Homem, é em primeiro lugar, acredito, por causa de um texto de Ezequiel (33, 1-11) que reserva ao "Filho do Homem" uma missão de advertência bastante comparável ao que os Evangelhos conferem a ele próprio [412].

A figura do filho do homem é importante para Girard? Sim. A convicção teológica de que Jesus entendeu a sua missão a partir da imagem do filho do homem de Daniel com suas devidas variações é importante para a tese girardiana. Pois, o Filho do Homem, do Novo Testamento é um bode expiatório. Mas o Filho do Homem é o Filho de Deus, o Messias redentor. Vítima pura e inocente. Não um bode expiatório alienado, ou seja, inconsciente que se submete à pressão coletiva assumindo uma culpa que não tem. Jesus, Filho do Homem, é alguém que caminha livremente para o Gólgota, capaz de dar a vida por amor. "*Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida pela redenção de muitos*" (Mc 10, 45).

O mecanismo vitimário condenou o Filho de Deus como um malfeitor da sociedade, considerando-lhe um blasfemador público e agitador político. Aceitando a condenação injusta, o Filho de Deus, na função de Filho de Homem sofredor, revela ao mundo sua inocência e a falsidade dos perseguidores: a humanidade inteira em todas as épocas sabe que Jesus é inocente e que os perseguidores são culpados. A identidade do Filho do Homem

---

411 Cf. SEGALLA, Giuseppe. *Evangelo e Vangeli: quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993. p. 165.

412 GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 254.

neotestamentário: paixão-glorificação, morte-ressurreição revela o Reino de Deus, perdoa e redime a condição humana. Sobretudo, revela o amor incondicional de Jesus pela humanidade. Esse amor tem sua expressão máxima na cruz. Diante da mensagem do Filho do Homem exige-se uma decisão: aceitá-lo ou rejeitá-lo. Aceitá-lo significa segui-lo como discípulo no caminho da vida, buscando imitá-lo no amor. O discípulo é alguém que escolheu o mimetismo da vida, ou seja, seguir Cristo, esforçando-se para viver os valores do Reino de Deus.

> Jesus obedece até o fim uma exigência de amor que afirma provir do Pai e que é dirigida a todos os homens. Jesus é, portanto, o único homem que atinge a meta designada por Deus a toda a humanidade, o único homem nesta terra que nada deve à violência e suas obras. A apelação do Filho do Homem corresponde também, a esse cumprimento por Jesus de uma vocação que é a de todos os homens [413].

Concluímos que a figura do Filho do Homem, que no Antigo Testamento, está ligado apenas ao tema da glória, sem a conotação de sacrifício, tem a missão de instaurar a justiça. Indiscutivelmente a imagem do Filho do Homem foi importante no sentido que Jesus deu à sua missão e à sua identidade. A grande novidade do messianismo de Jesus é a dimensão do sofrimento, da humildade e da humilhação. O poder e a glória do Filho do Homem se revelam plenamente na miséria da cruz; paradoxalmente, na hora onde Jesus parece ser destruído e silenciado para sempre, a sua glória se manifesta plenamente. A superação do sacrifício antigo, a destruição do reino de Satanás, se dá no sacrifício da cruz; na entrega gratuita e generosa de Si mesmo como dom de amor pelo mundo. A profissão de fé do centurião romano nos mostra a verdade do Messias sofredor: [414] "*De fato, este homem era Filho de Deus*" (Mc 15, 39).

O Messias sofredor e glorioso que morre na cruz é a expressão de um amor sem fim. Amor que se entrega totalmente, sem se poupar e sem retribuir a violência com violência e sem instituicionalizar a violência como salvação. Não perpetua a cruz, mas a destrói pela ressurreição. O Filho do Homem ao aceitar a condição de bode expiatório na cruz dos romanos destrói o sacrifício antigo. Não é a tortura da cruz que salva, mas o amor daquele que aceita até a tortura e a humilhação da cruz para realizar o projeto do Pai. Pela ressurreição do Messias sofredor, Deus rompe os grilhões do sistema sacrificial; Jesus não permanece "bode expiatório". O Filho do Homem, bode expiatório na cruz é glorificado pelo Pai, através do Espírito Santo. A glória do Filho do Homem não é dada pelos sacrificadores como na religião

---

[413] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 260.
[414] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 190.

mitológica. Mas, pelo Pai que dá vida ao corpo morto do Filho pela ressurreição. A violência do mundo fez de Jesus um bode expiatório. Ele aceita humildemente essa humilhação, sem raiva ou agressividade; se entrega pacificamente como um cordeiro a ser imolado, não retribui violência com violência. Sua pureza e sua inocência revelam o amor de Deus e mostra para o mundo que os motivos da condenação são mentirosos. Pela glorificação da ressurreição somos regenerados do pecado, ou seja, do mal projetado sobre o próximo, somos redimidos não pela cruz ou pelo espetáculo da morte do bode expiatório, mas pela ação de Deus que faz a vida vencer a morte. A última e definitiva palavra sobre o homem e sobre o mundo não é dada pelo sistema sacrificial da religião mitológica. O círculo interminável do bode expiatório é rompido pela decisão irrevogável de Deus de transformar a morte em vida [415]. Concluímos que Jesus morto na cruz como bode expiatório e cordeiro de Deus é o Filho do Homem torturado na cruz e glorificado pelo Pai. O Deus de Jesus, Filho do Homem, nos liberta da religião mitológica do bode expiatório e de toda forma de sacrificialismo.

6 Servo de Iahweh

O termo "*ebede*", em hebraico, significa servo. Aparece também fora do Deutêro-Isaías e indica em primeiro lugar uma situação relacional; relação de subordinação ao superior. O termo servo é usado também para o escravo do rei, ou para o próprio rei, quando é vassalo de outro rei. O termo "*ebede de Iahweh*" tem um sentido religioso: nos salmos referindo-se a pessoa que prega; Moisés é chamado servo do Senhor quarenta vezes, Davi trinta vezes. Na literatura deuteronomística aparece no plural "*os seus servos*", indicando os profetas [416].

Os capítulos 40-45 de Isaías chamam a atenção pela importância que adquiriram na história do judaísmo e também do cristianismo. São textos conhecidos com o nome de *cânticos do servo*. Nesses textos se reflete o eco do sofrimento presente e a esperança da libertação futura. A experiência do exílio empurra o profeta a identificar uma nova esperança mediadora da salvação divina; esta não será mais concretizada na pessoa do rei ou do sacerdote, mas na figura do profeta, chamado a carregar o peso dos pecados do povo e a interceder pelo mesmo. Ao término da missão é chamado a oferecer a própria vida em prol do

[415] Cf. SUSIN, Luiz Carlos. Sacrificialismo e cristologia: a violência da cruz. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. pp. 245-247.
[416] Cf. BONORA, Antonio. Servo da Isaia a Gesù. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. VI. Milano: Rizzoli, 1983. pp. 2054-2057.

povo. O ambiente profético individua uma personagem que traz consigo os sinais da eleição divina, do sofrimento pelos pecados alheios e da sucessiva glorificação. O Deutêro-Isaías conseguiu admiravelmente esquecer a si mesmo individuando um profeta futuro que concretizaria as esperanças escatológicas que animavam o povo no exílio e no pós – exílio [417].

O primeiro cântico do servo (Is 42, 1-4): fala da missão do servo; o *segundo cântico* (49, 1-6) fala da resposta do servo, o *terceiro Cântico* (50, 4-9) apresenta a lamentação do servo e o *quarto cântico* (52, 13-53; 1-12) mostra a vitória do servo. A descrição do servo atinge o ápice da doação e do sofrimento: o servo silencioso e dócil do primeiro cântico se torna cansado e humilhado no segundo cântico, maltratado no terceiro e desfigurado pelo sofrimento a ponto de perder a aparência humana; pelo sofrimento de caráter físico e moral, devido ao desprezo dos homens. O sofrimento do servo é vicário, deve aceitar a morte para realizar o plano de Deus. No quarto cântico se apresenta a vitória e a glorificação do servo. Vários interrogativos surgem destes textos e são de ordem histórica. Como individualizar o servo? Qual a interpretação e a utilização feita pelo Novo Testamento? Para alguns é uma personagem individual, para outros é uma personagem representativa do povo de Israel. A questão é difícil de solucionar, faz-se necessário uma interpretação elástica que englobe os dois aspectos.

Outro problema fundamental para a teologia é o modo como Jesus compreende o servo. Jesus foi interpretado pelos seus contemporâneos como um profeta, ainda que jamais se identificasse como tal. Preferiu e privilegiou a figura do servo para explicar sua missão. O termo servo desaparece na passagem dos Evangelhos para as cartas até ser substituído pelo título Filho. Entretanto, Jesus interpretou sua missão, paixão e morte à luz da figura do servo de Iahweh [418].

6.1 Servo de Iahweh na obra de Girard

"*Os Cânticos do servo de Iahweh, intercalados na segunda parte de Isaías, talvez sejam o mais grandioso de todos os textos proféticos*" [419]. Girard enfatiza que o *servo sofredor* situa-se no quadro da crise profética e para resolvê-la ele se torna, devido ao próprio Deus, o receptáculo de toda violência; ele é substituído por todos os membros da comunidade.

---

417 Cf. FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2006. p. 60.

418 Cf. DUQUOC, Christian. *Cristologia: ensaio dogmático*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1977. p. 157.

419 GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 198.

> Todos nós como ovelhas, andávamos errantes,
> seguindo cada um seu próprio caminho,
> mas Iahweh fez cair sobre ele
> a iniquidade de todos nós (Is 53, 6).

Todas as características atribuídas ao *servo* lhe conferem o papel de bode expiatório.

> Ele cresceu diante dele como renovo,
> como raiz em terra árida;
> não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair nosso olhar,
> nem formosura capaz de nos deleitar.
> Era desprezado e abandonado pelos homens,
> homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento,
> como pessoa de quem todos escondem o rosto;
> desprezado, não fazíamos caso algum dele (Is 53, 2-3).

Girard diferencia o sacrifício antigo do sacrifício espontâneo. "*Apesar da semelhança com a vítima sacrificial pagã, não se trata aqui de uma mitologia, mas de um acontecimento histórico*" [420]. O servo é inocente, não tem nenhuma relação com a violência. Por que o *servo* é torturado? Por vontade de Deus ou dos homens?

Diversos textos atribuem a responsabilidade aos homens: "*E nós o tínhamos como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado*" (Is 53, 4). Não foi Deus que o torturou, neste caso a responsabilidade de Deus é negada. Noutros textos, a responsabilidade é atribuída a Deus: "*Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento*" (Is 53, 10).

> Essa ambiguidade no papel de Iahweh corresponde à concepção da divindade no Antigo Testamento. Na literatura profética, essa concepção tende cada vez mais a se limpar da violência característica das divindades primitivas. Ao mesmo tempo, que atribui a vingança a Iahweh, numerosas expressões mostram que na realidade trata-se da violência mimética e recíproca que grassa crescentemente à medida que as velhas formas culturais se dissolvem. No entanto, nunca o Antigo Testamento se chega a uma concepção da divindade completamente à violência [421].

Jesus interpretou sua identidade, sua missão e principalmente o sentido que deu para sua morte a partir da figura do *servo de Iahweh*. O messianismo inserido na imagem do *servo* nos ajuda a compreender a missão de Cristo e o sentido vicário de sua morte, enquanto dom de Si mesmo pelo mundo. A figura do servo de Iahweh, por exemplo, abre Israel para uma nova concepção de sacrifício, enquanto, dom de si mesmo, ideia que terá na entrega de Cristo na cruz sua plena realização. Como ligar o Jesus Messias, que interpretou sua vida e sua missão, à luz da figura do servo de Iahweh de Isaías, com a tese de René Girard e, consequentemente, com o paradigma do mecanismo vitimário? A tese de Girard tem como ponto de partida o desejo, enquanto, componente antropológico fundamental das relações

---

[420] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.p. 199.
[421] Ibidem. p. 200.

interpessoais; o primeiro passo, no estudo do pensador francês, é a tragédia grega, depois, a literatura e as sociedades primitivas; até chegar à Bíblia hebraica. Nota que no Antigo Testamento há uma radical mudança de perspectiva em relação à mitologia; o Deus da Bíblia está ao lado dos oprimidos e marginalizados. Esta mudança vai crescendo progressivamente ao longo da tradição bíblica, tendo como ponto central, o evento histórico Jesus de Nazaré.

Girard, estudando atentamente os Evangelhos, comprova que, a vida e a obra de Jesus Cristo, o anúncio do Reino de Deus, os milagres, as curas; enfim sua ação como Messias servo de Iahweh e Filho do Homem, visa a libertação integral do homem. Notamos duas atitudes de Jesus diante das pessoas: primeiramente os ricos que têm vida nesta vida perguntam a Jesus o que é necessário para ganhar a vida eterna; Ele deixa transparecer certa irritação nestas situações, como no caso do jovem rico, quando Jesus lhe disse: "*vai vende tudo que tens e dá aos pobres*" (Mt 19, 21). Na segunda atitude, pessoas oprimidas, marginalizadas, consideradas pecadores públicas; na linguagem de Girard, são verdadeiros bodes expiatórios que procuram Jesus para pedir-Lhe vida nesta vida, ou seja, dignidade, respeito, liberdade. São vítimas de perseguição coletiva, seja ela por motivos religiosos, morais ou sociais. Sempre Jesus mostra grande compaixão por essas pessoas acolhendo-as com profundo amor e misericórdia.

A missão do Messias, servo de Iahweh e Filho do Homem, é a destruição do reino de Satanás [422]. Fundado na mentira da perseguição e do assassinato coletivo do bode expiatório como projeção das misérias humanas, pessoais e coletivas, lançadas como um raio mortífero sobre os pobres, doentes, pecadores e marginalizados. Violência essa, quase sempre praticada em nome de Deus, como se fosse vontade de Deus. Projeta-se violência interna no bode expiatório e a justificam como se fosse algo sagrado. Destruir o reino de Satanás é instaurar o Reino de Deus. Como vimos na resposta que Jesus dá aos discípulos de João Batista, se o Messias chegou ou se ainda é preciso esperar, Jesus responde mostrando as obras: "*os cegos enxergam, os surdos ouvem, os coxos andam"* e também nos milagres, isso mostra que os sinais do Reino estão na libertação dos oprimidos. Na linguagem de Girard, os sinais do Reino estão na libertação dos bodes expiatórios de toda e qualquer forma de violência. Como disse Jesus [423]: "*Aprendei, pois, o que significa: quero misericórdia e não sacrifício*" (Mt 9, 13).

---

[422] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 245.

[423] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 89.

Vale à pena destacar a novidade do Evangelho de Mateus onde a figura do *servo sofredor* não está vinculada à morte vicária de Jesus, mas à justiça do Reino: "*Ele levou as nossas enfermidades e carregou as nossas doenças*" (Mt 8, 17); em Mateus (12, 18-21) o sofrimento do *servo sofredor* é introduzido no contexto do conflito de Jesus com as autoridades do templo. O evangelista trabalha a tática de enfrentamento dos algozes. Diante da ação violenta dos "inimigos", descrita no capítulo doze; Jesus contrapõe com a justiça do Reino. Dá um novo enfoque ao servo sofredor [424]. Para Joaquim Jeremias a primeira comunidade interpretou vicariamente a morte de Jesus a partir da figura do *servo sofredor*.

> O sentido da paixão é em toda a parte a representação vicária por muitos (Mc 10, 45; 14, 24). Se nos interrogarmos como é possível Jesus atribuir à sua morte um valor expiatório tão ilimitado, a resposta será: Ele morre como servo de Deus de cujo sofrimento e morte. Isaías 53 diz que é sofrimento imerecido (v 9), suportado pacientemente (v 7), livre (v 10), querido por Deus (v 6, 10) e, por isso, expiatório em sua representação vicária (v 4). Por se tratar da vida com Deus que aí se entrega à morte, é que essa morte possui valor expiatório ilimitado [425].

Como aceitar a tradição de que Jesus entendeu sua missão e sua morte a partir da figura do *servo de Iahweh* sem cair na mentalidade sacrificial? Enquanto bode expiatório Jesus se torna um "rei-palhaço", vestido e cortejado como um rei às avessas. "*Esmagado por um poder sem verdade [...] a verdade se torna impotente diante do poder sem verdade*" [426]. O Filho é obediente ao amor até o fim (Jo 3, 16); sem se poupar (Rm 8, 32). É a liberdade e a gratuidade do perdão que desfaz o círculo da violência. Os Evangelhos destacam o valor de substituição na morte de Jesus que deriva do texto profético. O *servo* para que as nações se conscientizem de que Iahweh é o Deus verdadeiro que o defende e o levanta dos mortos. O *servo* sofre em benefício de todos que o desprezam.

6.2 Raymund Schwager e o servo

Novamente recorremos ao teólogo austríaco para auxiliar teologicamente às intuições antropológicas a partir da teologia bíblica de Girard. Schwager reconhece o valor da leitura que Girard faz do *servo de Iahweh*. Porém, dá-lhe um embasamento teológico, mostrando,

---

[424] Cf. CÉSAR; Ely Eser Barreto. Misericórdia e sacrifício no Evangelho de Mateus. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. pp. 263-264.

[425] JEREMIAS, Joaquim. *Teologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Queriniana, 1976. p. 452.

[426] SUSIN, Luiz Carlos. Sacrificialismo e cristologia: a violência da cruz. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 244.

sobretudo, que a missão do servo acontece mediante a capacitação divina [427]. Deus o prepara para a missão de destruir o pecado de todos. A forma com se dá a remissão através do sofrimento do servo permanece um mistério. Ou seja, Deus age na fraqueza. Segue a linha da paixão, quando Jesus parece ser destruído para sempre, na cruz, revela o poder de seu amor capaz de redimir a humanidade. Isso está além de qualquer antropologia ou especulação teológica: é um mistério de fé.

O servo tem uma tarefa a cumprir em prol de todas as nações. Através dele Deus quer libertar os homens e as mulheres de todo o mundo. O que está sendo falado aqui não é tanto a aniquilação dos inimigos. O servo ao tornar-se luz para todos experimenta a bondade de Deus. "*O Senhor Deus me ajuda*" (Is 50, 7). Ele não está falando da ajuda puramente individual. Através dele Deus quer trazer a salvação a todas as nações. Deus ajuda a um perseguido por muitos inimigos e essa ação tem um significado universal. Abre uma nova dimensão quando ele diz como essa ajuda para as nações acontece. Toda manhã, Deus abre a orelha do servo. O resultado imediato é que o servo não responde com contra-violência à violência de seus inimigos. A ação de Deus para com ele torna-se visível através da forma como ele reage aos atos hostis e violentos. Este não é apenas um exemplo, o indivíduo heróico. Como as passagens já mencionadas mostram; ele está cumprindo uma missão que diz respeito a todas as nações [428]. Se um reflete sobre a amplitude da noção de vingança no Antigo Testamento, torna-se duplamente claro que com o comportamento não-violento do servo de Iahweh percebe a novidade da sua mensagem dentro da tradição (Is 43, 18-19). Em outro trecho Deus diz de Si mesmo que criará algo novo.

> Ouviste e viste tudo isto,
> e vós, não haveis de anunciá-lo?
> Desde agora te faço ouvir coisas novas,
> coisas ocultas, que não conhecias.
> Foram criadas agora, e não em tempos antigos,
> até o dia de hoje nada tinhas ouvido a respeito delas,
> para que não dissesses: ora, isto eu já sabia. (Is 48, 6-7).

O novo tem algo a ver com a abertura do ouvido. Trata-se de uma promessa, até agora desconhecida para Israel. A novidade está conectada com o rei persa, Ciro, que é ainda descrito como o ungido do Senhor (Is 45, 1). Entretanto, ele não é uma figura tão importante como é o *servo*. Sua grande importância consiste apenas na missão que ele tem que cumprir para Israel. Torna possível o retorno dos judeus exilados na Babilônia para Jerusalém. Na

---

[427] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 126.
[428] Cf. Ibidem. p. 127.

perspectiva do Segundo Isaías, essa é a grande missão de Ciro. Ele não é de forma alguma um concorrente do servo Iahweh [429].

> Todos nós como ovelhas, andávamos errantes,
> seguindo cada um seu próprio caminho,
> mas Iahweh fez cair sobre ele
> a iniqüidade de todos nós (Is 53, 6).

Esta tradução dá a ideia de que o próprio Deus colocou os pecados de muitos sobre o servo. Indaga Schwager, seria em sentido jurídico? Mas, constata que é possível uma tradução diferente: O Senhor permitiu que todos os nossos pecados fossem descarregados nele. O servo foi espancado, escarnecido e cuspido por muitos (50, 6), foi perseguido e oprimido (53, 7), foi morto e enterrado com outros criminosos (53, 8-9). Todas essas declarações mostram que os crimes feriram o servo do ponto de vista físico e moral, e não apenas no sentido jurídico.

Os salmos 22 e 118 têm semelhança com Isaías 53. Esses salmos descrevem o sofrimento dos abandonados e perseguidos e a ajuda divina. "*Cercam-me cães numerosos, um bando de malfeitores me envolve, como para retalhar minhas mãos e meus pés*" (Sl 22, 17). Há nestes salmos a ideia da coletividade reunida contra o mesmo alvo: o bode expiatório. Segundo Schwager: A estreita relação entre Isaías 53 e os Salmos 22 e 118 fica totalmente clara, porém, apenas à luz do Novo Testamento [430]. Schwager faz uma leitura teológica dos textos (Sl 22; 118; Is 53). Trata-se de uma revelação onde Deus atua neste evento, permitindo que o indivíduo humilhado e espancando pelos crimes alheios realize essa missão. Admiram o fato que o servo não abriu a boca quando foi levado como cordeiro ao matadouro (Is 53, 7) Porque ele carregava os delitos de todos, eis que ele era capaz de se tornar luz às nações. "*Ao capacitar esse servo para a missão, o Senhor estava perto dos oprimidos de maneira muito pessoal. No texto do Segundo Isaías, Deus aparece como o grande libertador*" [431] (Is 41, 10).

> Por isso meu povo conhecerá meu nome,
> por isso ele saberá, naquele dia,
> que eu sou o que diz: "Eis me aqui" (Is 52, 6).

Deus está completamente lá e se revela ao povo da maneira mais íntima. O Senhor se revela de uma forma pessoal e, ao mesmo tempo, que confere a seu servo a força para adotar um modo de comportamento completamente novo. Finalmente, o texto contém uma forte crítica à idolatria. Em vista da teoria de Girard, esta convergência não é acidental. Se as ideias sagradas antigas estavam ligadas a conceitos de projeções agressivas, o Deus verdadeiro se

---

[429] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 128.
[430] Ibidem. p. 129.
[431] Cf. Ibidem. p. 130.

revela contra essa postura antiga. Se os deuses são produtos de mecanismos humanos, então Ele deve se revelar onde esses mecanismos se manifestam para desmascará-los [432].

Por fim, o texto do Segundo Isaías também sugere uma resposta à questão central que anteriormente tinha ficado em aberto: são as promessas proféticas da vinda do Reino de justiça e de paz sujeitas a equívocos, uma vez que, aparentemente, nunca foram cumpridas? O Segundo Isaías deixa claro que Deus não elimina a tendência à violência do mundo humano. Mas ele permite que seu servo (um único indivíduo ou uma comunidade) para redimir os erros dos outros se ofereça como dom. O verdadeiro caráter da violência é, portanto, mais decisivamente desmascarado, e até os perseguidores podem, posteriormente, pelo menos, reconhecer a verdade [433].

Segundo Schwager, Girard oferece a melhor chave de leitura para o *servo de Iahweh*. Ou seja, como um profeta de Deus, escolhido como bode expiatório da comunidade (Israel), inocente, puro e pacifico que sujeita a todos os sofrimentos para redimir a comunidade. Schwager é da opinião que Jesus interpretou sua vida, sua missão e sua morte na cruz à luz da figura do *servo de Iahweh* de Isaías. Mas qual a diferença entre o servo e Jesus? Ambos, o Teólogo e o Antropólogo, ressaltam que Jesus é o Filho de Deus. A diferença fundamental do sacrifício de Cristo com todos os outros sacrifícios da história é a sua filiação divina. Depois, no sentindo que dá a sua morte na cruz: dom de amor pela salvação do mundo. A figura do servo sofredor injustamente perseguido na qual se reproduzem às condições da violência fundadora do todos contra um. Porém, com a consciência que a culpa não é da vítima, mas da multidão: a vítima é inocente. O mecanismo ritual tropeça na sua própria ambiguidade, embora tenhamos ainda traços sacrificiais na presença de um desejo sacrificial religioso humano atribuído a Yahweh. Podemos concluir com uma citação que nos dá o sentido desta evolução e sua incapacidade em libertar-se desta lógica por si mesmo.

> A própria palavra sacrifício sofreu, sem dúvida, no decorrer de sua imensa história e particularmente sob a influência do Antigo Testamento, uma considerável evolução, que lhe permitiu expressar certas atitudes e certos comportamentos absolutamente necessários a todas as formas de vida em comum. Ressaltando, certamente desde a mais recuada época, não somente os aspectos expiatórios e propiciatórios do sacrifício, mas aquilo que faz dele a renúncia sem contrapartida material à criatura imolada ou ao objeto destruído ou consumido, as religiões, por vezes mesmo muito primitivas, atribuíram ao sacrifício um valor ético que vai além dos interditos, pois

[432] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 132.

[433] Schwager apresenta algumas ambiguidades do texto (Is 53). Não fica claro como Deus ajuda o seu servo. Às vezes, o servo parece morrer, outras vezes, diz que tem vida longa (Cf. Is 53,8-10). O teólogo austríaco dá informações importantes sobre a história redacional do texto. Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 134.

> não se reduz mais a uma simples abstenção, a uma conduta negativa; a oblação conduz à oblatividade. É com o judaísmo e o cristianismo que a moral do sacrifício atinge certamente seu maior refinamento. A todas as formas de sacrifício objetal é oposto um *sacrificar-se* do qual Cristo nos daria o exemplo, um sacrifício de si mesmo que constituiria a mais nobre conduta. Sem dúvida, seria excessivo condenar tudo o que se apresenta nessa linguagem sacrificial. Meu pensamento não é esse. À luz de nossas análises, é preciso, no entanto, concluir que qualquer procedimento sacrificial, mesmo e, sobretudo voltado contra si, não corresponde ao espírito do verdadeiro texto evangélico. Esse nunca apresenta o Reino sob o aspecto negativo de um *sacrificar-se*. Longe de ser exclusivamente cristão, e de constituir o auge do altruísmo, diante de um egoísmo que sacrifica o outro de coração alegre, o *sacrificar-se* poderia camuflar, em muitos casos, por trás de um álibi cristão, formas de escravidão suscitadas pelo desejo mimético. Existe também um masoquismo do *sacrificar-se*, e ele diz mais sobre si próprio do que tem consciência e do que desejaria; ele próprio dissimular, em certos casos, um desejo de se sacralizar e de divinizar sempre situado, visivelmente, no prolongamento direto da velha ilusão sacrificial [434].

O sacrifício de si mesmo, em oposição ao sacrifício do outro, pode ser considerado a obtenção da completa espiritualização do sacrifício, a sua total libertação da violência. Ainda assim, Girard e com ele muitos setores intelectuais da pós-modernidade mantêm serias indagações a essa visão. Embora, reconheça que sacrificar-se não seja sempre sinônimo de "masoquismo", portanto, pode perfeitamente existir uma forma positiva de sacrifício de si. Contudo, em *Coisas Ocultas* não será capaz de chegar a essa conclusão. Isso acontecerá a partir de 1994 com sua autocrítica.

7 O Bode Expiatório nos Evangelhos

Analisaremos agora pessoas ou grupos escolhidos como bode expiatório pela sociedade da época de Jesus. São verdadeiras vítimas que por razões morais, sociais ou religiosas atraem a violência da multidão. Do ponto vista, sacrificial dão motivos para serem condenadas. Nosso objetivo é mostrar a conduta de Jesus diante dessas situações. Jamais legitima a condenação da vítima. Ao contrário, sempre desfaz os motivos da condenação através do perdão e da misericórdia propondo uma vida nova. Trata-se de uma sessão importante neste capítulo que tem como objetivo mostrar como Jesus, na sua vida e missão, desmascara a mentalidade sacrificial antiga presente no mecanismo do bode expiatório.

Os Evangelhos rejeitam a perseguição. Desmontam as propriedades da perseguição, da religião humana, bem como as culturas que dela derivam. Não somos capazes de reconhecer a força perseguidora dos poderes simbólicos que nos rodeiam. Entretanto, se a ilusão puder ser desmascarada, a mesma, tende a enfraquecer-se. Percebemos justamente isso no mecanismo

[434] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário.* São Paulo: Paz e Terra, 2009. pp. 284-285.

do bode expiatório, quando se descobre a estrutura interna que lhe serve de fundamento, tais estruturas deixam de funcionar; com isso, passamos a acreditar cada vez menos na culpabilidade da vítima. Quando as leis e instituições que nascem do mecanismo do bode expiatório não são alimentadas pela lógica sacrifical, essas tendem a desmoronar uma por uma ao nosso redor. Os Evangelhos são os responsáveis por esse desmoronamento, pois ajudam a humanidade a tomar consciência das origens deste processo. "*O caminho para libertar-se deste mecanismo é tomando consciência da sua verdadeira origem*" [435].

No texto da paixão, encontramos referências abundantes do Antigo Testamento, particularmente dos salmos. Em João 15, 25 se diz: "*Eles me odeiam sem causa*" (Salmo 35, 19). Girard nota que o evangelista insiste veementemente que a reunião hostil da paixão aconteceu. Há uma relação indubitável entre o salmo e o modo como os Evangelhos nos relatam a morte de Jesus. Lucas diz: "*É preciso que se cumpra em mim este texto da Escritura: 'Ele foi incluído entre os fora da lei*" (22, 37). No relato da paixão, está em jogo o império da representação persecutória sobre toda a humanidade que perde sua magia. Recusa a causalidade mágica, as acusações estereotipadas. A paixão é a recusa de tudo aquilo que as multidões enfurecidas pela violência aceitam de olhos fechados. Assim, "*os tebanos aceitam de olhos fechados a culpa de Édipo, assim como os egípcios prendem José, acreditando nas fofocas de Vênus*" [436]. Na paixão, a multidão também aceita de olhos fechados as acusações contra Jesus. Para a multidão, Jesus se torna uma causa de correção, que todos os amantes da magia persecutória estão sempre à procura, quando percebem um mínimo sinal de desordem na comunidade. O homem tem inclinação à violência e resolve-a colocando a culpa num terceiro. A culpabilidade da vítima é a mola principal do mecanismo vitimário e sua aparente ausência nos mitos mais evoluídos, aqueles que manipulam ou escamoteiam a cena deste assassínio, nada tem de ver com aquilo que acontece aqui.

No seu livro *Bode Expiatório* Girard mostra claramente o mecanismo da perseguição e do sacrifício. Chama a atenção para a interpretação absolutamente nova das parábolas evangélicas. Nos Evangelhos, cumpre-se definitivamente a libertação que não aceita a culpa imposta pela sociedade perseguidora, defendendo a verdade da sua inocência. O bode expiatório se transforma no cordeiro de Deus. Entretanto, a novidade absoluta da paixão de Cristo como dom gratuito e generoso de Si mesmo, não acaba com a sede humana. Édipo é expulso de Tebas como culpado pela peste que flagela a cidade. A vítima está de acordo com

[435] GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 135.
[436] Ibidem. p. 136.

seus carrascos. A infelicidade apareceu porque ele matou seu pai e casou-se com sua mãe. O bode expiatório supõe sempre a ilusão persecutória. Os carrascos creem na culpa da vítima; estão convencidos dessa culpa. Os Evangelhos gravitam ao redor da paixão como todas as mitologias do mundo, mas a vítima rejeita todas as ilusões persecutórias, recusa o ciclo da violência e do sagrado. Assim, é destruída para sempre a credibilidade da representação mitológica. Os perseguidores continuam perseguidores, mas não em nome de Deus, são apenas perseguidores, escravos da projeção da própria violência interior [437].

Vejamos agora os seguintes textos evangélicos: a mulher adúltera, o filho pródigo, os cobradores de impostos e os vendedores do templo. Trata-se de pessoas e grupos potencialmente escolhidos como bodes expiatórios da sociedade da época. Verifiquemos como Jesus desfaz o foco da violência oferencendo perdão e possibilidade de uma vida nova e, sobretudo, rejeitando o sacrifício antigo como nos mostra o episódio dos vendedores no templo.

7.1 Mulher adúltera

O primeiro texto que nos chama atenção é o da mulher pega em adultério. Ela apresenta todas as características de um bode expiatório pronto para ser sacrificado pela multidão. Jesus desfaz a multidão perseguidora com sabedoria verdadeiramente divina.

> Os escribas e fariseus trazem, então, certa mulher surpreendida em adultério e, colocando-a no meio, dizem-lhe: Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, porém, que dizes? Eles assim diziam para pô-lo à prova, a fim de terem matéria para acusá-lo. Mas Jesus inclinando-se, escrevia na terra com o dedo. Como persistissem em interrogá-lo, ergueu-se e lhes disse: Quem dentre vós que não tem pecados, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra! Eles, porém, ouvindo isto, saíram um após o outro, a começar pelos mais velhos. Ele ficou sozinho e a mulher permanecia lá, no meio. Então, erguendo-se, Jesus lhe disse: Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou? Disse ela: Ninguém, Senhor. Disse, então, Jesus: Nem eu te condeno. Vai e de agora em diante não peques mais (Jo 8, 3-11).

A lei mosaica prescreve que o adultério seja punido com a morte por apedrejamento [438]. A acusação de adultério só se tornava legal quando confirmada por pelo menos duas

[437] Cf. BARBÉ, Domingos. Releitura não-violenta da Bíblia. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, vol. 78, n. 8, pp. 10- 11, 1985.

[438] "O homem que cometer adultério com a mulher do seu próximo deverá morrer, tanto ele como a sua cúmplice" (Lv 20,10). Se um homem for pego em flagrante deitado com uma mulher casada, ambos serão mortos, o homem que se deitou com a mulher e a mulher. Deste modo extirparás o mal de Israel. Se houver uma jovem virgem prometida a um homem, e um homem a encontra na cidade e se deita com ela, trareis ambos à porta da cidade e os apedrejareis até que morram: a jovem por não ter gritado por socorro na cidade, e o homem por ter abusado da mulher do seu próximo" (Dt 22, 22-24).

testemunhas (Dt 19, 15), embora no caso de um marido que suspeitasse da sua esposa, fosse suficiente o seu testemunho. Isto fornecera aos escribas e aos fariseus um motivo para colocar Jesus à prova. Não havia neles pureza de coração, queriam colocá-lo numa cilada, sabiam que Jesus era amigo dos pecadores e dos publicanos, pronto a perdoar. Será que perdoaria também a adúltera, recusando-se aplicar a Lei de Moisés? Buscavam um motivo jurídico para denunciá-lo. Primeiro procurou ignorá-los, escreveu no chão, como se não os ouvisse. Considerava-os por demais maliciosos para responder-lhes. Diante da insistência respondeu envolvendo-os no assunto. Não nega a Lei, mas quer que cada um aplique a si mesmo em primeiro lugar. Todos somos pecadores, necessitados de conversão e de perdão. Refere-se ao Deuteronômio: *"A mão das testemunhas será a primeira contra ele, para matá-lo; e depois a mão de todo o povo, assim eliminarás o mal do meio de ti"* (Dt 17, 7). Jesus coloca que as testemunhas devem ser inocentes, deixando entendido que a culpa as desqualificava do direito de lançarem a primeira pedra [439].

Notamos uma cena de grande violência, os fariseus e os escribas trouxeram a mulher praticamente à força perante Jesus. Na realidade, pouco se importavam com o que sucederia com aquela pobre mulher; o que os impulsionava era o ódio que tinha contra Jesus. Após contestá-los voltou a escrever no chão [440]. Interessante notar que *os mais velhos saíram primeiro,* aqueles que mais entendiam da religião e da Lei. Jesus desaprovou qualquer solução violenta contra a mulher pecadora, aqueles que acusam os pecadores eram eles mesmos, pecadores ainda maiores. Jesus não condenou a mulher apanhada em flagrante adultério. Na opinião dos linchadores, apedrejar aquela mulher pega em adultério significava realizar um grande serviço a Deus. Não conseguiam perceber, que na verdade, o apedrejamento não era a vontade de Deus, mas sim, a projeção da própria agressividade em cima de uma vítima oprimida [441].

A mulher pega em adultério era alvo da violência coletiva, ela era um bode expiatório da sociedade. Jesus acolhendo-a e proibindo que a violência fosse despejada sobre ela,

---

[439] Cf. FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos.* Vol. II. São Paulo: Loyola, 1992. p. 362.

[440] "É fato historicamente confirmado que, naquele tempo, muitos rabinos proeminentes viviam em adultério" (Tholuck). Alguns deles, pois, talvez tenham temido que, quando Jesus se levantasse novamente, viesse a apresentar algum testemunho contra eles, que não desejavam que viesse a ser conhecido publicamente; assim sendo, quando Jesus se abaixou pela segunda vez, a fim de escrever no chão, aproveitaram-se da oportunidade dada por sua aparente preocupação para poderem escapar, se eram ou não culpados pelo pecado do adultério, não sabemos; mas não impediu que a consciência de cada um deles os acusasse de alguma maldade igualmente grave, o que, por algum tempo, deixou-os desassossegados na presença de Jesus". CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo*. *Lucas, João*. Vol. II. São Paulo: Hagnos, 2002. p. 400.

[441] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 124.

mostrou sua solidariedade para com os perseguidos. Jesus superou toda e qualquer forma de violência contra o próximo, aqui no caso da mulher adúltera, como em outras situações descritas nos Evangelhos. O Filho de Deus assume a causa da vítima condenada unanimemente pela comunidade. Jesus não cede à pressão da violência, como cederam Pedro e Pilatos na paixão, ou como cedeu Herodes no martírio de João Batista. Jesus não hesita em ficar do lado da mulher pecadora, rejeitando veementemente o seu sacrifício em nome da Lei divina do Antigo Testamento. Entretanto, após salvá-la da condenação coletiva, exige dela uma vida nova: "*Ninguém te condenou? Disse ela: Ninguém, Senhor. Disse, então, Jesus: Nem eu te condeno. Vai e de agora em diante não peques mais*" (Jo 8, 11).

A análise desta perícope mostra-nos a consistência da tese de René Girard, sobre a solidariedade de Jesus com os bodes expiatórios de seu tempo. Jesus denúncia a violência e jamais a legítima como se fosse a vontade de Deus. A violência é uma realidade humana, resultante da incapacidade humana de lidar com as próprias sombras, essas são projetadas sobre as vítimas pelos perseguidores, que justificam a sua fúria destruidora, alegando estarem cumprindo a vontade de Deus [442].

7.2 Filho Pródigo

O filho pródigo encarna-se em si os motivos necessários para a condenação e a perseguição da família e da sociedade. A lei (religião) justifica sua condenação. Sua atitude lhe fez um bode expiatório. A parábola do Pai misericordioso de *Lucas* (Lc 15, 11-31) nos revela algumas características do Deus de Jesus Cristo que são fundamentais no contexto do nosso estudo. Analisemos a parábola na perspectiva do Pai. A intenção é mostrar como Deus age diante dos pecadores; pessoas merecedoras do castigo público. Elencamos algumas características do Pai.

1) *Humildade do Pai*: é a primeira característica do Pai. Diante da escolha do filho de pedir a parte da herança que lhe pertence para ir embora, gerenciar sua própria vida numa terra distante, o Pai não faz resistência. A não resistência do Pai não significava aceitação no sentido de estar de acordo com a atitude do filho. A Lei de Moisés prescreve que a punição para um filho desobediente era a lapidação (Dt 21, 18-21). O Pai da parábola não age desta forma, não usa da violência da Lei para vetar a iniciativa do filho, mas deixa-o partir, aceita com humildade a decisão dele. A humildade é a virtude escondida nas profundezas do Deus

[442] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: Adelphi, 2004. p. 63.

de Jesus Cristo; essa humildade deve ser entendida no sentido de saber dar espaço para que o outro exista e exerça a sua liberdade [443];

2) *Esperança do Pai*: "*Quando ainda estava longe o Pai o viu e, comovido, correu ao seu encontro*" (v 20). Deste versículo, podemos deduzir que o Pai fica esperando a volta do filho; o advérbio *makrán*, do texto grego, que indica distância, há tempo o Pai olhava o horizonte, na esperança que o filho pudesse estar retornando. Dessa postura que a parábola deixa entrever, chamamos a "esperança do Pai". A esperança é o outro nome que poderia ser dado para a humildade; um projetar-se na direção do outro, desejando que este, numa resposta livre e gratuita de amor, seja ele mesmo. O Pai sabe esperar pelo filho ausente e acredita no seu retorno [444];

3) *Amor materno do Pai*: A postura do Pai que corre ao encontro do filho chegando (*esplanchnísthe*) lembra em hebraico *rachamim*, literalmente quer dizer vísceras maternas: o Pai amou com amor visceral de uma mãe, não em relação ao mérito de sua criatura, mas simplesmente porque seu filho existe. Amor que irradia ternura e gratuidade, amor com o qual ele respeitou, em profundidade, a liberdade do filho e com o qual continua a amá-lo, para além da sua recusa do filho. Deus ama como somente uma mãe sabe fazê-lo. A postura do Pai de correr ao encontro do filho era escandalosa para a mentalidade semítica do tempo, pois o Pai sempre deveria ter uma postura solene e hierárquica [445];

4) *Coragem do amor do Pai:* aquela de ir ao encontro do filho superando qualquer medo, a coragem do amor maior direcionado para o outro. O Pai supera as distâncias, vence o legalismo da lei e deixa-se mover pelo amor; a sua autoridade está no amor;

5) *Alegria*: Tudo que faz é expressão de alegria. Roupas novas, calçado, o anel, o novilho gordo, tudo se transforma numa grande festa; o retorno do filho se transforma numa grande festa;

6) *Mistério do sofrimento do Pai*: Deus é capaz de sofrer por amor à sua criatura. "*Este meu filho estava morto e tornou à vida, estava perdido e foi encontrado*" (Lc 15, 32). O primeiro motivo da dor é que o filho "*estava morto*", tinha-se destruído a si mesmo. O segundo motivo, "*estava perdido*" O Pai sofre o sofrimento do amor [446].

---

[443] Cf. FORTE, Bruno. *Exercícios Espirituais no Vaticano: seguindo a ti, luz da vida*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 42.
[444] Ibidem. p. 43.
[445] Ibidem. p. 45.
[446] Cf. Ibidem. p. 50.

Quem está no centro da parábola é o Pai e não o filho que retorna. Havia duas formas de transmissão da herança: por testamento ou por doação entre vivos. No caso de doação entre vivos, o filho recebia a posse, mas não o direito de dispor, não o gozo de uso, só após a morte do Pai que disporia. O filho pródigo não exige apenas o direito de posse, mas também o direito de dispor. Quer ir embora e gerenciar a própria vida. O filho menor deve ser solteiro; isto possibilita uma conclusão sobre sua idade: a idade normal para o casamento dos homens era de 18 a 20 anos. Resultado: tem que se envolver com animais impuros, não pode santificar o sábado, chega ao limite da humilhação. Então entrou em si, ou seja, converteu-se.

A parábola mostra a misericórdia de Deus. O amor de Deus para com o pecador que precisa achar sua casa de volta é sem limites. A parábola da ovelha perdida (Lc 15, 4-7) segue a mesma linha. O Bom Pastor deixa noventa e nove ovelhas e sai à procura da ovelha perdida. Quando a encontra a coloca nos ombros e a reconduz para o rebanho; E achando-a, alegre a coloca sobre os ombros e, de volta para a casa, convoca os amigos e os vizinhos, dizendo-lhes: Alegrai-vos comigo, porque encontrei a minha ovelha perdida! (Lc 15,5-6). A teologia da misericórdia presente nas parábolas do filho pródigo e do bom pastor é muito presente na Igreja primitiva. Nos três primeiros séculos da Igreja, num contexto de perseguição imperial, na entrada das catacumbas estava a imagem do bom pastor. Trata-se de uma teologia espetacular, Deus que sai pelas ruas e estradas atrás do pecador para lhe acolher e lhe reconduzir à comunidade. Os cristãos fazem uma bonita experiência do amor misericordioso do Bom Pastor. Após a conversão do imperador Constantino em 325 e a imposição do catolicismo como religião oficial do Império por Teodósio em 380 há uma deslocamento para a imagem do pantocrator, o Cristo todo poderoso; com isso, passa-se a ressaltar a dimensão do poderio e da soberania divina.

A parábola do filho pródigo mostra que em Deus não há condenação do pecador, mas acolhimento para uma vida nova. Não há violência em Jesus para com os culpados. Entretanto, no "*filho mais velho*" notamos a dimensão da condenação do pecador, a não aceitação da sua volta. Voltando do trabalho ouve músicas, se informa, fica bravo, decide não entrar em casa. Não perdoa o Pai pelo fato deste ter perdoado o irmão. A mesma misericórdia que o Pai dispensou ao filho mais novo é agora dirigida ao filho mais velho. Vai ao encontro do filho que não queria entrar para a festa, procura convencê-lo, quase que pedindo perdão por seu gesto de amor. Vemos no filho mais velho o comportamento sacrifical que quer condenar o irmão pecador; quer torná-lo um bode expiatório que deve pagar os erros que

cometeu com castigo e condenação [447]. O Pai lhe convida a sair da lógica do poder, da riqueza e do moralismo para entrar na lógica da gratuidade e do amor. A parábola do Pai misericordioso revela o rosto do Deus de Jesus Cristo, aquele que não quer sacrifício, mas misericórdia [448].

7.3 Jesus e os cobradores de impostos

Os cobradores de impostos eram pessoas de má reputação consideradas impuras e indignas de convivência. Eram muito desprezados, primeiro porque serviam aos dominadores romanos, depois porque tiravam o próprio lucro ao acrescentar as próprias taxas aos impostos. Por isso, eram classificados como indivíduos impuros com os quais os judeus piedosos não podiam associar-se. Os fariseus ficaram escandalizados porque Jesus foi jantar na casa de Mateus, na companhia de muitos cobradores de imposto (Mt 9, 10.13). Mateus era cobrador de impostos, os publicanos eram pessoas odiadas pelo povo devido à extorção de dinheiro, roubando por meio legais, viúvas e outras pessoas destituídas da época. Estes homens eram classificados entre as prostitutas como os pecadores da classe mais vil. Os fariseus consideravam os publicanos como homens sem esperança, sem direito ao arrependimento. Jesus passando pela coletoria de Mateus, disse-lhe: "*Segue-me. Este, levantando-se, o seguiu*" (Mt 9, 9). Em seguida se fala de Jesus à mesa com muitos pecadores: "*Aconteceu que estando ele à mesa em casa de Mateus, vieram muitos publicanos e pecadores e se assentaram à mesa com Jesus e seus discípulos*" (Mt 9, 10). Na cultura semítica a refeição tem um sentido antropológico que transcende o aspecto da nutrição; estar à mesa significa um momento por excelência de comunhão entre pessoas. Aceitar o convite de um pecador, considerado publicamente impuro e desonesto, na companhia de muitos outros pecadores, infligia preceitos rabínicos fundamentais que causava grande escândalo [449].

Os fariseus que haviam presenciado a cura do paralítico buscavam um motivo para acusar Jesus. Tomados pelo sentimento de inveja, hostilidade, agressividade e violência sentindo-se desmascarados por Jesus receosos de enfrentá-lo novamente, dirigiram uma pergunta cheia de maldade aos discípulos: "*Por que come o vosso Mestre com os publicanos e os pecadores?*" (Mt 9, 11). Os fariseus querem contaminar os discípulos com a violência para

[447] A atitude misericordiosa do pai, que revela a misericórdia divina, opõe-se, à do filho mais velho, à dos fariseus e à dos escribas, que se gabam de serem justos porque não transgridem nenhum preceito da Lei. Cf. BÍBLIA: *A Bíblia de Jerusalém*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 1365.
[448] Cf. JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1980. pp. 125-135.
[449] Cf. BÍBLIA: La Bibbia di Gerusalemme. 11. ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1998. p. 2104.

que se posicionem contra Jesus; há um esforço enorme deste grupo religioso para constituir uma maioria contra Jesus. Buscam inflamar os discípulos mostrando o quão escandalosa é a atitude de estar no meio desses pecadores impuros e desonestos. Para a literatura judaica estar no meio dessas pessoas equivalia a cometer os mesmos pecados delas. A Mishnah [450] ensinava a hospitalidade (aboth 1, 5): "*Que a tua casa esteja escancarada, e que os pobres sejam membros de tua família*". Entretanto, não encorajava essa atitude para com os que chamavam de "pecadores". Até mesmo muito tempo depois Pedro continuava aderindo a esse conceito farisaico do exclusivismo, tendo-se separado dos irmãos gentios (Gal 2, 11-12).

A resposta de Jesus nos coloca no âmbito do Reino de Deus que significa objetivamente a rejeição do reino de Satanás, entendido como, o processo de violência que conduz ao sacrifício do bode expiatório, como projeção das violências internas sobre uma vítima. Na visão dos fariseus, tanto os cobradores de impostos, como Jesus são alvos diretos dessa violência destruidora. Os primeiros, por uma questão política com fundo religioso, estão a serviço do poder romano e oprimem o povo com altos impostos, levando visível vantagem à custa da opressão popular. Por isso, são considerados pecadores públicos; alvo da raiva popular. Jesus, por sua vez, é alvo da violência porque desmascara o poder político, religioso e social de Israel apresentando a proposta do Reino de Deus. Os fariseus sentem-se atacados nos seus preceitos e privilégios; Jesus traz à tona as contradições e sombras do judaísmo do primeiro século, realizando obras e sinais que mostram a chegada do Reino. Revela um novo rosto de Deus fundamentado no amor e na misericórdia por todos, especialmente pelos oprimidos e marginalizados, ou seja, pelos bodes expiatórios da sociedade da época..

"*Misericórdia é o que eu quero, e não sacrifício*" (Mt 9, 13). O termo hebraico *rehamîm* (vísceras maternas) significa um sentimento íntimo, profundo e amoroso que se traduz em atos de compaixão e de perdão (Sl 106, 3; Dn 9, 9). Outro termo hebraico importante é "*hesed"*, que significa bondade, compaixão, benevolência.

"*Não são os que têm saúde que precisam de médico, e sim os doentes"* (Mt 9, 12). Jesus usou uma linguagem popular entendida por todos. Os que se consideram justos, como os fariseus, não precisam de perdão. Os pecadores que necessitam da misericórdia e do perdão divino. "*Ide, pois e aprendei o que significa*" (Mt 9, 13): frase comum da literatura judaica, usada pelos rabinos quando queriam frisar um conceito. Os fariseus se satisfaziam em retirar-se da presença daqueles que consideravam pecadores, julgando de forma preconceituosa que

[450] Cf. CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo: Lucas, João*. Vol. II. São Paulo: Hagnos, 2002. p. 350.

qualquer contato com os pecadores lhes trouxesse a impureza, contaminando-os e impedindo-os de adorarem a Deus. No Antigo Testamento, a remissão dos pecados se dava mediante o sacrifício de um animal no templo e oferta do sangue para Deus. A prática sacrifical foi bastante presente no judaísmo do Antigo Testamento, a ponto que o livro do Levítico prescreve as normas do sacrifício verdadeiro.

Jesus apresenta uma nova lógica para o perdão dos pecadores, não mais fundamentada no sacrifício, mas na misericórdia. A tese da retribuição que é um modelo mitológico de justiça, bem na linha do mecanismo vitimário, pregava a condenação e o castigo do pecador. Os fariseus estão nessa dimensão em relação aos cobradores de impostos: não aproximar-se, não relacionar-se, discriminá-los, condená-los e castigá-los. Jesus pede misericórdia para aqueles que devem ser sacrificados, segundo a justiça da sociedade. Na visão de Jesus, o que cancela os seus pecados e os leva à conversão é o amor misericordioso. A frase de Jesus é importantíssima no contexto da tese de Girard. O antropólogo francês, ao estudar a Bíblia hebraica e principalmente os Evangelhos, grita aos quatro ventos, que o judaísmo é um processo progressivo de superação da religião violenta, mas essa é definitivamente superada no evento histórico Jesus de Nazaré, especificamente no sacrifício da cruz. A resposta de Jesus aos fariseus exigindo misericórdia é um momento significativo neste quadro, pois nos mostra que Deus não se deleita com a violência dos sacrifícios, mas sim, com a gratuidade do perdão, da misericórdia e do amor. A pedagogia do amor como fonte do perdão e da reconciliação funciona no trecho da mulher adúltera e do filho pródigo. Nessas situações Jesus assume a causa do bode expiatório e nunca dos perseguidores.

7.4 Os vendedores expulsos do templo

Nesse item o quadro se altera. Aqui não se trata de um bode expiatório como nas situações anteriores. Neste caso, trata-se da estrutura social da religião sacrificial. Os vendedores de animais para o sacrifício no pátio do templo garantem as condições necessárias para que o mesmo aconteça. A atitude de Jesus mostra sua rejeição a esse tipo de religião [451]. Um dia depois de chegar a Jerusalém (segundo Mateus e segundo Lucas, no mesmo dia, mas isso é uma construção literária que busca culminar o ingresso messiânico de Jesus na cidade

[451] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 146.

santa com a transformação do templo pelo Messias), Jesus que havia pernoitado em Betânia, retorna a Jerusalém e realiza um ato singular: a expulsão dos vendedores do templo.

O episódio é narrado por todos os evangelistas (Cf. Mt 21, 12-13; Mc 11, 15-17; Lc 19, 45-46; Jo 2, 13-17), com algumas diferenças de ordem cronológica, enquanto, João o situa no início do ministério de Jesus, os sinóticos o colocam na semana da paixão. A cronologia sinótica parece melhor que a de João, pois é um ato que pertence aos eventos da paixão.

> Entrando no templo, Jesus pôs-se a expulsar os que vendiam e compravam no templo; derrubou as mesas dos cambistas e os assentos dos vendedores de pombas, e não permitia a ninguém atravessar o templo carregando seja lá o que fosse (Mc 11, 15-16).

As diversidades entre os quatros relatos evangélicos podem-se explicar com a particular perspectiva dos autores e a variedade das fontes, ou melhor, das tradições utilizadas. Provavelmente, já no início da sua vida pública, na sua primeira visita a Jerusalém, Jesus tomou posição com relação à atividade sacrifical realizada sob responsabilidade do sumo sacerdote e das famílias sacerdotais (Jo 2, 19). Mas o gesto fatal que marcou a memória dos discípulos deve ter acontecido nos últimos dias antes da prisão de Jesus [452].

A historicidade do episódio é praticamente unânime. Trata-se de uma narração de cumprimento destinada a apresentar Jesus como aquele que cumpre a profecia de Zacarias (14, 21). A explicação do episódio não é fácil. Como interpretar essa ação violenta de Jesus no templo, sua preocupação de purificação do templo e sua indiferença com as regra de pureza? [453] O significado do gesto de Jesus é religioso, que tinha por objetivo reformar o culto e reafirmar a dignidade do templo como *casa de oração*. O local da cena não é propriamente o local do culto, mas num dos átrios do templo; precisamente o primeiro dos átrios denominado pátio dos gentios, porque ali podia entrar os pagãos (não judeus). O comércio de animais e a troca de moedas aconteciam naquele local, fora do templo, para facilitar aos peregrinos a prática do sacrifício cultual. O gesto de Jesus teve fortes reações [454]: "*com qual autoridade*?" (Mc 11,28). Segundo Marcos, no dia seguinte à expulsão, enquanto, Jesus ia e vinha no templo, os sumos sacerdotes, os escribas e os anciãos aproximavam-se dele. Eles lhe questionavam: quem te deu autoridade para isso? (Mc 11, 27). As autoridades pedem satisfações a Jesus. Várias passagens evangélicas mostram que Jesus respeitava o templo;

---

[452] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 147.
[453] Cf. JOSSA, Giorgio. La purificazione del tempio. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. IV. Milano: Rizzoli, 1983. pp. 1393-1395.
[454] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 148.

frequentava-o por ocasião das grandes festas, ordenou Pedro a pagar tributo ao templo (Mt 17, 27), pediu ao leproso curado de apresentar-se ao sacerdote do templo (Mc 1, 44), mas assumiu uma postura de grande liberdade, não se preocupava com todas as normas de pureza ritual. A purificação do templo é uma reafirmação da santidade do culto.

Marcos, no seu esquema ternário, coloca o episódio do templo no segundo dia da presença de Jesus em Jerusalém. A narração está dividida em duas partes: primeiro, a narração enérgica de Jesus contra o comércio no átrio do templo, e depois o ensinamento constituído por duas citações proféticas justapostas. É difícil avaliar as dimensões do gesto de Jesus, levando em conta a extensão do átrio do templo onde se realizava a compra e venda de animais destinados ao sacrifício. Ali encontravam as bancas dos vendedores para atender os peregrinos vindos de todas as partes da Palestina, ou da diáspora que desejam trocar moedas greco-romanas na única moeda hebraica ou de Tiro, aceita no templo para o pagamento das taxas e para comprar os animais que seriam oferecidos em sacrifício no templo. Agora podemos ter certeza de que a atitude de Jesus provocou uma reação imediata por parte das autoridades religiosas do templo [455].

Jesus propõe-se reformar o culto, não aceita o comércio no templo, fonte de altos lucros para os sumo sacerdotes e toda a casta sacerdotal que dividia a arrecadação da venda dos animais; anuncia também o fim da discriminação entre judeus e pagãos, uma inscrição sobre a placa de pedra colocada como confim entre os dois átrios, o reservado para os judeus e o dos pagãos, ameaça com a pena de morte o incircunciso que ultrapasse a fronteira. Jesus, referindo-se a *Isaías* (Is 56, 7), proclama um novo templo aberto a todos os povos e culturas para se encontrarem com a salvação. Portanto, não apenas contesta o mercado do sacrifício que enriquecia a casta sacerdotal, mas também denuncia a religião do sacrifício por Ele denominada falsa, refúgio e covil de ladrões, daí a reação da aristocracia sacerdotal e dos doutores da lei que defendiam o sacrifício antigo como fonte de reconciliação com Deus [456].

A cena da expulsão dos vendedores do templo se encaixa no quadro de superação do sacrifício antigo. As práticas sacrificais tão antigas na história da humanidade; provenientes de “arquétipos” sombrios da natureza humana, presentes na história do judaísmo, não são

[455] O texto de Talmude de Jerusalém, Rabi Babba bem Buta, contemporâneo de Herodes, o grande, fez trazer a Jerusalém três mil cabeças de gado miúdo para serem vendidas como vítimas para os sacrifícios de holocausto e pacíficos. Este comércio crescia notavelmente por ocasião das grandes festas, que atraiam para Jerusalém grande número de romeiros. Chega-se a cogitar, levando em consideração os testemunhos de Flávio Josefo, a presença de 100 a 150 mil pessoas. Cf. PICCIRILLO, Michele. Il tempio di Gerusalemme. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. IV. Milano: Rizzoli, 1983. pp. 1397-1402.
[456] Cf. FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1992. p. 552.

toleradas por Jesus. O sacrifício como fonte de reconciliação e purificação do homem perante Deus não faz parte do projeto de Jesus de Nazaré, rejeita veementemente esta postura. E é por isso, que se apresenta como o novo *cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo*, concentrando único e eterno sacrifício de Si mesmo como dom gratuito e generoso da própria vida, como oferta de amor [457].

8 Condenação de João Batista

> Então os chefes dos sacerdotes e os anciãos reuniram o povo e disseram: que faremos? Esse homem realiza muitos sinais. Se o deixarmos assim, todos crerão nele e os romanos virão, destruindo o nosso lugar santo e a nação. Um deles, porém, Caifás, que era Sumo sacerdote naquele ano, disse-lhes: vós de nada entendeis. Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda? Não dizia isso por si mesmo, mas, sendo Sumo Sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus iria morrer pela nação e não só pela nação, mas também para congregar a unidade de todos os Filhos de Deus dispersos. Então, a partir desse dia, resolveram matá-lo (Jo 11, 47-53).

O conselho reúne-se para resolver a crise instalada pela popularidade de Jesus, inserida dentro de uma crise ampla, a da sociedade judaica que culminará na destruição do Templo de Jerusalém pelos romanos no ano 70 do primeiro século. As palavras de Caifás constituem o coração do fenômeno do bode expiatório; limitar a violência ao máximo, recorrendo à violência, para evitar uma violência maior. Diante do risco da nação inteira perecer, convém que um só homem morra por todos os outros. O pensamento de Caifás expresso nesta frase é uma metodologia essencialmente sacrifical nos moldes do mecanismo vitimário.

Girard mostra que os poderes deste mundo se dividem em dois grupos: as autoridades constituídas e a multidão. Nos períodos de crise, a multidão tem mais poder que as autoridades, a multidão é tão poderosa que não precisa reunir toda a comunidade para obter os resultados desejados. As autoridades inclinam-se diante da multidão entregando as vítimas que reclamam como aconteceu no caso de Herodes, que entregou João Batista e de Pôncio Pilatos, que entregou Jesus. As autoridades legitimam a fúria injustificada da multidão. Para

[457] A reflexão de Schwager sobre a expulsão dos vendedores do templo é relevante no contexto do estudo da violência religiosa sacrificial no Novo Testamento. O teólogo jesuíta mostra a rejeição absoltuta de Jesus ao sistema religioso tradicional fundado no sacrifício. Girard já havia notado essa realidade. Contudo, Schwager dá um conteúdo teológico às intuições antrológicas de Girard. Sem a contribuição do teólogo austríaco, ficaria difícil apresentar uma reflexão verdadeiramente teológica sobre a tese girardiana. Faltaria algo essencial. Isso o faz Schwager e, o próprio Girard o reconhece. No caso da expulsão dos vendedores do templo acontece exatamente isso, o jesuíta oferece a base teológica às observações do antropólogo franco-americano. Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 149.

Girard, os Evangelhos mostram que os perseguidores mitológicos escondem que sua vítima é um bode expiatório; enquanto os Evangelhos revelam que são bodes expiatórios. Não encontramos nos evangelhos a expressão bode expiatório, mas encontramos outra expressão que a substitui: cordeiro de Deus. Assim como o bode expiatório, trata-se da substituição de uma vítima por todo o povo. Jesus se aproxima de todos os bodes expiatórios do Antigo Testamento, de todos os profetas perseguidos por suas comunidades: Abel, José, Moisés, Servo de Iahweh, Jesus é a pedra rejeitada pelos construtores que se tornou a pedra angular. Não há dúvidas que Jesus é um bode expiatório. O bode expiatório não é culpado, mas é vítima de um ódio sem causa. A multidão inteira não sabe o que faz. O bode é o princípio estruturante escondido desde a criação do mundo donde surge a cultura, a religião, a lei, o mito e o rito. O mito sempre diz que a vítima é culpada, já os Evangelhos, gritam aos quatro ventos: a vítima é inocente. Quanto mais inconsciente for esse processo, maior eficácia terá [458].

8.1 Degolação de João Batista

Herodes desejava casar-se em segundas núpcias com Herodíades, a esposa de seu irmão Felipe. João Batista condenou a legitimidade da união, por isso, Herodes mandou prender o profeta. Herodíades enfurecida pela denúncia do profeta reclama sua cabeça. O rei nega-se em atender seu pedido. A filha de Herodíades dança para o rei e seus convivas num banquete; instigada pela mãe e apoiada pelos convidados, a menina pede a cabeça do profeta ao rei como prêmio por sua belíssima apresentação. Herodes não teve forças para recusar e cedeu-se à violência, foi contagiado pelo mimetismo violento.

> Herodes mandara prender João e acorrentá-lo no cárcere, por causa de Herodíades, a mulher de seu irmão Felipe, pois ele a desposará e, na ocasião, João dissera a Herodes: Não te é lícito possuir a mulher de teu irmão (Mc 6, 17-18).

Herodes e Felipe eram irmãos inimigos, expostos à rivalidade, disputvam entre si a mesma herança, a mesma coroa, a mesma esposa. Girard nota que tudo começa como em um mito, por uma história de irmãos inimigos. Os dois irmãos possuiam praticamente os mesmos desejos. Através de Flávio Josefo, sabe-se que Herodes tinha uma primeira esposa que ele a repudiou; seu sogro puniu a atitude de Herodes infligindo-lhe uma dura derrota. Apoderar-se de Herodíades não seria bom para Herodes, porque sua posse não poderia ser adquirida, senão à custa de um irmão desapossado. João Batista denunciou os efeitos nefastos do rei. Girard

[458] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 148.

afirma que o irmão de Herodes não se chamava Felipe como Marcos, equivocadamente afirma no seu Evangelho, mas chamavam-se também Herodes, os dois irmãos tinham o mesmo nome. Portanto, Herodíades estava presa entre dois irmãos como o mesmo nome, disputada por dois Herodes [459]. Herodes não levou em conta a advertência profética sobre o seu desejo. Imitando o desejo de seu irmão, desejou o que lhe pertencia e se impedem mutuamente de realizar esse desejo comum. Quanto mais o desejo crescia nas respectivas partes, mais esse desejo crescia e mais o modelo se torna obstáculo e, igualmente, mais o obstáculo se tornava modelo. João Batista aparece como o obstáculo para a realização do desejo de Herodes, isso despertava a raiva de Herodíades.

> A filha de Herodíades entrou e dançou. E agradou a Herodes e aos convivas. Então o rei disse à moça: Pede-me o que em quiseres, e te darei. E fez um juramento: Qualquer coisa que pedires eu te darei, até a metade do meu reino! Ela saiu e perguntou a mãe: O que é que eu peço? E ela respondeu: A cabeça de João Batista. Voltando logo, apressadamente, à presença do rei, fez o pedido: Quero que agora mesmo, me dês num prato a cabeça de João Batista (Mc 6, 22-25).

Através do historiador Josefo, supomos que o nome da moça fosse Salomé, posto que, nem Mateus e nem Marcos lhe dão nome. Salomé não tem desejo a formular. Segundo Girard, o ser humano não tem desejo próprio; somos alheios aos nossos próprios desejos, as crianças não sabem o que desejar e por isso, têm necessidade que lhes ensine. Diante da oferta de Herodes, a dançarina, foi perguntar a mãe o que desejar. "*Voltando logo, apressadamente, à presença do rei, fez o pedido: quero que, agora mesmo, me dês num prato a cabeça de João Batista*" (Mc 6, 25).

A expressão *logo*, *apressadamente*, *agora mesmo* não é sem intenção. Os sinais de impaciência e inquietude de Salomé mostravam sua preocupação com a ideia de que o rei voltasse atrás em sua promessa. O desejo da mãe apoderou-se totalmente na dançarina, foi completamente contagiada pela violência da mãe. A imitação da filha parece tornar o desejo ainda mais frenético que na versão original, quando estava apenas na mãe. Salomé é apresentada pelo texto com o termo *korasion*, diminutivo de *koren* (jovem), que significa menina. A menina passa da inocência à violência mimética rapidamente. Diante da proposta do rei, o silêncio da menina, depois da pergunta e da resposta da mãe, a filha assumiu o desejo da mãe. A filha não se distinguia mais da mãe, as duas mulheres exerciam o mesmo papel diante de Herodes. A dimensão do escândalo está presente no texto, ainda que não seja mencionado de modo explícito. O termo *skandalon* significa pedra de tropeço, deriva de *skadzein*, que é manquejar. Escândalo é o obstáculo que impele para atrair e paradoxalmente,

---

[459] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 171.

atrai para repelir. O desejo não é sábio, porque se fosse sábio abandonaria a disputa, mas o desejo incorpora os obstáculos do escândalo, enfrenta-os com avidez. Torna-se uma paixão odiosa do obstáculo, deixa-se escandalizar. João Batista é um escândalo para Herodíades porque diz a verdade. A verdade é uma pedra de tropeço para a realização do desejo de Herodíades. Salomé é vítima do escândalo. Girard aplica a Salomé as palavras de Jesus.

> Aquele que receber uma criança [...] recebe a mim. Caso alguém escandalize um desses pequeninos que creem em mim, melhor será que lhe pendurem ao pescoço uma pesada mó e seja precipitado nas profundezas do mar (Mt 18, 5-6).

Na antropologia mimética, a criança toma o adulto mais próximo como modelo. Herodíades utiliza-se de uma criança, sua filha, para obter aprovação de Herodes no sacrifício de um profeta, homem justo de Deus. Amarrar uma pedra no pescoço e jogar no mar é uma figura natural de autodestruição. O processo mimético desencadeado pelo desejo é como uma pedra no pescoço, semelhante à mó que os asnos giram. Segunda essa visão, a dança acelera o processo mimético. Herodíades faz entrar na dança todos os convidados do banquete, faz convergir todos os desejos sobre um único objeto: a cabeça de João Batista sobre um prato entregue a Salomé [460].

O profeta é primeiro o escândalo para Herodíades, depois para Salomé, e Salomé pelo poder da arte da dança, contagia a todos os convidados com o mesmo escândalo. Reúnem-se todos os desejos num feixe de violência focalizado contra a vítima escolhida: João Batista. A unanimidade presente no banquete partilha do mesmo desejo, estabelece-se um nó homogêneo dos desejos, para que ele se desate é necessário que a vítima morra. O escândalo consegue atrair todo o ódio e toda a agressividade de um grupo; João Batista tornou-se o objeto do desejo de transferência do ódio coletivo. O mimetismo deixa todos os convivas sedentos pelo sacrifício violento; são possuídos por um sentimento que os acorrentavam, mas que, após a dança sentem-se liberados para a prática da violência sacrifical como projeção dos "*demônios*" interiores. Há uma lenda popular, segundo a qual, Salomé, morre durante uma dança sobre o gelo. Perde o pé e, ao cair, seu pescoço resvala sobre uma aresta que lhe corta a cabeça. Enquanto no texto evangélico, a dançarina encanta pelo equilíbrio e pela beleza da arte, a ponto de obter a cabeça de um inocente; eis que acaba escorregando num escândalo e como consequência do acidente perde a cabeça, como João Batista [461]. A lenda, por sua dimensão vingativa, não tem nada de evangélico, mas retrata que na consciência popular há uma ligação entre o martírio de João Batista, a dança e o escândalo. Como vimos o desejo de

---

[460] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 177.
[461] Cf. Ibidem. 2004. p. 179.

Salomé não tem nada de original, mas é copia do desejo de sua mãe. O prato aparece como a grande novidade de Salomé: "*Quero que me tragam a cabeça de João Batista sobre um prato*"(Mc 6, 25). Herodíades não havia mencionado o prato. Quando responde à sua filha: "*A cabeça de João Batista*", ela não está pensando na degolação. Em português, como em grego, pedir a cabeça de alguém significa exigir que ele morra. A resposta de Herodíades não constitui uma alusão a determinado modo de execução: "*Herodíades então se voltou contra ele e queria matá-lo*" (Mc 6, 19). Mesmo que Herodíades quisesse, para o profeta, a morte segundo a expressão: "*A cabeça de João Batista*", não podemos concluir a partir disso que ela quisesse a cabeça sobre um prato.

8.2 A autoridade cede à violência

> Ora, chegou o dia propício: Herodes, por ocasião do seu aniversário, ofereceu um banquete aos seus magnatas (Mc 6, 21).

A expressão "*dia propício*" remete ao aniversário do rei Herodes [462] que tem um caráter ritual, se trata de uma festa repetida anualmente, os convidados se reúnem em volta da mesa para um banquete e a dança no final. As atividades mencionadas no texto se encontram nos ritos e culminam geralmente na imolação sacrifical. Podemos concluir que o assassinato de João Batista é sacrifical. Girard observa que os estágios supremos da crise mimética e a sua resolução pelo sacrifício do bode expiatório, não existe apenas na semelhança, e sim, repetição perfeita do mecanismo vitimário. O rito repete literalmente uma crise mimética original; como de João Batista, não há nada de original a ser repetido, pois seu assassinato é único, mas sua origem está escondida na cultura humana desde o início do mundo, assim que a dimensão ritual se inscreve na história do desejo no qual o nosso texto se insere. A história de João Batista é repetição de inúmeras histórias de crises miméticas resolvidas pela violência unânime transferida sobre vítimas indefesas. O rito é uma retomada mimética de antigas crises num espírito de colaboração religiosa e social que, objetiva renovar o valor moral, ético, social e religioso de uma vítima imolada no passado em favor do reestabelecimento de uma ordem social presente. Herodíades organiza conscientemente o dinamismo do rito contra a vítima de seu ódio; reconduz com isso, o sacrifício às suas origens assassinas. Ela desempenha um papel semelhante ao de Caifás na paixão; Herodíades e Caifás podem ser definidos como símbolos vivos do rito que leva ao sacrifício do bode expiatório.

[462] Cf. BORTOLOTTI, Luisa. L'interpretazione del sacrificio in René Girard. *Studia Patavina*, Padova, Vol. 48, n. 2, p. 339, 2001.

No livro de Ester, o rei Assuero faz à heroína uma oferta semelhante à de Herodes: "*O rei e Amã vieram então ao banquete preparado por Ester e, durante o banquete, o rei repetiu a Ester: Pede o que quiseres e te será concedido! Ainda que me peças a metade do meu reino, tê-la-á"* (Est 5, 5-6). Talvez esse texto seja o pano de fundo para Marcos e Mateus; entretanto, a questão da oferta exorbitante é comum nos relatos lendários que os redatores dos Evangelhos teriam em mente sem referência a qualquer texto em particular [463].

O que faz o valor de um objeto não é o preço que ele tem, mas os desejos que a ele se ligam tornando-o único e, por isso, acaba despertando o desejo de outros que ainda não o tinham percebido. No texto analisado há uma relação entre o mimetismo coletivo, o assassinato de João Batista e o estado de êxtase provocado pela dança. A filha de Herodíades entrou e dançou, agradou Herodes e seus convivas. O prazer provocado pela dança leva à identificação mimética dos presentes no banquete, que são submergidos pelo mimetismo. "*Ao saber que a dançarina pede a cabeça do profeta, o rei ficou profundamente triste, mas por causa do juramento que fizera e dos convivas, não quis deixar de atendê-la*" (Mc 6, 27). Girard crê que Herodes queria salvar João, mas o desejo de Herodíades que contagiou a filha e os convivas vence o tetrarca que não tem coragem de dizer não, ele é mimeticamente dominado. Marcos teve o cuidado de enumerá-los por categoria: os magnatas da corte, os oficiais e as grandes personalidades da Galileia. Da mesma forma, a paixão enumera todos os poderes do mundo contra o Messias; a multidão e os poderes se reúnem e se confundem. Dessa massa humana é que vem a energia mimética para Herodes decidir pelo sacrifício de João. O profeta morre porque denuncia a verdade do desejo de pessoas que não querem ouvi-lo; essa verdade não é a causa suficiente, mas ela é o motivo da seleção vitimária [464].

Cortar a cabeça da vítima serve para acalmar a perturbação coletiva visto que, a convergência sobre a cabeça de João Batista é apenas uma ilusão mimética, que fornece um apaziguamento real a partir do momento em que a agitação espalhou-se por toda a comunidade. Trata-se de um ódio sem causa, ele não precisa mais de causa, nem de pretexto; justifica-se apenas e tão somente pelos desejos de todos contra um: "*E imediatamente o rei enviou um executor, com ordens de trazer a cabeça de João. E saindo, ele o decapitou na prisão. E trouxe a cabeça num prato. Deu-a a moça, e esta a entregou à sua mãe*" (Mc 6, 27-28).

---

[463] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 180.
[464] Cf. Ibidem. 181.

René Girard se interessa particularmente pelo aspecto religioso fundador de um assassinato como o de João. Mas nota que Marcos faz uma alusão explícita a esse poder religioso, e isso, na opinião do antropólogo francês são o que o texto tem de mais extraordinário. Herodes está impressionado com a crescente fama de Jesus [465].

> O rei Herodes ouviu falar dele. Com efeito, seu nome se tornara célebre, e diziam: João Batista foi ressuscitado dos mortos, e por isso os poderes se operam através dele. Já outros diziam: É Elias! E outros ainda: É um profeta como um dos profetas. Herodes ouvindo essas coisas dizia: João, que eu mandei decapitar, foi ressuscitado (Mc 6, 14-16).

De todas as hipóteses sugeridas, Herodes escolhe a primeira, que Jesus é João Batista que ressuscitou. Herodes pensa que João ressuscitou por causa do papel que desempenhou com sua morte sacrifical. A sacralização da vítima é uma característica fundamental do sagrado violento; os perseguidores não querem a morte definitiva da sua vítima. Mas, o Evangelho não leva a sério a ressurreição de João, anuncia ressurreição de Cristo e ignora a ressurreição mitológica dos perseguidores; a ressurreição do Senhor nos liberta das ilusões opressoras do mito e do assassinato coletivo. Girard nota ainda que na famosa profissão de fé de Pedro, em Cesaréa de Felipe (Mt 16, 13-18), quando Jesus pergunta aos discípulos: "*Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?*" Todas as personagens, que a multidão crê ser Jesus já estão mortas: "*João Batista, Elias, Jeremias ou algum dos profetas*". Trata-se de uma crença análoga à de Herodes, crença imaginária dos perseguidores de que suas vítimas não estão mortas [466].

9 A negação de Pedro

O efeito da paixão sobre os discípulos é descrito com uma citação de Zacarias: "*Ferirei o pastor e as ovelhas dispersarão*" (Zc 13, 7; Mc 14, 27). Logo após a prisão, os discípulos debandam. Pedro não foge, segue o cortejo a distância e se introduz no pátio do sumo sacerdote, enquanto Jesus é interrogado no palácio. Acredita-se que Pedro conseguiu entrar no pátio graças à recomendação de "*outro discípulo*" provavelmente esse discípulo tenha sido João. Segundo a narração de Marcos, Pedro tinha seguido Jesus de longe (Mc 14, 54). "*Os servos e os guardas tinham feito uma fogueira, porque estava frio; em torno dela se aqueciam. Pedro também ficou com eles, aquecendo-se*" (Jo 18, 18). "*Pedro imita os outros*

[465] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 182.
[466] Ibidem. p. 183.

no gesto de aquecer-se do frio ao redor do fogo" [467]. Enquanto o "*príncipe dos apóstolos*" se aquece, chega uma das servas do sumo sacerdote que o olhou e disse:

> Também tu estavas com Jesus Nazareno. Ele, porém, negou, dizendo: Não sei nem compreendo o que dizes. E foi para fora, para o pátio anterior. E um galo cantou. E a criada vendo-o, começou de novo a dizer aos presentes: Este é um deles! Ele negou de novo! Pouco depois os presentes novamente disseram a Pedro: De fato, é um dele; pois és galileu. Ele, porém começou a maldizer e a jurar: Não conheço esse homem de quem falais! E, imediatamente, pela segunda vez, um galo cantou. E Pedro se lembrou das palavras que Jesus lhe havia dito: Antes que o galo cante duas vezes, tu me negarás três vezes. E começou a chorar. (Mc 14, 67-72).

Para a antropologia girardiana, um fogo durante a noite é muito mais que um feixe de luz que desponta no meio das trevas para aquecer uma noite fria do final de inverno de Jerusalém. As chamas do fogo iluminam o rosto das pessoas. O mesmo fogo que os aquece permite igualmente que se vejam e se reconheçam reciprocamente. Pedro, que antes estava com Jesus numa relação de discípulo e mestre; agora está com esse grupo ao redor do fogo. Na narração de João a serva é a porteira, a guardiã da entrada, ela que autoriza a entrada de Pedro sob recomendação *do "outro discípulo"*. Nesse caso, Pedro foi reconhecido já na entrada antes que se aproximasse do fogo; em João, quem interpela "*Pedro pela terceira vez é apresentando como o parente daquele que Simão cortou a orelha no momento da prisão de Jesus*" [468].

O tema do medo aparece como a interpretação tradicional para explicar a negação de Pedro. Mas se Pedro tinha medo, porque entrou no pátio do governador enquanto Jesus estava sendo interrogado? Se fosse medo não entraria, sobretudo na interpretação de João, quando é reconhecido na porta de entrada do recinto; e uma atitude de medo o levaria a fugir do local para garantir sua vida longe de qualquer ameaça. A conduta de Pedro não parece ser de um homem que está com medo; ele se afasta da luz do fogo, mas não vai embora. A serva busca aterrorizar Pedro desestabilizá-lo, a fim de que vá embora, fuja. Na primeira vez, a criada dirigiu-se a Pedro individualmente; na segunda vez, todos aqueles que se aqueciam ao arredor do fogo se voltam contra Pedro para juntos afirmarem: "*Tu és um deles*!" (Mt 26, 73)

A cena da negação é inteiramente mimética nos quatros Evangelhos. Girard nota que em Marcos é mais destacado o aspecto mimético, desde o início, no papel do fogo e da serva. Marcos[469] é o único que obriga a serva a repetir duas vezes para desencadear o processo mimético. Primeiro Pedro é reconhecido pela luz do fogo; depois pela linguagem: "*Tu és*

---

[467] GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 184.
[468] Ibidem. p. 98.
[469] Cf. BÍBLIA: *The New American Bible*. Washington: Catholic World Press, 1991. p. 1086.

Galileu" (Mc 14,70). Mateus diz: "*pois o teu dialeto te denuncia*" (Mt 26, 3). Os que estão ao redor do fogo são de Jerusalém; Pedro falou apenas duas vezes, poucas palavras, mas já era o suficiente para que reconhecessem nele o provinciano, o galileu, marcado pelo sotaque. Procurou se integrar no grupo e tornar-se o mais semelhante possível, mas é traído pela luz do fogo e pelo sotaque de sua linguagem.

Pedro recorre às maldições: "*Pedro começou a maldizer e a jurar: Não conheço esse homem de quem falais*" (Mc 14, 71). Trata-se de um gesto religioso, de religar; faz de Jesus sua vítima para deixar de ser a vítima subalterna que fazem dele, primeiro a serva e depois todos que se aquecem no fogo. Pedro assume o partido dos perseguidores, faz aliança com os inimigos de Jesus tratando o Mestre exatamente como o grupo trata. Certamente, na visão daquelas pessoas que esquentavam fogo, Jesus não passava de um vagabundo, agitador social que, por isso, estava sendo interrogado. "*Pedro sente vergonha de ser do grupo de Jesus e do próprio Jesus, por isso, o nega veementemente*" [470]. Pedro quer ser aceito no grupo dos perseguidores e se irrita diante dos obstáculos para a realização do seu desejo de ser aceito nesse grupo. No primeiro anúncio da paixão, Pedro não aceita sequer dialogar sobre o assunto: "*Que isso nunca te aconteça Senhor*" (Mt 16, 22). Isso acontece com todos os discípulos, pois a esperança messiânica de Israel havia idealizado um Messias poderoso, político e triunfalista que faria de Israel uma grande potência. No imaginário religioso judaico, é inadmissível o Messias crucificado e morto de forma humilhante. Pedro, enquanto judeu, comunga dessa visão, por isso, sua afirmação diante do primeiro anúncio da paixão feito por Jesus. Pedro é severamente repreendido: "*Afasta-te de mim, Satanás! Tu me serves de pedra de tropeço*" (Mt 16, 23). "*Diante da correção de Jesus Pedro muda de posição rapidamente*" [471]. No segundo anúncio da paixão, Pedro não reage como na primeira vez. Jesus diz: "*Esta noite todos vós vos escandalizareis por minha causa*" (Mt 26, 31). Pedro responde:

> Pedro tomando a palavra disse-lhe: Ainda que todos se escandalizem por tua causa, eu jamais me escandalizarei. Jesus declarou: Em verdade te digo que está noite, antes que o galo cante, me negarás três vezes! Ao que Pedro disse: Mesmo que tiver de morrer contigo, não te negarei. O mesmo disseram todos os discípulos (Mt 26, 33-35).

Girard observa que a firmeza de Pedro está unida ao seu mimetismo. Em relação ao primeiro anúncio da paixão o discurso mudou, mas no fundo, sua visão continua mesma. Os outros discípulos imitam Pedro na promessa de fidelidade e também no seu mimetismo. Usa

[470] GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 199.
[471] Ibidem. p. 200.

o termo *escândalo* para recorrer às reações de Pedro: "*Esta noite todos vós escandalizareis por causa de mim*". Lembrando que "*escândalo"* significa pedra de tropeço que causa a queda; Jesus afirma que os discípulos cairão, cederão diante da pressão persecutória e o negarão. O mimetismo os dominara, diante do furor da violência coletiva, quando todos se voltam contra o bode expiatório, Jesus, exigindo a sua condenação: "*e quando Jesus é humilhado e torturado, Pedro e os discípulos não resistem a força do mimetismo e negam o Senhor*" [472].

Uma antiga imagem de Pedro, num sarcófago do século II, não o representa com as chaves na mão, mas ao lado de um galo, é uma lembrança da sua tríplice negação narrada pela comum tradição evangélica. Pedro "*segue Jesus de longe*" (14, 54), mas diante do perigo de envolvimento no processo de condenação de Jesus, sente medo, volta atrás e nega veementemente. Quanto ao canto do galo, alguns manuscritos omitem a primeira menção, (14, 68b) e o número das negações de Pedro. Pode-se pensar que a ampliação das negações seja um critério estilístico, a preferência pelos grupos ternários para expressar a negação total. Pedro negou enfaticamente Jesus, precisamos entrar no mistério dessa negação, à primeira vista, parece que Pedro foi frágil demais. Ninguém jamais conhecerá o conflito de Pedro ao longo daquela noite em Jerusalém, depois do sono no jardim do Getsêmani, despertou quando uma multidão veio prender Jesus. Depois de ferir o servo do Sumo Sacerdote, Malco, com a espada, entrou em pânico e fugiu quando Jesus foi levado em custódia, mas finalmente encontrou coragem para seguir o grupo e entrar no pátio do sumo sacerdote Caifás, onde Jesus estava preso. Mas, enquanto Jesus estava sendo interrogado, sentiu o medo crescer. Quando as testemunhas o apontaram como membro do grupo de Jesus, negou decididamente. Após o canto do galo, "*chorou amargamente*" (Mt 26, 75). Girard não tem dúvidas: "*Pedro foi dominado pelo mimetismo contagioso da violência que junta todos contra um, até que o bode expiatório seja absolutamente abandonado por todos*" [473].

10 Amor, perdão e misericórdia

Deus é amor que se doa. A criação é o derramar-se do amor de Deus. Na encarnação, o Amor sai dos âmbitos da vida intratrinitária para assumir a carne humana em todas as suas vicissitudes. Jesus, o Filho de Deus, dá sua vida pelo mundo: "*Não há maior prova de amor que dar vida por alguém*". O sacrifício de Cristo é dom máximo e perfeito de Cristo pelo

[472] GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 202.
[473] Ibidem. p. 206.

mundo, entrega absoluta de Si mesmo para reconciliação da humanidade com Deus [474]. "*Deus é amor*" (1 Jo 4, 8.16). Eis a proposição joanina que descreve o amor como essência do ser de Deus. A parábola dos operários da vinha (Mt 20, 1-16) mostra a particular generosidade do proprietário da vinha no confronto com os trabalhadores da última hora; sua atitude revela a generosidade divina que a razão não poderia justificá-la. O amor é dom de si que vai além da razão. O amor tem uma capacidade criativa e recriativa. O amor é criador porque dá vida àquilo que antes não existia; a procriação é o exemplo mais clássico desta propriedade geradora do amor. Também as atividades profissionais como a do médico o ministério pastoral, a obra dos artistas, dos escritores indicam a força criadora do amor. O amor cria um novo ser. No princípio Deus mostrou um amor infinito criando o universo e ao seu centro o homem. Como diz santo Agostinho: "*Nós existimos porque ele é bom*" [475]. O amor tem um grandioso poder de recriação. O amor de Deus esta atrás da nova criação, no qual Deus dá e dará uma vida nova, transformada e definitiva aquilo que existia e está morto [476].

Por intermédio da ação de Jesus manifestando o Reino, o Pai exige a misericórdia como princípio de ação. A parábola do bom samaritano expressa bem essa opção fundamental da justiça do Reino. A misericórdia deve ser historicizada para com os feridos e abandonados nas estradas do mundo. Jon Sobrino entende por *princípio de misericórdia* um amor específico e direcionado ao sofrimento alheio, assumindo a exigência da justiça e a denúncia profética dos que produzem o sofrimento [477]. Ser humano, para Jesus, significa reagir com misericórdia, caso contrário, torna-se desumano como o sacerdote e o levita na parábola do bom samaritano. Praticar a misericórdia significa desmascarar os ídolos, produtores de morte, os "deuses" mitológicos que justificam a injustiça e a perseguição com as vítimas. O Deus verdadeiro é solidário às vítimas do mundo e revela a perversidade dos interesses dos idólatras [478].

Bultmann afirma que se quisermos entender a exigência do amor feita por Jesus, devemos considerar duas coisas: primeira, na fala de Jesus, a palavra "amor" ou o mandamento do amor é raro, ocorrem apenas do sermão da montanha (Mt 5, 43-48), e na reposta à pergunta sobre qual é o maior mandamento; e a segunda, é que Jesus não pensou

---

[474] Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999. pp. 100-101.
[475] AGOSTINO D'IPPONA. *De Doctrina Christiana*. Vol. VIII. Roma: Città Nuova, 1992. p. 47.
[476] Cf. O'COLLINS, Gerald. *Cristologia: uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 1997. p. 284.
[477] Cf. SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994. pp. 34-35.
[478] Ibidem. pp. 42-44.

que o amor fosse uma exigência nova [479]. Para o exegeta alemão, amor a Deus e o amor ao próximo não são idênticos, não são a mesma coisa; a lei suprema é amar a Deus, curvar à própria vontade em obediência ao divino. Este primeiro mandamento define o sentido do segundo, assim a atitude que adoto em relação ao próximo depende da relação que adoto diante de Deus. Mas o segundo mandamento determina o primeiro, pois amando o próximo, comprovo a minha obediência a Deus. A reposta de Jesus à pergunta: "*Quantas vezes devo perdoar o meu irmão quando ele peca contra mim? Basta perdoá-lo sete vezes? Jesus responde: Eu te digo que não bastam sete vezes, mas setenta vezes sete*" (Mt 18, 21). A resposta de Jesus mostra que o perdão não é um dever delimitado, mas uma opção fundamental que o cristão deve adotar com o seu próximo. O amor ao próximo e ao inimigo não se baseia em empatia ou em admiração, mas se baseia na ordem de Deus [480]. O amor implica o sacrifício da própria vontade pelo bem do outro em obediência a Deus [481]. Para Bultmann a expressão de Jesus: "*Sede perfeitos assim como o vosso Pai celestial é perfeito*" (Mt 5, 48); que a seu ver, é uma frase autêntica, ou seja, dita em aramaico e não em grego sem o "perfeito". Assim, a palavra de Jesus significa que a atitude humana deve ser íntegra e indivisa. O homem é colocado diante de uma decisão que o torna justo ou pecador [482].

a) Sejam misericordiosos como o Pai de vocês é misericordioso (Lc 6, 36).

Amar os inimigos quer dizer fazer o bem, bendizer e rezar por aqueles que têm sentimentos e demonstram uma atitude diametralmente oposta. A uma progressão de hostilidade corresponde a uma progressão de amor (Lc 6, 27-28). Não se trata de um sentimento genérico, mas um amor prático, operativo fundamentado em Deus, onde não é possível mentir, fingir, amar. Esse amor é maior que as injustiças; o insulto, a bofetada, o vexame, a violência injusta não afasta o discípulo da opção fundamental de amar. Diante da injustiça e da violência, as sociedades elaboram sistemas de controle ou inspirados na lei de talião.

---

[479] Cf. BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. São Paulo: Editora Teológica, 2005. p. 119.
[480] Cf. Ibidem. p. 126.
[481] O sacrifício por amor se enquadra perfeitamente na tese de René Girard. Para o antropólogo francês, existem dois tipos de sacrifício, aquele antigo mitológico onde a vítima inocente assume a culpa que não tem e depois é divinizada pela mesma comunidade que a sacrificou, construindo o fenômeno do sagrado violento; o segundo é o sacrifício de amor, dom gratuito e generoso de si mesmo. O sacrifício de amor é expressão da mais alta maturidade humana e santidade pessoal. No Antigo Testamento, um exemplo muito citado por Girard; é o caso da prostituta de Salomão (1 Rs 3,16-28) e no Novo Testamento, o sacrifício de Cristo, enquanto superação do sacrifício antigo. Cf. GIRARD, René. *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim.* Rio de Janeiro: Top books, 1999. p. 186.
[482] Cf. BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. São Paulo: Editora Teológica, 2005. p. 128.

Assim, sobre a tutela de diferentes códigos, a violência é combatida com outra violência, na linha da famosa lei da Hamurabi: "*Olho por olho, dente por dente*". Só um amor fiel, criador de novas relações, elimina pela raiz a violência interpessoal. Amor pode vencer a violência. A opção fundamental pelo amor gratuito e generoso como dom de si mesmo em favor da vida, da paz, da liberdade e da justiça, que supera o egoísmo e a disputa, conduzindo os indivíduos à solidariedade tem poder para vencer o mimetismo de Satanás *príncipe deste mundo*. Lucas no seu Evangelho, fala do *amor desinteressado e gratuito* (6, 32-35), um amor que supera o círculo do utilitarismo revelado no evento histórico Jesus de Nazaré. A razão última desse amor é a identificação com Cristo, o Filho de Deus, como diz Lucas: "*vocês serão filhos do Altíssimo*" (Lc 6, 35). O discípulo não só ama com um amor desinteressado para tornar visível o amor de Deus e participa da comunhão dos filhos de Deus, mas também por ter recebido o dom de participar da realidade de Deus. O amor é dom do Deus amor que o discípulo recebeu gratuitamente. Hans Küng indaga: *Por que ainda ser cristão hoje?*

> Qual é a essência do cristianismo? A essência do cristianismo é simplesmente este Jesus de Nazaré como o Cristo. E o que é um cristão? É aquele que, em sua caminhada individual (e todo cristão tem sua própria caminhada individual), se esforça por orientar-se por este Jesus Cristo. Raras vezes isso ficou tão claro para mim como naquela igreja em San Salvador, onde o arcebispo Oscar Romero, um defensor engajado dos direitos do seu povo, foi assassinado no altar com uma bala partida diretamente de dentro de um carro [483].

No contexto do nosso estudo, ligar-se ao Jesus histórico como Cristo, significa segui-lo como discípulo. Isso implica em renunciar a violência e esforça-se para imitá-lo no amor, no perdão e na misericórdia segundo os valores da justiça do Reino.

b) Agir sem violência

A vida histórica de Jesus de Nazaré prima-se pela libertação da violência e a superação da inimizade por meio da criação da paz. Segundo Moltmann, a prática da violência é o verdadeiro pecado da humanidade que conduz à morte, por isso, a salvação da humanidade reside na paz. Para a tradição sacerdotal, o pecado consiste no crescimento da violência sobre a terra, ao qual Deus reage com o dilúvio destruidor. Multmann lembra que interpretações judaicas não interpretam a história do paraíso com uma doutrina do pecado original, mas veem o começo do pecado no fratricídio de Caim contra Abel [484].

Em Gênesis, capítulo seis, encontramos um antigo mito da união dos anjos com mulheres para gerar seres intermediários híbridos. "*Naqueles dias, os gigantes estavam na*

---

[483] KÜNG, Hans. *Por que ainda Ser Cristão Hoje*? Campinas: Editora Verus, 2004. p. 89.
[484] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas.* Petrópolis: Vozes, 1992. p. 178.

terra; e ainda estavam nela quando os filhos de Deus vieram ao encontro das filhas de homem e tiveram filhos delas. São os heróis de outrora, homens de renome" (Gn 6, 4). Multmann interpreta esses "*homens de renome"* como os poderosos do mundo, os tiranos; não são semideuses míticos, mas os opressores violentos da Babilônia e do Egito, que legitimavam seu poder opressor através da ideologia religiosa de serem "*filhos de Deus*"; usavam o nome de Deus e a força da religião para oprimir os povos. Em Daniel, capítulo sete, fala desses impérios mundiais caóticos; as pessoas que criam esse poder despótico não são guiadas pelo Espírito divino da criação, mas são do mundo; não estão à serviço da vida, mas do caos. Quem, porventura, adorar esses poderes rejeitam a própria dignidade de imagem e criatura de Deus. Trata-se da mesma ideia de Gênesis seis, onde a violência é destruidora da vida e antidivina; capaz de transcender a natureza atingindo também os animais. De fato, o dilúvio cai sobre "*toda a carne*" (Gn 7, 16). A aliança de Noé é um projeto alternativo a este mundo sombrio de violência, no qual o Criador da vida se torna, ele próprio, o vingador do sangue dos violentos [485]. Quem versa o sangue do homem pelo homem terá seu sangue versado. Pois à imagem de Deus o homem foi feito (Gn 9,6). Todo o sangue pertence a Deus (Lv 1, 5), mas, sobretudo, o sangue do homem, feito à sua imagem. Deus o vingará e delega, para tanto o próprio homem: a justiça de Estado, e também os vingadores do sangue. A aliança de Noé restringe a violência de homens para com animais (Gn 9,4), essa é tão injuriosa quanto à violência de homens contra homens. Limita e castiga o assassinato com a pena de morte, para proteger os violentos de si mesmos e para preservar vida contra eles [486].

Somente a paz messiânica é capaz de superar a perversidade da violência. O Messias tem poder de anular o mal e a lei da retribuição do mal com o mal, ou seja, anula não apenas o ato de violência, mas também resiste à violência pela pedagogia do combate à violência pela não violência [487]. A justiça do Reino exige, além de não praticar a violência contra o próximo, também não retribuir a violência recebida; não entrar no círculo vicioso da violência.

> Ouvistes que foi dito: Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, aquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas. Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado. (Mt 5, 39-42).

---

[485] Cf. BÍBLIA: Bíblia de Jerusalém. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 40.

[486] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 179.

[487] "Com efeito, se amais aos que vos amam que recompensa tende? Não faz também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não faz também os gentios a mesma coisa? Portanto, deveis ser perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito" (Mt 5, 46-48).

Na justiça do Reino, é expressamente proibido combater o mal com o mal, segundo a regra judaica do talião. Há uma exigência explícita de renúncia à violência, pois na prática antiga de pagar o mal com outro mal há o crescimento progressivo do mesmo. A força do mal é a violência, a rejeição da violência pela não violência desarma as razões interiores do violento, a não violência tira a eficácia da violência. Não há pedagogia mais eficaz para destruir a violência que a não violência. O apóstolo seguiu a mesma linha:

> A ninguém pagueis o mal com o mal; seja vossa preocupação fazer o que é bem para todos os homens, procurando, se possível, viver em paz com todos, por quanto de vós depende. Não façais justiça por vossa conta [...]. Antes, se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer, se tiver sede, dá-lhe de beber. Agindo dessa forma, estarás pondo brasas na cabeça deles. Não te deixeis vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem. (Rm 12, 17-21).

A violência é o emprego injusto da força, é preciso deslegitimá-la de caráter religioso, desmascará-la, mostrando toda a sua brutalidade. Moltmann coloca de maneira clara que apesar da justiça do Reino, no Sermão do Monte de Jesus, haver superado a violência, infelizmente o cristianismo não conseguiu eliminar a cultura da violência, pois nas comunidades cristãs ainda persiste esse paradigma. Por fim, a superação da violência pela não violência tem um caráter político que leva ao martírio. Destacamos Gandhi, Martin Luther King, Oscar Romero, Chico Mendes e outros. Por outro lado, o sofrimento substitutivo dos inocentes que sofrem silenciosamente tem poder libertador, o caso mais expressivo é o próprio sacrifício de Cristo.

c) Responsabilidade pelos inimigos

"*Agir sem violência é o agir que liberta da violência*" [488]. A opção pela não violência somada a não retribuição da violência, Jesus denomina de *amor aos inimigos.* De acordo, com o Sermão do Monte, o amor ao inimigo é a forma perfeita do amor ao próximo, segundo o sonho de Deus. Aderir à lógica da retribuição do mal, onde um mal é pago com outro mal, insere a pessoa num círculo vicioso que justifica o injustificável; disso resulta um espiral sempre crescente de violência e de ódio recíprocos. A paz messiânica fundada no mistério da Trindade rompe com a fixação no inimigo e a retribuição de seu Amor ao próximo não é vingador, mas amor criador. Quem retribui mal com bem, não está apenas reagindo, mas está criando algo novo. Amor ao próximo pressupõe aquela soberania que nasce da própria libertação da inimizade. O amor ao próximo jamais pode significar submissão ao inimigo e confirmação de sua inimizade por rendição a ele. Nesse caso, o sujeito do amor ao inimigo

[488] MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 182.

deixaria de existir. Trata-se, muito antes, da superação inteligente da inimizade. No amor ao inimigo, não se pergunta mais: como posso proteger-me dos inimigos e desencorajá-los a me agredir? Mas sim, como posso livrar o inimigo de sua inimizade? Por meio de amor ao inimigo atraímos os inimigos para dentro de nossa própria responsabilidade e estendemos nossa responsabilidade a eles. Por isso, o amor ao inimigo é tudo, menos ética de mentalidade. Ele é verdadeira ética de responsabilidade [489]. O amor ao inimigo, longe de ser qualquer romantismo ou passiva ingenuidade, é uma opção fundamental que representa o único caminho racional para garantir a paz na terra, pois é impossível construir essa paz mediante a destruição do inimigo, seja pela força, pela ameaça ou pelo medo.

10.1 Amor aos inimigos e a tese de Girard

O princípio evangélico do "*amor ao inimigo*" é fundamental na criação de uma antropologia e de uma religião livre da necessidade de sacrifício, como projeção das realidades sombrias e inconscientes do coração humano. O Deus da Bíblia não é o Deus dos sacrificadores, mas o Deus das vítimas [490]. Deus nega ser resultado de uma projeção de desejos humanos. A Bíblia desmascara a lógica dos perseguidores; revela aquilo que são: mecanismos inconscientes que justificam a violência coletiva contra a vítima. Sacrifício de bode expiatório pertence ao mundo da violência. O mundo de Deus é absolutamente diferente. Nele prevalece o amor, o perdão, a misericórdia e a vida. Para Deus não interessa os sacrifícios, mas sim, a defesa da inocência e da vida da vítima. "*Porque é o amor que eu quero e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos*" (Os 6, 6).

René Girard coloca o fenômeno religioso como ponto de partida e de chegada de sua teoria. Vê o fenômeno religioso como centro da antropologia contemporânea. A partir daí, desenvolve uma nova e reveladora teoria das religiões. Já em *Menzogna Romantica e Verità Romanzesca*, quando sua tese, ainda não apresentava todo o caráter inovador da atualidade, nota-se uma intuição fundamental sobre o desejo humano enquanto mímesis. O desejo é triangular, todos os comportamentos individuais, sociais e de toda a cultura humana, podem ser reconduzidos ao triângulo do desejo: sujeito-modelo-objeto. "*O desejo se torna,*

[489] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas.* Petrópolis: Vozes, 1992.p. 183.
[490] Exemplos de textos bíblicos que mostram a solidariedade de Deus com as vítimas: Cf. Sl 22, 13-18.21;31, 14; 40, 7; 118, 21s; 144, 5-8; Is 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-9.

posteriormente, princípio de crítica literária que consente delinear na história da literatura o esquema do mecanismo vitimário" [491].

Ao estudar os ritos e mitos, dá fundamentos científicos às instituições precedentes, ou seja, à dinâmica do desejo e da violência que considera as causas sempre presentes nos ritos e nos sacrifícios das religiões primitivas. Mostra a cultura, a sociedade, sua fundação e reorganização sobre a proteção ameaçadora do sagrado entendido como transferência da violência. A chama da violência se acende através do desejo mimético. Girard defende que na origem da sociedade humana está o assassinato coletivo do bode expiatório, posteriormente divinizado pela mesma comunidade que o assassinou de maneira brutal, descarregando sobre a vítima, a violência que opunham todos contra todos. O sacrifício estanca os conflitos e funda uma nova ordem social marcada pela paz e pela harmonia; trata-se da nova ordem, na qual a antiga vítima é o divino. O sagrado assume um valor eficaz de coesão e a religião é um sentimento que a coletividade inspira aos seus membros, mas projetado fora das consciências que o provam e objetivado pelo mecanismo da projeção. "*A religião é, portanto, um conjunto de símbolos e ritos que têm como conteúdo fundamental os valores essenciais da sociedade*" [492].

Nesse sentido o princípio genuinamente cristão de amar o inimigo e de ser misericordioso com o próximo, renunciando-a qualquer postura de projeção das agressividades interiores sobre ele, conduz à superação da mímesis má e do próprio sagrado violento. Na práxis de Jesus, os pecadores, os marginalizados e todos aqueles que numa visão mitológica seriam vítimas potenciais catalisadoras da violência coletiva, são acolhidos com amor preferencial. Jesus oferece a esses grupos e indivíduos o perdão e a misericórdia, ou seja, a possibilidade de reconstruir a vida, sem perseguição, mas na certeza do amor gratuito de Deus, que refaz a autoestima perdida e recria o ser desintegrado pelo pecado e pela violência da sociedade [493].

A conclusão do capítulo é que o evento histórico Jesus de Nazaré, da Encarnação à paixão e ressurreição é a plenitude da revelação de Deus ao mundo. A totalidade do evento Cristo é absoluta negação da cultura mimética nociva que conduz ao sacrifício do bode expiatório e ao nascimento do sagrado violento. Os Evangelhos mostram que a mensagem de

---

[491] GIRARD, René. *Menzogna Romantica e Verità Romanzesca: le mediazioni del desiderio nella literatura e nella vita*. Milano: Tascabili Bompiani, 2005. p. 12.
[492] Idem. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: UNESP; Paz e Terra, 1990. p. 305.
[493] Cf. CARRARA, Alberto. *Violenza, Sacro, Rivelazione Bíblica: il pensiero di René Girard*. Milano: Vita e Pensiero, 1985. pp. 55-60.

Jesus desmascara o rancor escondido e a vontade secreta de matar, até mesmo, entre os fariseus piedosos. O evento Jesus Cristo é desde o início um ato de puro amor, livre de qualquer elemento de violência, interesses ou maldades. Trata-se de uma radical ruptura com o mundo mitológico ou com as religiões arcaicas, onde o sagrado estava ligado a um ato de violência. Cristo é um bode expiatório revolucionário que rompe com o passado.

CAPÍTULO IV – JESUS: BODE EXPIATÓRIO DO MUNDO

> A morte de Cristo é ao mesmo tempo o *sacrifício pascal*, que realiza a redenção definitiva dos homens pelo cordeiro que tira o pecado do mundo e o sacrifício da Nova Aliança, que reconduz o homem à comunhão com Deus, reconciliando-o com ele pelo sangue derramado por muitos para remissão dos pecados [494].

Neste quarto capítulo nos propomos a mostrar que Jesus é um bode expiatório da sociedade hebraica do primeiro século. A morte de Jesus na cruz é uma morte expiatória. Iniciamos apresentando a visão da teologia dogmática católica sobre a morte de Jesus; e como o Filho de Deus interpretou sua condenação à morte na cruz. Em seguida, apresentaremos a visão de Girard sobre a morte de Jesus que na mesma linha interpretativa de Schwager não tem dúvidas acerca da condição de bode expiatório de Jesus. Os motivos desta escolha são as projeções inconscientes do homem que tem um desejo secreto de matar. Por fim, mencionaremos o Espírito Santo: a terceira pessoa da trindade é apresentada como construtor de uma nova unanimidade; não aquela do mecanismo violento. Mas uma unanimidade libertadora fundada inteiramente no amor. Portanto, é exatamente, o contrário, do processo mimético.

1 Morte de Jesus segundo a teologia católica

> À hora sexta, houve treva sobre toda a terra, até a hora nona. E, à hora nona. Jesus deu um grande grito, dizendo: Eloi, Eloi, Iamá sabachtháni que, traduzido, significa: Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste? Jesus, então, dando um grande grito, expirou. E o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo. O centurião, que se achava bem defronte dele, vendo que havia expirado deste modo, disse: *De fato, este homem era filho de Deus*! (Mc 15, 33-39).

Com estas palavras o Evangelho mais antigo proclama a morte de Jesus. Do ponto de vista judicial, tratou-se de uma morte por execução penal capital através de uma condenação religiosa e política. Contudo, o Evangelho, fala de uma morte terrivelmente dolorosa e humilhante no qual se manifestou a verdadeira identidade de Jesus como Filho de Deus (Mc 15, 39) e realizou a salvação de muitos (Mc 10, 45; 14, 24). A crucifixão marcou o fim do ministério terreno de Jesus, aquele que havia proclamado o Reino de Deus com autoridade e compaixão divina torna-se agora silêncio inerte com sua morte na cruz. Depois de conseguir grande popularidade e formar um grupo de discípulos, Jesus termina sua trajetória não entre os vencedores da sociedade, ao contrário, entre os derrotados do mundo. Diz o teólogo João Batista Libanio: "*O procuramos entre os sacerdotes, mas está entre os pecadores; o*

[494] CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. n. 614.

procuramos entre aqueles que são livres, mas está preso; o procuramos na glória, mas está sangrando na cruz" [495].

Obviamente que quando Jesus foi preso nenhum grupo religioso tinha a intenção de salvá-lo, ao contrário, os chefes desejavam sua morte. Entre os seguidores de Jesus se incluía um ex-zelota (Lc 6, 15). Porém, Jesus não pregava a luta armada nem uma guerra de libertação nacional contra a dominação romana. Sua resposta à questão do pagamento dos impostos, "*Daí a César aquilo que é de César*" (Mt 22, 21), era contrário ao projeto zelota de luta armada. Os fariseus organizavam um movimento mais popular para transformação de Israel mediante a observância da Lei. Não podemos afirmar que o relacionamento de Jesus com os fariseus era totalmente hostil; Lucas, por exemplo, se refere a uma série de ocasiões no qual Jesus é acolhido pelos fariseus influentes (Lc 18, 12. O fato que frequentasse os pecadores e pessoas impuras contribuíram para a tensão (Mc 2, 16) soma-se a isso, a questão da proibição de trabalho no dia de sábado (Mc 3, 1-5), e opor-se às leis que interpretavam a obrigação do sábado significava algo que está no coração da identidade e da religião nacional [496].

O Sinédrio, a suprema corte de justiça e supremo conselho de Jerusalém, impuseram a Jesus uma implacável oposição. Os seus setenta e três membros formavam três grupos: os sacerdotes (que incluía os sumo sacerdotes em função e os sumo sacerdotes aposentados), os anciãos (leigos provenientes da aristocracia) e os escribas, estudiosos da Lei (que eram fariseus ou saduceus). No tempo de Jesus os saduceus controlavam o poder no Sinédrio. Marcos afirma sem medo de errar que os responsáveis pela morte de Jesus foram os anciãos, os chefes dos sacerdotes e os escribas, portanto membros do Sinédrio (Mc 8, 31). Os opositores hebraicos da época que contribuíram diretamente com a morte de Jesus foram o clero e a aristocracia leiga de Jerusalém, esses eram os mediadores entre o povo e as autoridades romanas. Caifás conseguiu manter seu cargo durante todo o tempo que Pôncio Pilatos foi prefeito da Judeia (26-36 d.C.), isso demonstra a manobra política do sumo sacerdote. A hostilidade de Caifás e dos saduceus com Jesus era plausível. No geral, tinham muitas coisas na atividade de Jesus que os provocava: amizade com os pecadores, reinterpretação do sábado e a expulsão dos vendedores do templo. Os saduceus tinham varias razões políticas e religiosas para obter esse forte antagonismo com Jesus [497].

---

[495] O'COLLINS, Gerard. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia.* Torino: Paoline, 1993. p. 117.
[496] Cf. Ibidem. p. 118.
[497] Ibidem. p. 119.

Gerald O'Collins [498] afirma que aqueles que uniram suas forças para matar Jesus agem como pecadores representativos. Os grupos envolvidos na condenação de Jesus representam toda a sociedade. Constitui-se progressivamente uma unanimidade violenta que se voltou contra Jesus. Isso nos leva a duas conclusões fundamentais à tese: a primeira: na linha da teoria do mecanismo vitimário explicada por Girard, houve de fato uma conspiração geral contra Jesus. As autoridades religiosas da época exerceram a função de Satanás, acusando-o de blasfêmia e rebelde político; essa acusação contagiou mimeticamente toda a comunidade, a ponto, de todos gritarem publicamente exigindo sua morte violenta na cruz. A segunda: depois, os pecadores representativos, significam que Jesus morreu pelos pecados de muitos. A causa da sua morte na cruz é o pecado humano ou rejeição ao Reino. As pessoas e grupos, diretamente envolvidos no processo representam a humanidade inteira; posto que, ódio, rancor, agressividade e violência estão presentes na natureza humana e, como vimos anteriormente, nasce do relacionamento interpessoal e sempre foi resolvido pelo mecanismo da projeção e da punição de um inocente. Há uma solidariedade no pecado humano que culmina na condenação do Filho de Deus. Assim como, a resposta de amor do Senhor dirige-se a toda a humanidade, há igualmente uma solidariedade humana com os protagonistas da tragédia do gólgota [499].

1.1 Jesus e sua morte

Segundo a narração de Marcos, Judas conduz uma força militar para prender Jesus, que se entrega com a explicação: "*Se cumpriram as Escrituras*" (Mc 14, 43-50). O plano de Deus e o plano dos grupos opositores se convergem para dar início à paixão.

A pena de morte na cruz era aplicada pelos romanos, sobretudo, aos escravos, como por exemplo, na revolta de Espartaco. Os cidadãos romanos não podiam ser crucificados, mas somente decapitados. Não se tratava apenas de uma condenação violenta e cruel, mas também de um ato profundamente discriminante. Condenar à morte de cruz os escravos e os combatentes do poder romano significava o cruel desprezo dos romanos e da sociedade estabelecida por essa gente. Cícero disse: "*O conceito de cruz deve permanecer longe não somente dos corpos dos romanos, como também dos seus pensamentos, dos seus olhos, dos*

[498] O'COLLINS, Gerard. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia.* Torino: Paoline, 1993. p. 120.
[499] Cf. DUMAS, André. La mort du Christ n'est-elle pas sacrificielle? *Études Theologiques*. Paris, vol. 56. n. 4, pp. 560-567, 1981.

seus ouvidos" [500]. Jesus é sentenciado na cruz devido ser considerado um rebelde político e religioso. Atesta o seu *titulus crucis*: "*rei dos judeus*" (Mc 15, 26). Condenado como falso profeta e blasfemador.

a) Jesus esperava sua morte violenta?

Tudo indica que a partir de certo momento da existência terrena começou a ter consciência que seria vítima de uma morte violenta. As provas sobre essa previsão de Jesus são abundantes; num certo momento revogou o assassinato dos profetas como um fato que prefigurava o seu próprio destino (Lc 11, 47-49). A parábola dos vinhateiros homicidas, no qual, o Filho do dono da vinha, último enviado acaba torturado e morto, é praticamente unânime entre os exegetas que estas palavras foram pronunciadas por Jesus e que, se referia a sua morte violenta (Mc 12, 1-9). Na vigília de sua morte, a agonia no jardim das Oliveiras exemplifica de maneira extraordinária sua livre obediência à vontade do Pai. Parece historicamente exato e teologicamente legítimo que, a partir de um dado momento, Jesus caminhou conscientemente para a morte [501].

B) Jesus desejava sua própria crucifixão?

Foi deliberadamente para Jerusalém para provocar o poder religioso e as autoridades políticas a matá-lo? Jesus foi a Jerusalém para celebrar a páscoa, como qualquer hebreu daquela época. Mas não desejava que uma parte do povo reagisse brutalmente assassinando-o. Contudo, sua profunda obediência à própria vocação o impede de fugir, embora sua ação o levasse na direção de um confronto mortal. Portando, levando adiante seu ministério, indo a Jerusalém e afrontando seus opositores, acabou provocando indiretamente a situação definitiva. Jesus quis a própria morte pelo fato de aceitá-la não fugindo, mas permanecendo firme na sua opção fundamental até o fim. Não a procurou deliberadamente ou diretamente, mas seguiu seu ministério até o fim, mesmo sabendo de todos os riscos que corria.

c) Qual o objetivo de Jesus com seu martírio?

Uma coisa era aceitar a própria morte, outra era dar um significado para essa morte. Jesus sabia que sua morte era salvífica? Há pouco material sobre esse tema; a frase na qual, se coloca na linha dos profetas assassinados violentamente não diz nada sobre o significado salvífico de sua morte (Lc 11, 47); igualmente a parábola dos vinhateiros homicidas, associa

[500] KASPER, Walter. *Gesù il Cristo.* Brescia: Queriniana, 1996. p. 153.
[501] O'COLLINS, Gerard. *Gesù Ogg: linnee fondamentali di cristologia.* Torino: Paoline, 1993. p. 126.

Jesus com o destino trágico dos profetas, mas não oferece nenhuma contribuição sobre a questão salvífica. Entretanto, seria inimaginável que Jesus não conhecesse a concepção hebraica que "*os justos são destinados a sofrer, mas Deus os resgatará*" (Cf. Sl 27; 37; 38; 41; 69; 109). No salmo 22 e também nos outros salmos, o justo não morre, mas depois de muito sofrimento é libertado e resgatado por Deus sem perder a vida. No livro da Sabedoria (cap. 2-5) trabalha essa noção: O homem justo que sofre será resgatado para uma vida beata depois da morte [502].

1.2 Três anúncios da paixão

O Evangelho de Marcos é comumente estruturado em três sessões: na Galileia (1, 14-8, 26), no caminho (8, 27-10, 52) e em Jerusalém (11, 1-15, 39). Precedido por uma introdução (1, 1-13) e por uma conclusão (15, 40-16, 8). A sessão central mostra Jesus à caminho com seus discípulos rumo a Jerusalém. Esta sessão se realiza em três regiões geográficas distintas: Cesareia de Filipe (8, 27-9, 29), a Galileia e além Jordão (10, 1-52). A característica desta sessão são os três anúncios da paixão, respectivamente seguidos da incompreensão de Pedro e dos discípulos [503].

Mc 8, 31: primeiro anúncio da paixão; Mc 8, 32-33: incompreensão de Pedro;

Mc 9, 30-31: segundo anúncio da paixão; Mc 9, 32: incompreensão dos discípulos;

Mc 10, 32-34: terceiro anúncio da paixão; Mc 10, 35-45: incompreensão dos filhos de Zebedeu.

> E começou a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do homem sofresse muito, e fosse rejeitados pelos anciãos, chefes dos sacerdotes e escribas, e fosse morto e, depois de três dias, ressuscitasse (Mc 8, 31).
>
> O Filho do homem será entregue às mãos dos homens e eles o matarão e, morto, depois de três dias ressuscitará (Mc 9, 31).
>
> Eis que estavam subindo para Jerusalém e o Filho do homem será entregue aos chefes dos sacerdotes e aos escribas; eles o condenarão à morte e o entregarão aos gentios, zombarão dele e cuspirão nele, o açoitarão e o matarão, e três dias depois ressuscitará (Mc 10, 33-34).

Nos três anúncios da paixão, Jesus anuncia o mistério pascal, não apenas os sofrimentos, humilhações e a morte, mas também a ressurreição. Todavia, não é

---

[502] Cf. O'COLLINS, Gerard. *Gesù Oggi. Linne Fondamentali di Cristologia.* Torino: Paoline, 1993. p. 129.
[503] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. pp. 135-141.

compreendido. O caminho do Messias sofredor não se encaixava nos moldes messiânicos judaicos. O apóstolo Pedro intervém: "*Pedro chamando-o de lado começou a adverti-lo*" (Mc 8, 32*)*. Por sua vez, Jesus repreende o apóstolo: "*reda-te de mim Satanás, porque não pensas as coisas de Deus, mas as dos homens*" (Mc 8, 33). Depois, voltando-se para o povo coloca abertamente as condições e as consequências do discipulado: "*Chamando a multidão, juntamente com seus discípulos, disse-lhes: Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me*" (Mc 8, 34).

Após a profissão de fé de Pedro: "*Tu és o Messias*" (Mc 8, 29), segue o primeiro anúncio da paixão. O mistério do Messias sofredor, que revela a sua glória e o seu poder na humilhação da cruz [504]. Lembrando que a cruz era a morte mais vergonhosa do Império Romano, os malfeitores da sociedade eram sentenciados na cruz, a ponto dos crucificados não serem sepultados no túmulo da família, para não levar impurezas aos ancestrais que lá repousam; o próprio Jesus foi sepultado num túmulo novo escavado sobre rocha, doado por José de Arimateia (Mc 15, 46). O poder de Jesus Messias é revelado plenamente na miséria da cruz, quando vive a experiência do abandono dos discípulos e até do Pai (Mc 15, 34). Nesta situação de absoluta fragilidade e humilhação, o centurião romano professa: "*De fato, este homem era o Filho de Deus*" (Mc 15, 39). Nesta situação realiza-se o sacrifício de Cristo, o sacrifício da nova e eterna aliança [505]. Os sinóticos associam o "*Filho do Homem*" com o sofrimento, a morte e a vitória através da ressurreição. Isso faz pensar que Jesus interpretou seu sacrifício à luz do justo sofredor: depois de uma morte violenta seria resgatado através da ressurreição (Mc 8, 31). Bultmann [506] ignora essas citações interpretando-as como profecias *pos eventum*. Kasper observa mais atentamente sua linguagem:

> Aqueles que afirmam que ele previa a própria morte e destacam a sua plena disponibilidade em aceitar este destino, interpretam ainda, a paixão como uma sorte necessária, desejada por Deus. Hoje já são quase todos de acordo que estas afirmações, pelo menos na forma no qual se apresentam, são vaticinia ex eventu, portanto, interpretações pós-pascais, e não ditos autênticos do Mestre. Isso vale sobretudo para o terceiro anúncio , que contém detalhes particulares sobre o discurso da paixão [507].

Há uma distinção entre o conteúdo dos anúncios da paixão e a sua formulação posterior. Isso significa que, mesmo que esses tenham sido formulados pela Igreja primitiva, não são necessariamente simples afirmações atribuídas a Jesus durante o seu ministério. Parte

---

[504] Cf. BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 220-224.
[505] Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 297.
[506] Cf. O'COLLINS, Gerard. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia.* Torino: Paoline, 1993. p. 130.
[507] KASPER, Walter. *Gesù il Cristo*. Brescia: Queriniana, 1996. p. 155.

do conteúdo poderia perfeitamente remontar-se ao Jesus terreno. Para Kasper, "*o segundo anúncio da paixão há seguramente um núcleo histórico*" [508]. Hans Kung é de acordo, até certo ponto.

> Também aqueles que são propensos para um comportamento crítico, não podem desconhecer a presença de um núcleo histórico interno, por exemplo, na mais breve, indeterminada e linguisticamente antiga entre os três anúncios da paixão, o segundo no qual Jesus foi entregue nas mãos dos homens [509].

Se os anúncios são interpretações *post eventum* da morte e ressurreição de Jesus, falta nessas interpretações, uma parte interpretativa mais antiga. Desde o início Jesus pregou que o Reino de Deus. Seria um erro separar o tema do Reino da sua aceitação do seu destino como vítima. Jesus enxergava o sofrimento e a perseguição como aspectos característicos da vinda do Reino que proclamava insistentemente. A mensagem do Reino levava de modo mais ou menos direto ao mistério da paixão. Essa mensagem comportava provações e sofrimentos: um tempo de crise e de angústia que deveria inaugurar o dia do Filho do homem (Mc 13, 26), proporcionar a reconstrução de Israel (Mt 19, 28). Portanto, a prisão, o processo e a crucifixão indicavam aquela realidade que Jesus se empenhou totalmente: o Reino de Deus que viria através de duras provações. Na última ceia Jesus ligou sua morte iminente com o Reino definitivo (Mc 14, 25). Por que Jesus interpretava a morte colocando-a em relação com o Reino futuro, Ele entendia a sua morte como um evento salvífico [510].

Após apresentarmos de maneira sintética a posição da teologia dogmática católica, a partir dos Evangelhos, sobre a morte vicária de Jesus; passamos agora a interpretação feita por Girard sobre a morte do Filho de Deus. Vejamos que para o antropólogo franco-americano, amparado teologicamente por Raymund Schwager, Jesus é um bode expiatório do mundo. Ou seja, Jesus é uma autêntica vítima expiatória.

2 Sentido da morte de Jesus a partir da concepção de René Girard

> Ai de vós escribas e fariseus hipócritas, que edificais o tumulo dos profetas e enfeitais os sepulcros dos justos e dizeis: Se estivéssemos vivos nos dias de nossos pais não teríamos sido cúmplices seus no derramar do sangue dos profetas. Com isso testificais, contra vós, que sois filhos daqueles que mataram os profetas. Completai, pois, a medida de vossos pais (Mt 23, 29-32).

Jesus censura os escribas e fariseus por edificarem os túmulos desses profetas que seus pais mataram. Negar que os pais são os assassinos eximindo-os de qualquer responsabilidade,

---

[508] KASPER, Walter. *Gesù il Cristo*. Brescia: Queriniana, 1996. p. 159.
[509] KÜNG, Hans. *Essere Cristiani*. Milano: Mondadori, 1974. p. 359.
[510] Cf. BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 227-229.

esconder a verdade da violência passada, não reconhecer o assassinato fundador é perpetuá-lo. Eles mataram, e vós edificais: é a história de toda cultura humana que Jesus revela e compromete, de modo decisivo. Por isso, que Jesus diz: "*Abrirei a boca em parábolas; proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo*" (Mt 13, 35). A metáfora do túmulo representa a ordem mimética. Toda a cultura que nasce da violência. O túmulo esconde o morto e os sinais da morte. Escondem o assassinato fundador. "*Jesus revela as coisas ocultas desde o início do mundo*". Girard não tem dúvidas, o versículo de Mateus se refere à estrutura mimética da história do mundo, da cultura e das religiões. Para esconder a verdade da violência, os homens se entregam à violência.

> Quando ele saiu de lá, os escribas e os fariseus começaram a persegui-lo terrivelmente e a interrogá-lo sobre muitas coisas, armando-lhe ciladas para surpreenderem uma palavra saída da sua boca (Lc 11, 53).

Jesus infringe o interdito supremo da ordem humana [511]. O Cristo histórico religa a conduta presente dos homens ao passado longínquo e também ao futuro próximo. A conduta religiosa dos fariseus anuncia a paixão e liga-se ao passado assassino dos seus pais que mataram os profetas, agora venerados por eles. As ciladas dos líderes religiosos para matar Jesus se enquadram na história violenta dos homens fundada e re-fundada no sacrifício do bode expiatório [512].

Para Girard a morte de Jesus é resultado do mecanismo estruturante do bode expiatório que se projeta contra ele de maneira furiosa provocando a sua morte violenta e também o sentido dado a essa morte. Fala de uma antropologia fundamental desconhecida pelos exegetas, no qual, a paixão é essencialmente fruto do mecanismo homicida do bode expiatório e, ao mesmo tempo, uma denúncia consciente, capaz de desmascará-lo como realidade mitológica, resultado das projeções humanas e jamais a vontade de Deus. Na lógica evangélica a verdade não provém do mecanismo que a sacraliza, mas justamente na revelação de outra transcendência que rompe uma antiquíssima cadeia estruturada no mecanismo do bode expiatório. Paulo fala da eficácia da cruz "*contra toda a associação de poderes e principados*", a cruz é assumida na solidariedade com a vítima e não na continuidade do

[511] "As descobertas arqueológicas sugerem, segundo a Bíblia de Jerusalém, que na Palestina realmente eram edificados túmulos para os profetas na época de Jesus. Isso é muito interessante e talvez essa prática tenha sugerido a "metáfora". No entanto, seria inoportuno limitar as significações sugeridas em nosso texto pelo emprego do termo túmulo a uma evocação dessa prática. O fato de que a metáfora seja aplicável à comunidade e ao indivíduo mostra bem que aqui existe mais que uma alusão a túmulos determinados, assim como, na seguinte, há muito mais do que uma apreciação simplesmente moral". GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário.* São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 208.
[512] Cf. Ibidem. p. 210.

sistema homicida. A cruz de Cristo desmistifica e priva para sempre o sistema de sua força estruturadora das relações humanas [513]. Para Girard esse é o sentido do texto de Colossenses.

> Apagou, em detrimento das ordens legais, o título da dívida que existia contra nós; e o suprimiu, pregando-o na cruz, na qual despojou os principados e as potestades, expondo-os como espetáculo diante do mundo, levando-os em cortejo triunfal (Col 2, 14-15).

A sabedoria da cruz é uma sabedoria subversiva. Se as virtudes redentoras são efetivamente atribuídas à paixão, elas devem se situar sobre outro plano que não deve nada ao mundo edificado sobre violência [514]. A morte de Jesus não é uma morte sacrifical nos moldes do sacrifício mitológico antigo. Não há em hipótese nenhuma a estrutura do sagrado violento na crucifixão: "*Eu penso que devemos eliminar o sagrado, pois ele não exerce nenhum papel efetivo na morte de Jesus*" [515]. A mensagem de Jesus, o anúncio do Reino de Deus não há nenhuma base sacrifical. O evento Jesus é o acontecimento absolutamente novo da história humana, a ponto de lançar luzes libertadoras nas trevas opressoras do mecanismo homicida. Girard encontra no cristianismo a solução para o drama da violência humana projetada inconscientemente no bode expiatório; afirmando inclusive que:

> Em boa lógica sacrifical são os que recusam o convite do Reino. E é verdade que a pregação do Reino de Deus revela o caráter violento mesmo das instituições, aparentemente as mais santas, a hierarquia eclesial, a ordem ritual do Templo, a própria família [516].

Jesus é a vítima perfeita. Reconhecê-lo como Filho de Deus que assumiu a carne humana para revelar à humanidade o rosto de Deus e, ao mesmo tempo, para revelar o homem ao próprio homem [517], aceitar a sua divindade, sua mediação e sua transcendência, significa precisamente reconhecê-lo como único ser entre nós, capaz de transcender essa violência que até agora havia transcendido o homem absolutamente [518].

No livro *bode expiatório* analisa a morte de Jesus a partir das narrativas de perseguição histórico e religiosas que iluminam a morte de Cristo. A estrutura violenta do mecanismo sacrifical se manifesta na paixão, cada detalhe da trama, da acusação, da prisão, da entrega, do julgamento, da execução apontam para essa estrutura. Destaca duas expressões chaves da paixão: "*Odiaram-me sem razão*" (Jo 15, 25); "*Ele foi contado entre os*

---

[513] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário.* São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 284.
[514] Ibidem. p. 298.
[515] Ibidem. p. 334.
[516] Ibidem. p. 304.
[517] Cf. GAUDIUM ET SPES. n. 22.
[518] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário.* São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 318.

criminosos" (Lc 22, 37). Estes dois versículos de João e de Lucas respectivamente exprimem a natureza da hostilidade contra a vítima. Uma hostilidade sem motivos, mas por puro contágio mimético. A multidão não tem nenhuma razão legítima para odiar a vítima [519].

É difícil saber com segurança se Jesus interpretou sua morte sacrificialmente ou não. Leonardo Boff e Hans Küng criticam a ideologia sacrificialista cristã e defendem uma posição não sacrifical da morte de Jesus [520]. Por outro lado, não é possível descartar ou jogar num plano irrelevante o quadro sacrificial da morte de Jesus. Markus Barth, por exemplo, admite que estejam diante de uma morte que há diferentes interpretações; há no Novo Testamento interpretações sacrificiais e interpretações não sacrificiais que são conexas. Na interpretação sacrificial percebe-se algo de absolutamente novo em relação ao sacrifício antigo. Contudo, Barth afirma que a teologia não sabe o significado exato de expiação: "*Aquilo que de fato é a essência da expiação ainda é desconhecido*" [521]. O sacrifício de Cristo é absolutamente novo em relação à pratica sacrifical antiga, mas paradoxalmente insere-se no quadro sacrifical de uma época. Por um lado, é revelação porque revela uma ideologia mitológica persecutória através da dialética de aceitação, negação e superação (*aufhebung*) [522].

> A morte de Cristo é chamada sacrifício porque é um dom de Deus gracioso; porque é uma revelação desse Deus e porque seu juízo é realizado, o pecado em graça e misericórdia; e porque, na história da humanidade, é ponto de reviravolta (tuning point) da escravidão para a liberdade, da morte para a vida,da inimizade para a paz [523].

Em contrapartida, é não sacrifical porque condena e desmascara os poderes que instauram e controlam o sacrifício: De acordo com interpretações não sacrificiais de João (1,29), por exemplo, a autodoação sacrificial não é um ponto, mas era originalmente toda a vida de Jesus [524]. Segundo Joachim Jeremias a primeira comunidade interpreta vicariamente a morte de Jesus e o identifica com o servo sofredor de Isaías:

> O sentido da paixão é em toda parte a representação vicária por muitos (Mc 10, 45; 14, 24). Se nos interrogamos como é possível Jesus atribuir à sua morte um valor

---

[519] Em *La route antique des hommes pervers* (obra de Girard lançada em 1985) trata da história de Jó, ressaltando a figura de *Goel*: defensor dos fracos, Deus das vítimas, redentor dos oprimidos. Aqui Girard aproxima Jó de Jesus: "*O Pai envia seu próprio Filho ao mundo para defender as vítimas, os pobres, os deserdados [...]. Jesus é sistematicamente apresentado como defensor das vítimas*". O deus retribuidor, o deus perseguidor, o deus do logos acusador cede à força de outro Logos divino que se estrutura em outras bases diferentes da "*Rota antiga dos homens perversos*". Girard destaca a personagem de Jó como o primeiro bode expiatório da Bíblia hebraica que enfrenta a sociedade violenta e exige justiça; como não é ouvido pela unanimidade violenta que insiste em condená-lo, volta-se para Deus: "*Eu sei que o meu redentor vive e que ele me levantará do pó da terra no último dia" (Jo 19, 25).*

[520] Cf. BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 60.

[521] BARTH, Markus. *Was Christ's Death a Sacrifice*? Edinburgh-Londres: Oliver Boyd, 1961. p. 13.

[522] Cf. Ibidem. p. 30.

[523] Ibidem. p. 35.

[524] Ibidem. p. 37.

> expiatório tão ilimitado, a resposta será: Ele morre como o servo de Deus, de cujo sofrimento e morte Is 53 diz que é um sofrimento imerecido (v 9), suportando pacientemente (v 7), livre (v 10), querido por Deus (v 6.10) e, por isso, expiatório em sua representação vicária (v 4s). Por tratar-se da vida com Deus e procedente de Deus que aí se entrega à morte, é que essa morte possui valor expiatório ilimitado [525].

A discussão a ser feita é que as perspectivas não sacrificais e a perspectiva sacrifical da morte de Jesus não opõem radicalmente, mas se correlacionam dialeticamente. Agora a questão é como interpretar dialeticamente e de forma sacrificial o evento que significa o fim do sacrifício antigo [526]. Para isso, não basta falar apenas da sociedade assassina, ou da sociedade perversa, ou da sociedade violenta; faz-se necessário revelar a sociedade que justifica e santifica a violência. Dialeticamente o sacrifício de Cristo só tem sentido em oposição à sociedade sacrificial. O sacrifício é constitutivo da sociedade violenta, da cultura e das leis sociais; o mecanismo vitimário está na origem de uma antropologia fundamental. Sua superação só acontece a partir dela, ou seja, assumindo a sua dinâmica interior mediante um processo dialético para superar sua estrutura interna [527]. Isso acontece no sacrifício de Cristo, que assume o processo mimético, mas Jesus morre antissacrificialmente desconstruindo o velho sistema; pois Jesus dá a vida, faz uma entrega gratuita e generosa de Si mesmo como dom de amor. Sua inocência, sua natureza divina e humana e sua identificação com o cordeiro pascal à imagem do servo sofredor desmistificam e superam o sacrifício antigo. A nova ordem que surge do sacrifício de Cristo não é a mesma do sagrado violento, que sempre necessitará de novas vítimas. Mas, ao contrário, o sacrifício cria uma nova antropologia, uma nova criação que é a salvação. A essência desta nova criação não é o mito que através do rito amedronta a comunidade relembrando a tragédia do bode expiatório, mas o Espírito Santo paráclito, que defende, protege, guia e ilumina a pessoa no seu processo de crescimento no amor.

2.1 Jesus: bode expiatório do mundo

O Antigo Testamento praticou o sacrifício de cabras e touro (Hb 9, 25; 10, 4). Jesus derramou seu próprio sangue (Hb 9, 12; 13, 11). Embora, o substantivo sangue pareça indicar continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, há uma diferença fundamental; Jesus com

---

[525] JEREMIAS, Joaquim. *Teologia del Nuovo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 452.
[526] Cf. RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978. p. 293.
[527] Cf. JOSGRILBERG, Rui. Mecanismo vitimário e a morte de Jesus. In: ASSMANN, Hugo. *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 237.

seu sangue acabou com os sacrifícios rituais, nos quais, era sempre sangue de outro, derramado através do mecanismo da violência [528].

> Ele entrou uma vez por todas no Santuário, não com o sangue de bodes e de novilhos, mas com o próprio sangue, obtendo uma redenção eterna. De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica purificando os seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, por um espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos um culto ao Deus vivo (Hb 9, 12-14).

Por que a carta aos Hebreus define o sofrimento de Cristo como sacrifício; se difere do Antigo Testamento? A Carta fala de uma continuidade na figura de Melquisedec (Hb 5, 6.10). Schwager acredita que o autor da Carta faça tantas referências a Melquisedec, como uma tentativa quase desesperada de preservar a figura do sacerdócio. Esforça-se para relacionar o sacerdócio eterno de Jesus ao sacerdócio antigo [529].

> Iahweh jurou e jamais desmentirá:
> Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec.
> O Senhor está a tua direita, ele esmaga os reis no dia da sua ira.
> Ele julga as nações, amontoa cadáveres, esmaga cabeças pela imensidão da terra (Sl 110, 4-5).

Jesus deu sua vida. No salmo não há o sentido redentor da morte de Cristo. Schwager vê uma continuidade interna entre o sacerdócio do Antigo com o Novo Testamento. Vários personagens sofreram destino semelhante ao de Jesus, também foram vítimas de violência e de hostilidade.

> Outros ainda sofreram a provação dos escárnios, experimentaram o açoite, as correntes e as prisões. Foram lapidados, foram serrados e queimados. Morreram assassinados com golpes de espada. Levaram vida errante, vestidos com peles de carneiro ou pelos de cabras; oprimidos e maltratados sofreram privações (Hb 11, 36-37).

Os profetas foram rejeitados, perseguidos e assassinados injustamente. Nesse ponto, há correspondência entre o sacrifício de Cristo e o sacrifício do Antigo Testamento. O profeta de Nazaré foi torturado e assassinado por perseguidores violentos. Com a mesma violência dos sacrifícios no Templo e o martírio dos profetas [530]. Os textos do Novo Testamento afirmam que Jesus foi causa de pecado e de maldição, contado entre os malfeitores e marginais. "*Aquele que não conhecera pecado, Deus o fez pecado, por causa de nós, a fim de que, por ele, nos tornemos justiça de Deus*" (2 Cor 5, 21). "*Cristo nos remiu da maldição da*

---

[528] Cf. GALVIN, John. Jesus as scapegoat? violence and the sacred in the theology of Raymund Schwager. *The Thomist*, New York, vol. 2, n. 1, p. 173,

[529] Ibidem. p. 174.

[530] "Mas como um cordeiro manso que é levado ao matadouro, eu não sabia que eles tramavam planos contra mim: Destruamos a árvore em seu vigor, arrenquemo-la da terra dos vivos, e seu nome não será mais lembrado!" (Jer 11, 19).

lei tornando-se maldição por nós porque está escrito: Maldito todo aquele que é suspenso no madeiro" (Gal 3, 13).

Outros textos do Novo Testamento expressam a mesma ideia cf. (2 Cor 5, 21; Jo 8, 46; Hb 7, 26). O Filho de Deus não tinha pecados, contudo, os pecados de "muitos" foram projetados nele. Jesus carregou os nossos pecados. "*Sobre o madeiro, levou os nossos pecados em seu próprio corpo, a fim de que, mortos para os nossos pecados, vivêssemos para a justiça*" (1 Pd 2, 24). Os Evangelhos revelam o mecanismo do bode expiatório. Jesus é vítima de um processo religioso (Caifás) e de um processo político (Pôncio Pilatos). "*É melhor que morra um homem, ao invés de todo o povo*". (Jo 18, 14). Esta expressão estabelece a morte de Jesus como sacrifício. O sumo sacerdote deseja evitar a violência através do mecanismo vitimário. Para acalmar o apetite de violência disseminado em toda a sociedade, recorre-se à violência de todos contra uma vítima inocente, Jesus [531]. Pilatos não resiste à autoridade violenta da multidão. Para tornar sua decisão ainda mais difícil, o evangelista João, introduz a figura da esposa, essa mulher, que demonstrava simpatia pelo Projeto de Jesus, intervém junto ao marido, para que resistisse à violência da multidão. Entretanto, a coletividade vence e Jesus é condenado. Na sua entrega na cruz desmascara o mecanismo vitimário; a recordação da morte de Jesus se perpetuará com um significado absolutamente diferente daquele desejado pelo poder religioso e político de Israel [532].

O cristianismo obtém a redenção por morte sacrificial de um indivíduo que assume a culpa comum de todos [533]. O sacrifício de Cristo enquanto dom de Si mesmo é a superação e a dissolução do próprio sacrifício. Deixa de ser sacrifício no sentido arcaico da palavra, por ser um ato de doação pela causa da justiça do Reino. O dom de Si por amor realizado por Jesus Cristo faz a Aliança definitiva. Jesus permanece vivo para sempre. Por essa razão é capaz de salvar definitivamente (Hb 7, 24-25). Jesus diante do mecanismo vitimário torna-se testemunha do bem e da justiça. O seu Evangelho instaura o processo da reciprocidade perfeita da comunhão do Reino de Deus. Se a mímesis é a imitação do desejo do outro, que leva à violência, culminando no sacrifício do inocente e no nascimento do sagrado violento enquanto assassinato fundador da cultura, da lei e da religião. Aquilo que Girard chama de mecanismo vitimário ou mímesis má. A cruz de Cristo nos revela a mímesis do amor. Ser cristão é um caminho de imitação de Cristo. Ser cristão é praticar a mímesis do Evangelho. Amar a Deus é amar ao próximo. Deus é amor (1 Jo 4). No lugar do mito que exprime a

[531] Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 137.
[532] Ibidem. p. 145.
[533] Ibidem. p. 223.

destruição da vítima, mostrando-a culpada da desordem que se tornou o princípio da ordem e foi divinizada, a vítima do Evangelho é **Dom de Si** que estabelece uma relação nova, de esperança revelada na experiência do amor. Na tradição judaico-cristã a religião não nasce da violência coletiva contra a vítima inocente. Agora a religião é observância do mandamento do amor. Eis a mímesis perfeita, aquela que conduz à amorização e a salvação da humanidade.

2.2 Filho de Deus: bode expiatório necessário

Segundo Girard, o bode expiatório é escolhido por acaso. A irrupção da violência é movida pela mímesis. Os Evangelhos diferem do conceito girardiano; Jesus não é um bode expiatório aleatório, por razões exclusivamente miméticas. Schwager, enquanto, teólogo católico, enfatiza que o Filho de Deus tinha de passar (era necessário) pela cruz. No sacrifício de Cristo atuam as forças miméticas como em toda a história sacrificial do mundo. Mas, há algo de diferente e superior, há uma dimensão de fé que está na perspectiva da revelação e da vida intratrinitária de Deus. Desde o princípio foi causa de conflito, sua atitude diante da lei do sábado, seu comportamento diante dos pecadores públicos causou enormes conflitos com os fariseus e doutores da lei [534]. A violência unânime contra Jesus não explodiu aleatoriamente. Ofereceu motivos reais para despertar o ódio das autoridades religiosas e políticas. A postura do profeta de Nazaré provocou inevitavelmente que se tornasse bode expiatório. A violência contra Jesus se constitui gradualmente, os grupos foram se revoltando aos poucos, até que, no final, tornou-se uma paixão cega [535].

"*Alguns se puseram a cuspir nele, a velar-lhe o rosto, a dar pancadas e dizer-lhe: banca o profeta! Os servos o acolheram com bofetadas*" (Mc 14, 65). A cena de Barrabás mostra que a multidão exigiu a libertação do assassino e a condenação do inocente. Quando o governador romano indagou, todos gritaram apaixonadamente: "crucifica-o" (Mc 15, 13). A raiva suprime qualquer razão. Quando Pilatos indagou a multidão novamente sobre o crime, tem-se a mesma resposta: "*crucifica-o*" (Mc 15, 14). A multidão quer o sacrifício sangrento [536]. O texto de João diz: "*Jesus foi odiado sem culpa*" (Jo 15, 25).

Jesus não é um bode expiatório casual. Sua opção é fundamental em prol do Reino enquanto Filho de Deus. Sua missão de anunciador do Reino é divina, que realizou a vontade

[534] Cf. GARDEIL, Pierre. La cène et la croix: après René Girard. Nouvelle Revue Théologique, Paris, vol. 101, n. 5, pp. 683-697, 1979.
[535] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 191.
[536]. Ibidem. p. 192.

do Pai. Assim, todos os conflitos que causou são entendidos na perspectiva da revelação. Fazia parte do plano da salvação. A atitude do Filho agradava o Pai. A condenação de Jesus se enquadra no projeto do Deus que lhe enviou. Segundo Schwager, a conspiração unânime contra Jesus revela o que o coração humano abriga, um rancor contra Deus. Esse ódio se manifesta com maior clareza no evento histórico Jesus de Nazaré. A revelação do Deus no Filho provoca a ira e desperta o desejo de matar, escondido no coração. Despejam a violência sobre aquele que afirma ser Deus. O ressentimento contra Deus é descarregado em Jesus (Rm 8,6-7). Como as pessoas estão longe de Deus, exceto no caso de Jesus, projetam esse ressentimento sobre outros seres humanos [537].

A opção fundamental de Jesus em prol do Reino e sua relação única com o Pai, a ponto, de chamá-lo *Abbá*, provocou a inimizade de todos. Catalisou sobre si o ressentimento humano contra Deus. Finalmente o ser humano encontrou sua verdadeira vítim [538]. Através do Filho, Deus permitiu ser atacado por todos tornando-se bode expiatório do mundo. Schwager entende que este pensamento está a cima da moralidade ordinária. O ressentimento é inconsciente, o homem não o percebe com um simples exame de consciência. Torna-se evidente quando confrontado com o Amor perfeito: Jesus de Nazaré. A perspectiva dos construtores que rejeitam a pedra e a perspectiva dos Evangelhos são radicalmente oposta. Nessa diferença está a última verdade sobre Deus e sobre o homem (Rm 3,4). Fica claro que Deus é puro amor que desmascara as raízes da violência presente no coração humano. O confronto do homem com a paixão do Filho revela a verdade do homem e a verdade de Deus. Ilumina o homem por completo, oferece-lhe possibilidades reais de uma vida nova, fundamentada na justiça do Reino [539]. O conflito entre Jesus e os opositores ilumina muito mais as trevas sombrias do coração humano, do que, as análises do sagrado violento de Girard. Os Evangelhos iluminam e esclarecem a tese de Girard. Embora, o antropólogo franco-americano, veja essa tendência à violência como a questão crucial no relacionamento interpessoal, sua elaboração permanece incompleta. Schwager mostra que Girard não define claramente o que é a violência. Constata sua existência e debate com várias áreas do saber cientifico, como a etnologia, a psicologia e a sociologia. Mas, encontra seu "porto seguro" na Bíblia hebraica e principalmente nos Evangelhos [540].

---

[537] SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 196.
[538] Cf. Ibidem. p. 197.
[539] Ibidem. p. 197.
[540] Cf. Ibidem. 198.

Os textos do Novo Testamento mostram claramente a origem da violência como uma realidade enraizada no coração humano. Embora, não pertença à sua essência. Para Schwager, a origem da violência é o ressentimento contra Deus. Daí a pergunta: por que esse ressentimento? Há uma rejeição gratuita ao amor misericordioso de Deus, trata-se de uma rejeição infundada. Os seres humanos não veem esse ressentimento contra Deus, lhes é inconsciente. Desse ressentimento contra Deus surge a inclinação à violência contra o semelhante que também lhe é inconsciente em suas raízes [541].

Os Evangelhos esclarecem outra questão relevante de Girard, levantada em *"A Violência e o Sagrado"*. A origem do sagrado como transferência unânime das agressividades interiores sobre o bode expiatório, escolhido sem razões óbvias. No Antigo Testamento encontram-se textos que apóiam a tese de Girard. Contudo, serão os textos do Novo Testamento que darão uma resposta clara à questão. A revelação do ressentimento contra Deus é a origem da violência. O fato, que através de todos os bodes expiatórios aleatórios, Deus é apontado como supostamente culpado pela origem do mecanismo da violência e por todos os bodes expiatórios do mundo. Posto que, o sacrifício sempre foi justificado como vontade de Deus, uma atitude concreta em nome de Deus, para obedecer a sua vontade. Essa confusão humana sobre Deus é esclarecida no sacrifício do verdadeiro Deus; Aquele que não é resultado de projeções inconscientes. O próprio Filho, Verbo eterno do Pai, que assumiu a carne humana, nascendo de uma mulher. Ele é o Deus vivo e verdadeiro. No sacrifício da cruz, revela-se a diferença entre o profano e o sagrado. Deus criado pelos homens através da violência sobre o inocente e o Deus transcendente, redentor do mundo.

Os bodes expiatórios da história ganham um aspecto sagrado, porque, o ressentimento contra Deus é descarregado sobre eles. Daí a reação contra Jesus, "*o bode expiatório necessário*" revela ao mundo, os sentimentos que permaneceram inconscientes em todas as expulsões das vítimas expiatórias aleatórias do mundo. Jesus procurou formar novos homens. Apresentou o projeto do Reino. No final, seu projeto e sua pessoa foram duramente rejeitados. Iniciou-se uma conspiração contra ele. Essa conspiração se identifica com o desejo de matar, escondido no coração do homem. Daí o significado de sua vinda e de sua mensagem que se interligam ao significado de sua morte. Interpretou a própria morte como redentora e nela

[541] SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 199.

houve a superação completa do ressentimento e do desejo de matar através do amor perfeito [542].

2.3 Todos contra um

A proposta do Reino é rejeitada, até mesmo pelos discípulos, que demonstram não haver compreendido o projeto. A missão de Jesus de formar um novo povo resultou numa conspiração generalizada contra ele. A pessoa e o projeto de Jesus de Nazaré são fortemente rejeitados. (Mt 23, 37). O anúncio do Reino e o projeto de justiça fracassam-se. Há uma forte rejeição. Os grupos religiosos e políticos (fariseus, saduceus, zelotas, essênios) foram unânimes em rejeitar a mensagem de Jesus [543].

A transgressão da lei do sábado fez com que os fariseus ficassem enfurecidos contra Jesus. A cura do paralítico, no dia de sábado, provocou a conspiração dos fariseus e dos discípulos de Herodes para matar Jesus (Mc 3, 6). O Evangelho de Marcos mostra que Jesus foi rejeitado na Galileia, na sessão do caminho e na Judeia. Contudo, a rejeição cresceu, sobremaneira, na sua estadia em Jerusalém por ocasião da páscoa. O gesto profético de Jesus no Templo (Lc 15, 17) tornou-se o motivo principal, para a constituição da unanimidade violenta contra o Filho de Deus. Os peregrinos de Jerusalém o receberam com honras messiânicas nos portões da cidade (Mc 11, 1-11); inicia sua atividade, na cidade de Davi, com a expulsão dos vendedores do Templo. Os sinóticos mostram que saduceus e fariseus se unem para tramar a morte de Jesus (Mc 11, 18; Lc 19, 47). As lideranças buscavam motivos que convencessem o povo a aceitar e apoiar a morte de Jesus, posto que, um número considerável de pessoas acreditava nele, por isso, as autoridades tinham medo de uma revolta pública. Diante disso, buscavam uma forma de prendê-lo secretamente (Mc 14, 1-2) [544].

O fator decisivo na prisão de Jesus, na noite de páscoa, foi a traição de Judas (Mc 14, 43-46). Após a prisão todos o condenaram à morte: "*Ouvistes a blasfêmia. Que vos parece? E todos julgaram-no réu de morte*" (Mc 14, 64). O texto de Marcos enfatiza que logo pela manhã, o sumo sacerdote, os doutores da lei e os anciãos, conduziram-no ao Sinédrio e depois a Pôncio Pilatos [545] (Mc 15, 1). Representantes dos diversos grupos participam do processo de rejeição e condenação de Jesus. Os sinóticos acentuam a unanimidade dos líderes na

[542] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 200.
[543] Ibidem. p. 183.
[544] Cf. Ibidem. p. 54.
[545] Ibidem. p. 184.

condenação. Marcos fala que uma "multidão" exige de Pilatos a crucifixão; duas vezes, com fortes gritos pedem: *"crucifica-o!"* Dá-nos a impressão que um grande número de pessoas condenou Jesus de forma entusiástica. Mateus diz que *"multidões"* causaram um grande tumulto (Mt 27, 20-22). Passa a ideia que toda a Jerusalém se volta contra Jesus (Mt 27, 25). Lucas, por sua vez, diz que todos *"gritam juntos"* (Lc 23, 18). Portanto, há uma união geral contra Jesus que o rejeitam e o desprezam sistematicamente. No entanto, não podemos dizer que todo judeu individualmente seja responsável pela crucifixão. Lucas diz que José de Arimateia, membro do Sinédrio, não concordava com a condenação (Lc 23, 51). Porém, em sua hora crucial, Jesus estava complemente só [546]. Os Evangelhos interpretam as forças envolvidas na paixão como representantes de toda a nação.

Como entender esta definição de toda Israel responsável pela morte de Jesus? Shwager, afirma decididamente que há uma força de violência inconsciente que faz matar. Este ressentimento é evidente na paixão, por isso, todos agem, seja explicitamente, seja através do consentimento silencioso. O martírio de Estevão (At 5, 57-58) tem-se o mecanismo do bode expiatório na sua mais pura forma. A multidão está enfurecida, dominada por fortes emoções. Gritam e atacam Estevão. A compreensão que tem de Deus é totalmente diferente de Estevão; considera o rejeitado um blasfemador e todos juntos apedrejam-no [547]. No caso da paixão, entram em ação os mesmos sentimentos de raiva e intolerância.

2.4 A pedra rejeitada tornou-se a pedra angular

A frase do salmo 118 tem um valor epistemológico prodigioso; ela reclama uma interpretação que o Cristo propõe ironicamente. Sabendo perfeitamente que ele é o único capaz de entregar-se, fazendo rejeitar ele próprio, se tornando ele mesmo a pedra rejeitada. Para mostrar que sempre existiu essa pedra que a funda de modo velado; e agora, ela se revela para não fundar mais nada, ou antes, para fundar alguma coisa de radicalmente nova. Sofrendo a violência até o fim, Cristo revela e arranca pela raiz a matriz estrutural de toda religião, embora, aos olhos de uma crítica insuficiente, se trate de uma reprodução dessa matriz que acontece nos Evangelhos [548].

---

[546] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 186.
[547] Ibidem. p. 187.
[548] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 364.

Girard desenvolve uma leitura antissacrifical da Bíblia e da morte de Jesus. Quando entra em contato com a Bíblia hebraica, observa que os autores bíblicos ficam do lado da vítima.

> Nós não podemos tratar como insignificante uma mudança de perspectiva que consiste em se colocar ao lado da vítima, em proclamar sua inocência e evidenciar a culpa dos assassinos [549].

Girard usa este eixo para desmontar a ideologia mitológica subjacente ao mecanismo homicida. "*Abel é apenas o primeiro de uma longa lista de vítimas exumadas pela Bíblia e inocentadas da culpa que lhe era imputada pela coletividade como um todo*" [550]. A denúncia profética contra a sociedade sacrifical tem seu ponto alto no *Livro das Consolações de Israel*, especialmente nos cantos do Servo Sofredor [551].

Na perspectiva de Girard, Jesus é o ponto culminante desta sequência profética que denúncia a morte injusta do inocente em oposição à perseguição coletiva da sociedade fundada no homicídio expiatório. Esta análise revela o sentido maior de uma tradição que traz os elementos não sacrificais desde, o Antigo Testamento, mas que permanece inacabada. Na verdade, a Bíblia hebraica, apresenta um processo de superação deste mecanismo, sem desmascará-lo e superá-lo definitivamente; ainda que certos textos coloquem a questão de forma bastante clara [552]. Mas "*os textos evangélicos completam o que Antigo Testamento deixa inacabado*" [553]. A partir dos Evangelhos, Girard encontra fundamentos para comprovar sua hipótese de que Jesus, na vida, na missão, na morte e na ressurreição desmascara de maneira absoluta o mistério satânico do mundo, presente de maneira inconsciente, na história das relações interpessoais desde o início do mundo.

> A vida histórica de Jesus, o anúncio do reino de Deus, sua identidade messiânica, os milagres, as parábolas do Reino e a pedagogia utilizada com os grupos e indivíduos pecadores, revelam a solidez e a profundidade desta descoberta [554].

2.5 Vinhateiros homicidas

A parábola dos vinhateiros homicidas é constituída por cinco momentos: a descrição da vinha (referência a Isaías 5, 1-7, a história de infidelidade e de traição do povo de Israel, os

---

[549] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 123.
[550] Ibidem. p. 225.
[551] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 141.
[552] Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário.* São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 54.
[553] Ibidem. p. 236.
[554] Ibidem. p. 243.

vinhateiros são as autoridades do povo); o envio dos servos (sinal de cuidado do dono para com a vinha); o momento decisivo do envio do Filho predileto; a pergunta retórica de Jesus (que convida os ouvintes a dar uma resposta e a exprimir um juízo sobre obra dos servos); conclusão da parábola (com a citação do Sl (118, 22-23), a vinha é entregue a novos operários). Vários indícios permitem de interpretar a figura do Filho como um momento revelativo no qual Jesus exprime a sua relação com o Pai. O filho do dono da vinha é chamado propositalmente para exprimir uma verdade que Cristo queria revelar. Se observarmos o contexto no qual a perícope está inserida, notamos que se insere entre a expulsão dos vendedores do Templo e o discurso escatológico. Isto nos permite suspeitar que Jesus na narração da parábola refere-se a fatos históricos precisos. Fala da missão dos profetas para culminar na descrição da sua missão, no momento em que se aproxima a sua morte. Se pode perfeitamente pensar que Jesus fale de si mesmo no personagem do filho da parábola, seja porque, distancia dos profetas, seja porque, era usual que os discípulos o identificassem como o filho, depois de ouvi-lo outras vezes referindo-se a Deus como *Abbá* [555].

Jesus mostra, portanto, que o filho único, herdeiro amado de Deus, era Ele mesmo e exprimiu deste modo a sua filiação divina com o Pai. Para os exegetas há três tradições nesta parábola: um núcleo essencial (a parábola); uma tradição pré-sinótica que viu um processo de alegorização da parábola com adjuntas do salmo 118 e aquelas próprias a Mateus e Lucas; e por fim, as três redações atuais que contém a intenção teológica dos evangelistas. Os sinóticos não alteram o significado da parábola, que é idêntico nas três tradições. A parábola está em plena conformidade com o ensinamento de Jesus, a falta de referências à ressurreição é um sinal posterior de descontinuidade com a comunidade primitiva. Portanto, remonta-se ao Jesus histórico que exprimiu sua consciência de ser Filho de Deus, tendo uma relação única e irrepetível com o Pai [556].

O termo *Abbá* é uma expressão aramaica que pertencia à linguagem familiar cotidiana, quase uma expressão tipicamente infantil, indicativo de grande intimidade, afeto, reverência, obediência à vontade paterna; indica a relação natural que leva o filho a reconhecer-se como gerado pelo Pai. Os textos do Novo Testamento fornecem um uso diferenciado da expressão que se reduz em três momentos: a forma do vocativo "*o pai*", a forma no qual Jesus usa a expressão "*Pai nosso*" quando fala com os discípulos; e ensina-os que o Pai perdoa os pecados e os protege com a sua misericórdia, a forma no qual Jesus diz ao "*meu Pai*", nestes textos revela a sua

[555] Cf. JEREMIAS, Joaquim. *Abbà*. Brescia: Paideia, 1968. pp. 15-20.
[556] Cf. FISICHELLA, Rino. *Gesù di Nazaret Profezia del Padre*. Roma: Paoline, 2000. p. 132.

missão. Vemos como esta expressão nos Evangelhos foi sempre muito utilizada até se tornar sinônimo de Deus; o uso litúrgico determinou deste modo a crescente concepção do referir-se a Deus chamando-o de Pai. A invocação *Abba* aparece como fortemente radicada na mesma tradição referente a Jesus de Nazaré. Ela não aparece no Antigo Testamento e na literatura extrabíblica como maneira de se referir a Deus. As comunidades paulinas conhecem a expressão e a utilizam; de fato, Paulo, não a explica nem mesmo para as comunidades que ainda não a conhecem. Pode-se afirmar com certeza que Jesus usou este conceito para referir-se a Deus. A descontinuidade com o ambiente judaico se explica pelo fato que seria considerado uma blasfêmia [557].

O conceito exprime profunda intimidade e submissão. Isso revela a sua experiência primordial de Deus, a sua consciência de pertencer ao Pai de modo único. Por isso, se distancia também dos discípulos, porque, a sua relação com o Pai é diferente daquela dos discípulos (meu Pai e vosso Pai). A experiência que Jesus tem do Pai é única, exclusiva, inigualável; os outros podem dizer Pai nosso, porque Jesus disse meu Pai. Jesus revelou claramente de ser Filho de Deus; a comunidade cristã depois da páscoa encontrou essa expressão santa, plena de significado e de recordações profundas do ensinamento de Jesus que a tornou familiar e usual em todos os momentos da vida comunitária [558].

Jon Sobrino desenvolve o tema da fé de Jesus em Deus [559]. Há uma relação única de fé de Jesus para com Deus. Dessa fé, deduzem-se definitivamente quem é Deus para Jesus: Pai de amor e misericórdia garantia de sentido à vida. O Pai é Deus transcendente, acima de qualquer projeção humana continua sempre um mistério ao homem. Deus torna-se mistério para Jesus quando não revela o dia da vinda do Reino; quando sua vontade vai além da lógica do Reino e requer um sofrimento impensado que o conduzirá à cruz. Segundo Sobrino, Deus torna-se escândalo para Jesus no silêncio e no abandono da cruz. Conclui-se que na trajetória humana de Jesus há uma busca pelo conhecimento de Deus, essa busca culmina na revelação do Deus *Abbá* [560].

Em seguida, analisaremos como Girard interpreta a morte de Cristo na cruz. De antemão, podemos dizer que o estudioso franco-americano, focaliza seu olhar na cruz como superação do sacrifício antigo e como dupla revelação: do mecanismo do bode expiatório e do projeto cristão fundador no amor.

---

[557] Cf. JEREMIAS, Joaquim. *Abbà*. Brescia: Paideia, 1968. p. 22.
[558] Ibidem. p. 25.
[559] Cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré.* São Paulo: Vozes, 1994. pp. 230-234.
[560] SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré.* São Paulo: Vozes, 1994. p. 234.

2.6 Obediência do Filho

> O segredo de todo o cristianismo está nesta força, humanamente incompreensível no qual a dor, a angústia e a morte se fazem oferta que une o céu e a terra. Tudo isso é a cruz [561].

Giuseppe Fornari [562] afirma que obediência amorosa e total de Cristo, do ponto de vista mimético, só pode ser definida como mediação absoluta do amor, capaz de conduzir o homem à suprema realização. O projeto de Cristo supera o duplo vínculo e toda a rivalidade mimética que conduz ao sacrifício do inocente. No anúncio evangélico todas as potencialidades positivas do mimetismo humano são resgatadas e dão possibilidades reais de uma nova criação. Trata-se de uma nova antropologia, não mais, fundada na violência. Este anúncio revolucionário será protagonizado por Jesus com sua própria vida.

As forças de Satanás, desmascaradas pelo Reino de Deus inaugurado por Jesus, reagem com a pedagogia do velho sistema, transformando o Filho de Deus, em bode expiatório. Mas a diferença entre o Deus de Jesus e o deus do sagrado violento triunfa paradoxalmente no momento da derrota terrena do Messias sofredor. A narração da paixão nos mostra em primeira mão, com clareza, o mecanismo coletivo de perseguição de uma vítima inerte, que do início ao fim, testemunha sua própria inocência e perdoa seus perseguidores: *"Pai perdoa-lhes, eles não sabem o que fazem."* (Lc 23, 34). Satanás é o fundamento violento do homem, oculto desde o início do mundo e derrotado pelo amor de Cristo. A antiga lógica narrada de maneira deformada pelos mitos, que escondem a verdade da vítima e sacraliza a mentira dos perseguidores, é purificada de suas deformações [563].

A ressurreição representa a revelação final: não mais a divindade sacrificial, mas a vítima traída e massacrada na cruz que volta para proclamar a *Verdade*, mostrando ainda em seu corpo, os sinais do suplício sofrido. Devido à violência humana, a saga cruenta do mito é repetida também neste aspecto, mas de um ponto de vista completamente oposto e novo, de modo absolutamente real, que transforma radicalmente a antiga lógica ritual das comunidades humanas, mostrando que a pedra de tropeço, tornou-se a pedra angular [564].

---

[561] FORNARI, Giuseppe. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006. p. 301.

[562] Um dos maiores estudiosos italiano da obra de Girard apresenta no seu livro: *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006, a obediência do Filho como ato supremo de amor em oposição à soteriologia de Santo Anselmo do pagamento da dívida humana para com Deus devido ao pecado através do sangue de seu próprio Filho.

[563] Cf. GIRARD, René. *O bode expiatório.* São Paulo: Paulus, 2004. pp. 177-78.

[564] Cf. FORNARI, Giuseppe. Uno sguardo antico e nuovo sul cristianesimo. Discussione critica di vedo satana cadere come la folgore di René Girard. *Rassegna di Teologia*, Napoli, vol. 43, n. 2, pp. 281-299, 2002.

Depois da ressurreição, Jesus retorna para a casa do Pai, mas deixa o Espírito Santo para continuar sua obra oferecendo a quem deseja o dom sobrenatural de defender as vítimas e de não cair nas tentações de Satanás. O Espírito Santo é chamado em grego de *Paráclito* que significa advogado de defesa. Todos que imitam o Pai, recebendo a luz do Espírito divino, iniciam em sua própria interioridade o processo de ressurreição. Deus transcende e redime o homem, como demonstra o rito da Eucaristia. Aqui o sagrado é ontológico, ou seja, manifestação de autêntica transcendência amorosa do divino para com o humano.

Os mecanismos vitimários continuam agindo. Mas o mecanismo de transfiguração mítica da vítima em divindade é derrubado. Continua funcionando o transfert de demonização e de ódio contra a vítima; mas, o transfert, de divinização da vítima terá uma eficácia menor. Os mitos se revelam como textos de perseguição, que funcionam apenas na primeira parte, o ciclo mimético não pode completar-se.

O cristianismo histórico em parte cumprirá a plenitude da revelação evangélica. Porém, em muitas situações não conseguiu perceber a diferença entre os perseguidores e a vítima, atribuindo ao Deus de Jesus Cristo, práticas violentas e realizando-as em nome do Senhor novas violências e perseguições. A antropologia mimética é o esforço, na consciência de não ser completa, de explicitar em termos atuais a antropologia evangélica. A verdade do homem e sobre o homem, contida nos Evangelhos, é a afirmação mais original e mais escandalosa do cristianismo, que o paradigma de Girard nos propõe. Os Evangelhos exigem que reconheçamos a presença potencial do mal dentro de nós e que nos libertemos perdoando os nossos irmãos, e perdoando através deles a nós mesmos.

O tema da expiação vicária, segundo Santo Anselmo, apresenta o sacrifício de Cristo, numa visão antropológica incapaz de reconhecer o papel fundante da violência coletiva. Permanece exposta a equívocos que escondem aspectos históricos da expiação humana e do próprio bode expiatório. Tal situação provocou uma interpretação falsa da morte de Jesus como sacrifício realizado para satisfazer a cólera do Pai.

A infinita distância entre o amor infinito do Filho com a violência dos homens é sintetizada em Romanos: "*Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém*" (Rm 1, 25). Orígines usa esse versículo para tratar da ira de Deus com os homens. "*A Escritura, falando de Deus, se serve de expressões, como se Deus tivesse paixões humanas*", observa Orígines

no seu texto contra *Celso* [565]. Em Anselmo, a honra de Deus que enviou seu Filho, só se restabelece quando o autêntico rosto de Deus se manifestou na aceitação da cruz. Essa posição implica uma interpretação judiciária e violenta do cristianismo que, caracteriza os aspectos mais foscos de sua história, no qual se afirmava, que a infinita misericórdia divina se manifesta sobre as almas e não sobre os pobres corpos daqueles que eram vítimas das diversas mazelas do mundo.

O coração da pregação de Jesus é o amor de Deus pelos homens; amor que os homens não foram capazes de perceberem devido à violência; violência descarregada sobre os mais fracos, até o ponto, que todo o ódio se concentre sobre uma única vítima. Assassinada, reconduz provisoriamente a paz. Jesus revelou com suas Palavras o mecanismo vitimário. "*Abrirei a boca em parábolas: proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo*" (Mt 13, 35).

Portanto, a obediência do Filho não é para acalmar a ira de Deus devido às fraquezas do homem. Muito menos, para quitar uma dívida com Deus através do sangue do próprio Filho para redimir os pecados humanos [566]. Mas revelação do amor gratuito e generoso de Deus pela humanidade que envia seu próprio Filho que, por sua vez, se entrega incondicionalmente como dom de amor. A inocência do Filho, vítima pura, pacífica, humana e divina submetida à condição de bode expiatório pela violência da multidão; revela através de seu amor a inconsistência do sistema sacrificial antigo. Revela ao mundo que o sistema da projeção violenta sobre um terceiro não funciona. Só o amor, dom de si mesmo e o perdão pode redimir o homem de seus pecados. No caso da paixão, o próprio Deus é feito bode expiatório na pessoa do Filho. O amor, a bondade e o perdão do Filho diante dos perseguidores assassinos que o sacrificam impiedosamente, é o grande testemunho de Deus contra a violência humana. Ou seja, é a revelação do basta de Deus para o sistema sacrificialista do bode expiatório. Fornari, enquanto discípulo de Girard, nos estudos da violência e do sagrado, proclama que a nossa salvação oferecida gratuitamente por Cristo é um dom de amor [567]. Não é o sofrimento horrível da cruz que nos salva. Se assim fosse, seria uma propagação do antigo sistema do bode expiatório. Onde a multidão se deleita com os

---

[565] FORNARI, Giuseppe. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006. p. 298.
[566] Cf. Ibidem. p. 299.
[566] Cf. FORNARI, Giuseppe; TUGNOLI, Claudio. L'Aprendimento della vittima: implicazioni educative e culturali della teoria mimetica. Milano: Franco Angeli, 2003. pp. 35-50.

suplícios horríveis de uma vítima aleatoriamente escolhida para sobre ela descarregarem seus conflitos resultantes das relações humanas deterioradas pelas disputas miméticas. No caso do Filho de Deus, além da sua inocência indiscutível e da sua pureza divina, é o amor com o qual vive a paixão que nos redime. Nessa perspectiva, não são as torturas da cruz com todo o seu espetáculo violento que cancela nossas culpas. Mas o amor incondicional com o qual o Filho de Deus suporta todas essas torturas humilhantes e assassinas que nos oferecem a salvação [568].

3 Mecanismo da projeção

No decorrer da nossa pesquisa dissemos anteriormente que a mímesis nociva é projetada. A violência resultante dos conflitos miméticos, em nível pessoal e comunitário, que encontra suas raízes no desejo, é projetada sobre o bode expiatório. Trata-se de um mecanismo inconsciente. Girard descobriu e aprofundou a realidade mimética da natureza humana [569]. Schwager, estudando a tese de Girard, nos ajuda a entender como se dá essa transferência sobre o bode expiatório através do mecanismo da projeção.

a) Como acontece essa projeção?

A soteriologia medieval ensina que Cristo, perfeitamente divino e perfeitamente humano, ofereceu sua vida como satisfação ao Pai, para cancelar os pecados humanos e realizar a reconciliação com Deus. Segundo a doutrina da "satisfação infinita" a pessoa é justificada, através dos méritos de Cristo. Os pecados são transferidos ao "santo de Deus", por seu sacrifício na cruz, a ira de Deus é saciada e os homens salvos da punição eterna. A imagem de Deus que desponta da teoria da "satisfação infinita", não se harmoniza com o Pai (Abbá) revelado no evento histórico Jesus de Nazaré. A parábola do filho pródigo e do credor impiedoso (Lc 15, 11-32; 18, 23-35), revela o amor misericordioso de um Deus que perdoa sem exigir satisfações ou qualquer pagamento. Exige apenas que nos perdoemos reciprocamente, assim como somos perdoados pelo Pai celestial. Segundo Lucas, o credor é condenado porque recebeu misericórdia por uma grande dívida e não foi capaz de perdoar uma pequena dívida. O Evangelho de Mateus vincula a parábola do credor impiedoso com a

[568] Cf. FORNARI, Giuseppe. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006. p. 300.
[569] Cf. GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 125.

própria ação de Jesus e a justiça do Reino (Mt 18, 22). Jesus exige do discípulo um perdão ilimitado [570].

Insiste, veementemente, para não pagar o mal com o mal. Não aderir à armadilha da violência, não compactuar-se com o código de Hamurabi: "*Olho por olho, dente por dente*". Exige amor e perdão como opção fundamental do discípulo. A proposta de Jesus é radicalmente oposta ao mecanismo da violência. Segundo Schwager, a verdadeira doutrina da redenção deve superar a tese da "satisfação infinita", pois, a prática de Jesus mostra sua ambiguidade. O apóstolo Paulo, mostra que Cristo reconciliou o mundo com Deus sem exigir nenhum pagamento. O ato supremo de Cristo consiste na renúncia a qualquer violência, agressividade ou rancor contra os homens. O cordeiro pascal é sem mancha, sem pecados, sem maldades; é a vítima pura que se oferece como dom de amor (2 Cor 5, 19). Deus perdoa eternamente através de seu perfeito amor. Nesse ponto, Schwager coloca uma questão inevitável, se Deus perdoa através do seu amor infinito, por que o sacrifício na cruz e a transferência dos pecados de muitos sobre o santo de Deus?

A violência está enraizada no coração humano. Jesus se encontra em Jerusalém, a cidade que assassinou os profetas. Buscou convencer as pessoas a aceitarem a proposta do Reino. Entretanto, houve grande rejeição [571]. Diante da mensagem do Senhor, as pessoas mostram que estão possuídas por um desejo de violência. O apóstolo Paulo relata a impotência humana diante do drama do mal (Rm 9, 15-23).

A projeção é um fenômeno habitual no mecanismo do bode expiatório. A violência é totalmente desviada para o exterior, após um período de paz, o processo mimético repete-se em sua totalidade. Em Jesus, essa projeção assume um sentido radicalmente novo; na liberdade da sua obediência, assumiu de maneira concreta e universal, os pecados do mundo [572].

O judaísmo é um processo de progressivo de libertação do mecanismo do bode expiatório. A Bíblia hebraica desmascara crescentemente as ideias sagradas e idolátricas. Mas, é na paixão de Cristo, como bem afirma Girard, que o mecanismo da projeção da violência que culmina no sacrifício do bode expiatório é desmascarado definitivamente. Embora Jesus tenha criticado a conduta dos seus perseguidores, não respondeu suas ações violentas com raiva. Ao contrário, perdoou-as diante do Pai, afirmado que agiam por

[570] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 207.
[571] Ibidem. p. 208.
[572] Cf. Ibidem. p. 210.

ignorância [573]. A primeira carta de Pedro apresenta a mesma ideia (1 Pd 2, 23). Jesus recusa-se pagar o mal com o mal. Sofreu o destino violento na cruz com profunda sensibilidade humana; sentiu medo, angústia e vontade de fugir; mas, em momento algum, revida ou contra-ataca. Aceita pacificamente as humilhações e sofrimentos que lhe são impostos.

A conspiração contra Jesus manifestou o ressentimento escondido na alma humana que é projetado contra a vítima. Há um desejo de matar no homem. Esse desejo de violência traduz-se em ódio, raiva e perseguição que contamina todo o grupo, a partir de acusações mentirosas, que passam a justificar a condenação e o assassinato do "santo de Deus" [574]. Houve uma aliança entre Pilatos e Herodes com os gentios e as autoridades religiosas de Israel contra Jesus. "*Assim, verdadeiramente, coligaram-se nesta cidade contra o teu santo servo Jesus, que ungiste. Herodes e Pôncio Pilatos com as nações pagãs e os povos de Israel*" (At, 4, 27).

A violência de todos traduzida em ódio, raiva, rancor, intolerância, maldade e todos os outros sentimentos sombrios da condição humana; mobilizam o espírito dos perseguidores contra o Filho de Deus. Descarregam tudo sobre Jesus. O Filho de Deus, por sua vez, tomou sobre si a totalidade dessas projeções violentas, repletas de maldades e pecados e, através de seu corpo, perdoou a todos pelo seu infinito amor. Ofereceu ao Pai, seu sacrifício de amor e seu perdão como resposta pessoal ao mal deliberado e projetado da unanimidade violenta, do qual era vítima. O Pai aceitou o amor sacrifical do Filho e, reconciliou o homem pecador com Deus [575] (2 Cor 5, 19).

As autoridades políticas e religiosas de Israel da época, os grupos religiosos do judaísmo e todos os envolvidos na condenação de Jesus, projetaram a violência inconsciente sobre o Senhor. Contudo, o processo do bode expiatório, tão antigo quanto a humanidade, teve um novo desfecho. A vítima pura e perfeita assumiu o pecado do mundo e, transformou a violência em amor e salvação. Onde avultou o pecado superabundou a graça (Rm 5, 20). A pedra rejeitada pelos construtores tornou-se a pedra angular. O pior ato de violência do mundo não foi respondido com outro ato de violência, mas com amor incondicional [576].

No Evangelho de João, Caifás, Sumo Sacerdote em função, diz aos chefes dos Sinédrio, depois da ressurreição de Lázaro.

---

[573]. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 211.
[574] Ibidem. p. 212.
[575] Cf. Ibidem. 1999. p. 212.
[576] Ibidem. p. 213.

> Um deles, porém, Caifás, que era Sumo Sacerdote naquele ano, disse-lhes: Vós de nada entendeis. Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda? (Jo 11, 49-50).

Caifás demonstra habilidade política. Percebe que os conflitos são inevitáveis, é melhor que a crise seja desviada para um único foco, a lógica mimética: perseguição coletiva e assassinato da vítima para salvar a comunidade da autodestruição. O pensamento do sumo sacerdote enquadra-se perfeitamente na tese do mecanismo vitimário explicada pelo antropólogo René Girard [577]. Schwager, contudo, entende que a afirmação de Caifás tem outro significado completamente diferente; o texto de João aponta para uma possível profecia do chefe religioso. Profetizou que Jesus morreria por toda a nação, pelas pessoas, na perspectiva da pedra rejeitada. O ponto de vista dos construtores é praticamente idêntico com a visão política de Caifás. Convém que aquele indivíduo, rejeitado como bode expiatório morra, para que, a comunidade continue o curso de sua vida e de sua história em paz. O sacrifício de Cristo pacifica a nação do ponto vista humano, criando uma atmosfera de paz social e harmonia; por outro lado, evita uma invasão romana e a possível destruição da nação [578].

O amor de Deus perdoa o desejo inconsciente de violência e de ódio escondido. Deus não condena o homem e o respeita na sua liberdade. Contudo, Deus oferece a possibilidade para a criatura humana vencer esta realidade ambígua, enviando seu próprio Filho ao mundo. Ele resgata a humanidade pelo seu sacrifício de amor. Depois que a coletividade descarregou seu ódio mortal em Jesus, os envolvidos enxergaram o poder do amor. Aconteceu o que nenhuma imaginação humana previa: a lei da vingança se tornou a lei do amor redentor. A maldição foi respondida com a bênção; a conspiração foi respondida com a entrega de amor [579].

A interpretação do sacrifício redentor de Cristo como ato de um Deus puro, livre do pecado e da violência, que libertou os seres humanos da armadilha do mal projetado está no centro dos estudos de Raymund Schwager. O teólogo austríaco concorda com Girard, no fato de Jesus ser bode expiatório do mundo; concorda também, no fato de a paixão desmascarar a velha lógica vitimária presente no mecanismo do bode expiatório. A novidade é o aprofundamento teológico que dá às intuições antropológicas de Girard.

---

577 Cf. GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulinas, 2004. pp. 148-165.
578 Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 213.
579 Ibidem. 1987. p. 214.

4 Cruz de Cristo: desconstrução do sistema mitológico

> Apagou, em detrimento das ordens legais, o título de dívida que existia contra nós; e o suprimiu, pregando-o na cruz, na qual ele despojou os Principados e as Autoridades, expondo-os em espetáculo face ao mundo, levando-os em cortejo triunfal (Cl 2, 14-15).

Girard entende que o texto de Colossenses corresponde às acusações provenientes dos mitos contra as vítimas inocentes. Dizer que os *tronos* e *potestades* são responsáveis por essas acusações é o mesmo que dizer: Satanás é o responsável no seu papel de acusador público. Antes da vinda do Filho de Deus as acusações satânicas de cunho mitológico eram sempre vitoriosas em virtude do contágio violento inerente ao processo mimético que dominava os homens. A crucifixão reduz a mitologia à impotência. Pois revela a lógica interna e estruturante dos mitos; mostra que a eficácia dos processos mitológicos são perversos e mentirosos [580].

Jesus, revelando a própria inocência na paixão, cancelou a dívida do qual fala o texto de Colossenses. Na crucifixão prega estas acusações satânicas na cruz e revela a sua falsidade. As acusações sempre pregaram os acusados na cruz, na cruz de Cristo acontece o contrário, as acusações é que são pregadas na cruz, exibe-se sua realidade mentirosa. A cruz faz triunfar a verdade porque revela a natureza dos mitos, de Satanás e de todo o processo mimético. Na cruz o mecanismo vitimário é desacreditado para sempre e as vítimas são reabilitadas. A cruz liberta a humanidade de uma escravidão tão antiga quanto à humanidade. A cruz é a origem das falsas religiões e das potestades constituem o mesmo fenômeno, escondido no mito e revelado na cruz. Talvez, seja, por isso, que Dante representou, na parte mais baixa do inferno, Satanás pregado na cruz [581].

Tomando como modelo o exército romano onde o general vitorioso entrava solenemente na Urbe entre aclamações do povo, no seu cortejo, estavam os inimigos derrotados que, antes de serem condenados, eram exibidos como bestas ferozes reduzidas à impotência. A cruz é o triunfo sobre o reino de Satanás; o general vitorioso é Cristo. O cristianismo triunfa sobre a organização pagã do mundo: inimigos destruídos em fila atrás do vencedor são os *Principados* e as *Potestades*. O Apóstolo compara os efeitos irresistíveis da cruz com aquele do poder militar romano [582]. A vitória de Cristo não tem nada a ver com aquela de um general romano que usa da violência para derrotar os inimigos; Cristo é vítima

---

[580] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 182.
[581] Cf. FRECCERO, John. *The Sign of Satan* in *The Poetics of Conversion*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. pp. 167-69.
[582] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 183.

da violência. Segundo Girard, o que se deve conservar não é o aspecto militar, mas a ideia de espetáculo oferecido a todos os homens, a ideia de exibir em público aquilo que o inimigo mantinha escondido. O triunfo da cruz não se obtém em hipótese alguma pela violência, mas, ao contrário, é fruto de uma renúncia radical a qualquer a violência [583].

A cruz transformou o mundo. A maior parte das pessoas quando olham para cruz pensam apenas na brutalidade da morte de Jesus. Todavia, paralelo à violência brutal que parece dar vitória aos *Tronos* e *Potestades*, na visão de Girard, há uma realidade representativa; a desestruturação do princípio estruturante presente nos mitos. Os *Principados* e as *Potestades* são visíveis no seu aparente esplendor, mas permanecem invisíveis em sua origem violenta. A cruz de Cristo realiza essa inversão, pela primeira vez, de modo completo, revelando totalmente ao mundo a verdade das representações mitológicas [584].

A luz de Cristo priva Satanás do seu poder principal e consegue expulsá-lo. As trevas que escondiam a lógica do *príncipe deste mundo* é plenamente iluminada pela cruz. O reino de Satanás é destruído pela cruz. Para Girard, compreender isso significa compreender por que Paulo vê na cruz a fonte de toda a sabedoria sobre o mundo, sobre os homens e sobre Deus. Quando Paulo afirma não querer conhecer nada além de Cristo crucificado, não é nenhum antiintelectualismo ou desprezo pela sabedoria, mas porque, acredita que não existe nenhuma sabedoria superior àquela de Jesus crucificado [585]. O sofrimento na cruz é o preço que Jesus aceitou pagar para oferecer a humanidade essa luz libertadora das trevas do mecanismo vitimário, ou seja, da nossa origem violenta.

Girard critica a exegese moderna que, segundo o antropólogo francês, não consegue ver que o judaísmo é a primeira representação reveladora e libertadora de uma violência que sempre existiu, mas sempre escondida na superestrutura simbólica da mitologia. Por influência de Freud e de Nietzsche se busca subitamente no texto bíblico indícios de complexos de perseguição. O mecanismo vitimário não é um tema como os outros, um tema simplesmente literário. É um princípio de ilusão, que não pode figurar com clareza nos textos dele dependentes. Se este princípio figurasse explicitamente, na sua verdadeira natureza de principio de ilusão, como acontece na Bíblia hebraica e nos Evangelhos, este princípio não dominaria sem aparecer.

---

583 GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 184.
584 Cf. Ibidem. p. 186.
585 "Entrar nesta escola: se aprenderá mais sobre os homens e também sobre Deus". GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001 p. 187.

A Bíblia inicia uma revolução que, através do cristianismo, se estenderá por toda a humanidade, sem ser verdadeiramente compreendida por aqueles que pensam haver compreendido. A condição *sine qua non* para que o mecanismo vitimário domine um texto é justamente seu caráter implícito, no Evangelho, ocorre exatamente o contrário, há o explicitamente do mecanismo. A natureza dos mitos é esconder a violência, enquanto, a natureza da Sagrada Escritura é revelá-la. Os mitos não têm consciência da sua natureza violenta, transferem a um nível transcendental demonizando e divinizando a vítima. Essa violência que a Bíblia revela, as vítimas são verdadeiras vítimas, não mais culpadas, mais inocentes, e os perseguidores se tornam verdadeiros perseguidores, não mais inocentes, mas culpados [586].

A crucifixão é um processo vitimário igual aos outros, que se desenvolve como os outros, mas que conduz a resultados completamente diferentes. Os Padres gregos desenvolveram a tese de *Satanás derrotado pela cruz*; comparam a cruz a uma espécie de armadilha divina, uma estratégia de Deus, ainda mais astuta que Satanás, para derrotá-lo. A metáfora usada por alguns Padres, segundo o qual, Cristo é comparado a uma isca que o pecador coloca no seu anzol para fisgar o peixe guloso que é Satanás [587]. A descoberta do ciclo mimético permite compreender que a ideia de Satanás derrotado pela cruz contém uma intuição brilhante, na qual, o obstáculo dos conflitos miméticos são contrapostos pela revelação cristã. A paixão permite que a humanidade decifre a prisão invisível da qual é vítima e de entender a necessidade de redenção [588].

Ser "*filho do diabo*" no sentido do Evangelho de João significa ser prisioneiro do sistema mentiroso do mimetismo nocivo que conduz inevitavelmente aos sistemas mítico-rituais. O mecanismo vitimário é a propriedade pessoal de Satanás, aquilo que lhe pertence, o instrumento de autoexpulsão que coloca o mundo aos seus pés. Na cruz este mecanismo escapa para sempre do controle de Satanás. Focalizando o mecanismo vitimário contra Jesus, Satanás acreditava proteger o próprio reino, mas ocorre exatamente o contrário, o processo mimético é desconstruído.

---

586 "Os príncipes deste mundo crucificaram o Senhor da Glória porque esperavam deste evento resultados favoráveis aos seus interesses. Esperavam que o mecanismo vitimário funcionasse normalmente, consentindo-lhes livrarem-se de Jesus e de sua mensagem e ao início havia excelentes razões para pensarem que tudo aconteceria da melhor maneira possível" GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 194.

587 Cf. DANIÉLOU, Jean. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948. pp. 264-66.

588 "Quando os príncipes deste mundo finalmente compreenderam o verdadeiro significado da cruz, já era tarde para voltar atrás: Jesus estava crucificado, os Evangelhos redigidos. Paulo tem razão ao afirmar que se os príncipes deste mundo tivessem conhecido a sabedoria de Deus não teriam jamais crucificado o Senhor da Glória" GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p.196.

5 Teologia da dívida

A soteriologia medieval de Santo Anselmo elaborada na chamada "*teologia da dívida*" é extremamente sacrificial. Completamente oposta à tese girardiana. Analisemos em seguida a teologia de Santo Anselmo, para posteriormente, confrontá-la com a novidade girardiana sobre o sacrifício de Cristo enquanto superação do sacrifício antigo.

A teologia da dívida é a interpretação da redenção do homem e sua reconciliação com Deus nos parâmetros de uma dívida entre credor e devedor. A ligação entre culpa e dívida é mais antiga que o cristianismo. As palavras perdoar e absolver provém da linguagem de dívida, posteriormente são usadas na relação entre o pecador e Deus. No alemão, existe a mesma palavra para culpa e dívida: *schuld e schulden.* A dívida do homem para com Deus é vinculada ao sacrifício; o homem deve oferecer sacrifícios a Deus, que os recebe como pagamento dessa dívida [589].

No judaísmo, a culpa é vinculada à Lei. O homem deve a Deus o cumprimento da Lei, cumprimento que é sempre imperfeito, por isso há uma situação de permanente culpabilidade diante de Deus, que exige sacrifícios para reparar o seu não cumprimento. No cristianismo, surge uma nova perspectiva, onde Deus deixa de cobrar a dívida [590]. A oração do pai-nosso é o fundamento dessa nova concepção: *"Perdoai-nos nossas dívidas como nós perdoamos aos nossos devedores"* (Mt 6, 12). Em Lucas há uma variação: *"Perdoai-nos nossos pecados assim como nós perdoamos aos nossos devedores"* (Lc 11, 4). O perdão das dívidas é o núcleo fundamental da mensagem de Jesus. No início de sua vida pública anuncia "*um ano da graça do Senhor"* (Lc 4, 19). Um ano de perdão das dívidas.

No tempo de Jesus, a dívida tinha um caráter de impagabilidade. O credor podia lançar o devedor na prisão, vender o devedor e sua família como escravos e vender suas propriedades. Portanto, a dívida era impagável e causava profundas desigualdades sociais. Jesus fala do pecado como dívida, mas numa nova perspectiva, a dívida do homem para com Deus é seu pecado. O homem não consegue quitá-la, o cancelamento da dívida com Deus depende do perdão das dívidas do próximo. A dívida com Deus é impagável, o homem recebe o perdão, mas exige-se dele uma satisfação, o perdão das dívidas que os outros têm. Quando o pecador pede perdão de suas dívidas, Deus lhe concederá, caso o pecador conceda aos seus devedores o perdão de suas dívidas. Jesus estabeleceu uma nova justiça no qual o perdão de

[589] Cf. HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta.* São Paulo: Paulus, 1995. p. 61.
[590] Cf. Ibidem. p. 62.

Deus depende do perdão ao próximo. Por isso, na mensagem de Jesus não há lugar para sacrifícios como pagamento das dívidas humanas a Deus, pois o Deus de Jesus Cristo, não cobra dívidas, é o Deus do perdão e da liberdade, não da lei pela lei.

Segundo a ordem social em qualquer legislação, o pecado é a violação da lei. Cumprir a lei é dever de todos. Justo é o homem que paga suas dívidas. O pai-nosso apresenta uma nova perspectiva completamente oposta: o pecado se comete cumprindo a lei. Justo é o homem que perdoa as dívidas. Percebemos claramente essa justiça na polêmica entorno ao sábado: *"O homem não é para o sábado, mas o sábado é para o homem"*. O sábado é a lei, para Jesus, cumprir essa lei, comete-se pecado [591].

Recorrer a Deus para combater o mal em nome de Deus: essa realidade presente na história do mundo desde as origens, na verdade, é a projeção de impulsos inconscientes escondidos atrás de uma máscara religiosa. Entretanto, aqueles que perseguem e matam para defender uma doutrina, não são capazes de perceber a verdade escondida no próprio inconsciente. Atrás da perseguição religiosa está o mecanismo da projeção e do descarregamento inconsciente da agressividade que povoa o coração humano. O homem torna-se cego diante de sua própria agressividade e de sua capacidade de projetá-la para fora de si, em cima de objetos ou pessoas inocentes. Objetos e pessoas são substitutivos, permitindo o descarregamento dessa agressividade. Essa transferência tem uma pedagogia própria, não acontece de qualquer jeito, e um dos métodos dessa projeção é o rito religioso. Em nome de Deus, através do culto, a violência pode ser descarregada em cima da vítima inocente de forma inconsciente. Os linchadores não reconhecem a violência acumulada e jamais são capazes de perceber a sua própria culpa. Na visão deles, a vítima é sempre culpada e, por isso, deve ser punida por essa culpa [592]. Os matadores julgam estar prestando um serviço a Deus (Jo 16, 2).

5.1 Santo Anselmo

A partir de Santo Anselmo, já não é justo perdoar as dívidas. Ao contrário, justo é pagar todas as dívidas. Retorna o sacrifício como pagamento das dívidas humanas a Deus. O pecado é considerado como aquisição de uma dívida do homem para com Deus, dívida que deve ser paga. A relação entre devedor e credor se transforma no próprio fundamento da

[591] Cf. HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta.* São Paulo: Paulus, 1995. p. 64.
[592] Ibidem. pp. 66-69.

relação entre homem e Deus. O homem é devedor diante de Deus e Deus que é credor perante o homem. O pecado do homem tornou-se uma dívida diante de Deus, que por sua vez, exige o pagamento. O homem tem que pagar essa dívida, pois sem o pagamento não pode reconciliar-se com Deus. O não pagamento dessa dívida resulta na condenação eterna [593].

Anselmo afirma que a dívida é impagável. Enfrenta a escolástica no seu fundamento ético: o que não se pode, tampouco se deve (*Ad imposibili nemo tenetur*). Se uma dívida é impagável, tampouco se deve pagá-la, porque o que não se pode, tampouco se deve. Mas para Anselmo, a impagabilidade da dívida é culpa do homem. Assim, mesmo sendo impossível o pagamento, o homem, enquanto culpado desse fato, continua devedor e por isso condenado. Como pagar o impagável? É preciso pagá-la com o sangue, pois o sangue é redentor. Para Anselmo, é o sangue de Jesus que paga. É preciso oferecer um sacrifício equivalente à dívida para que a justiça seja reparada. Só o sangue pode pagar uma dívida impagável. Por se tratar de uma dívida com Deus, nenhum sangue humano pode pagá-la definitivamente. Por outro lado, por ser uma dívida humana tem que ser paga com sangue humano. Anselmo resolve a situação pelo caminho da dupla natureza de Cristo: plenamente homem e plenamente Deus. O sangue de Cristo pode pagar a dívida porque é, ao mesmo tempo, sangue humano e sangue divino. Na crucifixão, a justiça de Deus é reparada e o homem sai da impagabilidade da sua dívida [594].

A teologia de Anselmo é exatamente o contrário da teologia do pai-nosso. Santo Anselmo retorna o princípio fortemente combatido por Jesus, Paulo e o cristianismo primitivo: buscar a justiça no cumprimento da lei. Santo Anselmo afirma a existência de uma lei que se cumpre sem considerações, e que jamais deve ser posta em discussão. É a lei de Deus que salva, mas essa lei estabelece dívidas do homem para com Deus, que precisam ser pagas em qualquer circunstância. Na mensagem evangélica o justo é aquele que perdoa suas dívidas; agora em Anselmo, o justo é aquele que paga e cobra todas as suas dívidas. "*Não há perdão enquanto ele não devolver a Deus o que lhe tirou, para que, assim como Deus perdeu por ele, assim também ele o restitua*" [595]. A dívida não é resultado de empréstimo, mas de um roubo que exige restituição. Injustiça é não pagar as dívidas, justiça é pagar todas as dívidas. Na teologia de Anselmo, Cristo não veio ao mundo para viver, mas para morrer, sua morte é o

---

[593] Cf. HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta.* São Paulo: Paulus, 1995. p. 77.
[594] Cf. Ibidem. p. 78.
[595] SANTO ANSELMO. *Cur Deus Homo?* Vol. I. Apud: HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta.* São Paulo: Paulus, 1995. p. 79.

único sentido de sua vida. Deus Pai manda o Filho ao mundo para morrer, para que com seu sangue derramado na cruz, pagasse a dívida impagável do homem para com Deus.

> Não era possível a não ser pagando o homem o que devia pelo pecado, a dívida tão grande, que, não devendo pagá-la senão o homem como culpado, não podia fazê-lo senão Deus, de sorte que o Redentor tinha de ser humano e Deus ao mesmo tempo, e, por isso mesmo, era necessário que Deus assumisse a natureza humana na unidade da sua pessoa, e assim, o que em sua mera natureza devia, mas não podia pagar, subsistisse numa pessoa que tivesse poder [596].

O sangue de Cristo quitou a dívida, mas esse pagamento é um tesouro no céu que não elimina automaticamente a dívida do homem para com Deus. É necessário recorrer ao tesouro para que o pagamento aconteça; ou seja, após a morte de Cristo na cruz, a dívida continua só que já não é impagável. Mas, para se ter à disposição esse tesouro, é preciso fazer méritos, através deles o homem pode participar do tesouro adquirido por Jesus mediante seu sangue derramado na cruz. O mérito que o homem tem que fazer diante de Deus é o seguimento de Cristo: *imitatio Christi.* Aqueles que imitam Cristo recebem o crédito para pagar a dívida do pecado; é preciso imitar Cristo para conseguir o pagamento da dívida.

O resultado dessas projeções inconscientes encontra-se, por exemplo, na soterologia de Santo Anselmo, ao apresentar a imagem de um Deus legalista, que quer a morte de seu Filho na cruz, para receber a devida reparação do desgosto causado pelos pecados humanos. O pecado da humanidade gerou uma dívida diante de Deus, esse Deus: transcendente, santo e perfeito exige o pagamento dessa dívida provocada pelo pecado. Somente o sangue do Filho tem valor correspondente, ou seja, apenas o sacrifício do Filho na cruz tem poder de quitar essa dívida do homem para com Deus. Portanto, Deus Pai, exige a morte do Filho [597].

Essa teologia da morte de Jesus revela a presença do mecanismo da projeção inconsciente da violência, descoberta pelo antropólogo René Girard, no sacrifício de Cristo. Dessa mentalidade decorre, a imagem de um Deus cruel e vingativo que legitima a morte de vítimas inocentes, como legitimou a morte do próprio Filho para reparar o pecado dos homens. Notamos que tal interpretação mostra uma imagem perversa de Deus, posto que esses mecanismos não são de Deus, mas sim, das agressividades coletivas projetadas no universo do sagrado, como meio de purificação do universo humano. "*As agressões coletivas ou individuais acabam sendo projetadas no ambiente sagrado, e assim são superadas no*

---

[596] SANTO ANSELMO. *Cur Deus Homo?* Vol. I. Apud: HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta.* São Paulo: Paulus, 1995. p. 80.

[597] YUTZIS, Mario. La cruz de Cristo y el mecanismo vitimario según René Girard. *Rivista Biblica*, Buenos Aires, vol. 43, n. 2, pp. 47-50, 1981.

ambiente humano, para serem reproduzidas no ambiente divino" [598]. Os mecanismos de projeção já estão no Antigo Testamento. Nessas situações emerge a imagem de um Iahweh violento, vingativo e cruel. O exegeta, Raymund Schwager, após estudo detalhado desses textos, chega à conclusão que se trata da violência humana projetada sobre Deus. A agressividade decorrente das relações humanas é transferida para Deus e interpretada como o agir de Deus.

A perícope da mulher adúltera de João (8, 4-11) segue bem essa lógica. Na opinião dos linchadores, apedrejar aquela mulher pega em adultério significa prestar um grande serviço a Deus. Não conseguem perceber que, na verdade, o apedrejamento não é a vontade de Deus, mas sim, a projeção da própria agressividade em cima de uma vítima oprimida.

6 Ira divina

No Antigo Testamento encontramos textos que falam sobre a ira divina. No Novo Testamento, a carta aos Romanos, é o texto mais extenso sobre o assunto. Paulo observa que a ira de Deus revela-se onde há maldade e injustiça. Na visão do Apóstolo, a ira de Deus, consiste na libertação da humanidade; libertar dos desejos sombrios inconscientes do coração humano. Não há qualquer violência externa. A ira de Deus respeita a liberdade humana, mas oferece a possibilidade real de uma vida nova em Cristo, pautada pela justiça do Reino [599]. Segundo Schwager, há correlação entre o pensamento de Paulo, quando diz, "*onde avultou o pecado, superabundou a graça*" (Rm 5, 20)**;** com o desejo inconsciente de violência do homem, que causou a martírio dos profetas e de Cristo [600].

Deus respeita a liberdade do homem até suas últimas e amargas consequências (Mt 23, 28; Lc 13, 35). As declarações de Paulo sobre a ira divina concordam com a interpretação de Schwager sobre a redenção. O mistério do amor insondável é revelado plenamente num ato de sacrifício; que aceita a natureza humana na totalidade de sua liberdade. Mesmo com as consequências sombrias dessa liberdade: como, por exemplo, o mecanismo das projeções violentas. Os perseguidores são pecadores que se sucumbem ao desejo secreto de matar, unem-se para matar o Filho de Deus, cometem o assassinato coletivo para saciar a sede de

[598] BLANK, Renold J. *Esperança que vence o temor.* São Paulo: Paulinas, 1995. p. 199.
[599] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 215.
[600] Cf. Ibidem. p. 216.

ódio, mas no final, acabam acolhidos pelos braços do amor misericordioso do Ressuscitado [601].

No Apocalipse de João, o tema da ira divina, parece falar de uma força que vem do céu para fortalecer os discípulos na fidelidade diante das perseguições. Precisamos considerar o gênero literário apocalíptico da obra joanina. Os discursos escatológicos dos Sinóticos dizem muito sobre a violência e o julgamento de Deus [602] (Mc 13, 8; 24, 30). "*Os sete anjos com as taças da ira*" representam os defensores das sete igrejas perseguidas. Para Schwager, o anjo, consegue enxergar o desejo inconsciente de violência e de perseguição. Essa percepção se dá em contexto mundial (Império Romano). Aquilo que Jesus faz com relação aos fariseus, quando os acusa de hipócritas, sepulcros caiados, filhos dos assassinos dos profetas [603]. O apocalipse fala da batalha final quando aparecerá o cordeiro. Ele golpeará os perseguidores.

> Veste um manto embebido de sangue, e o nome com que é chamado é Verbo de Deus. Os exércitos do céu acompanham-no em cavalos brancos, vestidos com linho de brancura resplandecente. Da sua boca sai uma espada afiada para com ela ferir as nações (Ap 19, 13-15).

Não usará nenhuma arma. Usará a "espada da Palavra". Com a "espada da Palavra" desmascarará o ressentimento inconsciente do homem contra Deus. Desmascarará igualmente a violência secreta que quando projetada provoca a morte de vítimas inocentes. O amor de Deus julgará o mundo e fará os seres humanos enxergarem as ambiguidades profundas e inconscientes de sua própria natureza [604].

Portanto, o ensinamento do Apocalipse de João, não difere do ensinamento paulino, na carta aos Romanos. Em ambos os casos, Deus respeita a liberdade do homem, inclusive, na prática desse desejo agressivo que culmina no mecanismo do bode expiatório. A Palavra de Deus é a revelação do Amor insondável e do julgamento que destrói a mentira e as ilusões míticas que justificam a perseguição da vítima expiatória. Essa Palavra convida à conversão, a uma vida nova, fundamentada na justiça do Reino: amor aos inimigos e perdão aos perseguidores [605].

---

[601] SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 216.
[602] Ibidem. p. 217.
[603] Ibidem. p. 218.
[604] Cf. Ibidem. p. 219.
[605] Ibidem. p. 220.

7 Instituição da Eucaristia: universalidade do sacrifício de Cristo

Analisemos as palavras da instituição da Eucaristia pronunciadas por Jesus na última ceia, segundo o texto de Lucas:

> E tomou um pão, deu graças, partiu e distribuiu-o a eles, dizendo: Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isso em minha memória. E, depois de comer, fez o mesmo com o cálice, dizendo: Este cálice é a Nova Aliança em meu sangue que é derramado em favor de vós (Lc 22, 19-20).

Nas duas expressões de Jesus encontramos um sujeito geral: "*isto*" e "*este*" (τουτο), um predicado específico: corpo e cálice; um pronome demonstrativo e um substantivo. Há uma identificação total de Jesus com o pão e o vinho. Oferece-se completamente, dom absoluto de si mesmo. Usa o pronome demonstrativo "*isto*" e "*este*" (τουτο), aquilo que tem em suas mãos. O particípio em grego há um sentido de presente, mas também de futuro; por isso, podemos dizer que διδομενον pode significar: "*é dado*" ou "*será dado*". Em paralelo com εκχυννομενον que indica "*é derramado*" e, ao mesmo tempo, "*será derramado*". Há um cumprimento atual na cruz, porém, aberto a uma realização futura, escatológica no fim dos tempos. O dom é dado no cenáculo, mas se cumprirá na cruz, permanecerá ao longo da história, para realizar-se definitivamente no εσχατον.

A paixão se inicia psicologicamente no cenáculo e aconteceu fisicamente na via dolorosa, no calvário e na cruz. No cenáculo, Jesus pede aos seus para rezarem por ele, para que, o seu sacrifício seja aceito pelo Pai; afim que, todos sejam salvos. O único e eterno sacrifício de Cristo na cruz realiza-se em prol de toda a humanidade. A expressão *por vós* indica a universalidade do sacrifício [606].

Em (1 Cor 11, 24), encontramos o texto mais antigo (55 d. C.). Paulo pode tê-lo recebido em Antioquia por volta do ano 33 a 35 do primeiro século: "*Isto é o meu corpo que é para vós, fazei isto em memória de mim*". Paulo mostra aos Coríntios que o corpo de Jesus é "*dado para vós*". Segundo, o texto de Marcos, Jesus diz: "*Isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado em favor de muitos*" (Mc 14, 24). "*Em favor de muitos*" mostra a dimensão universal do sacrifício de Cristo na cruz. Em Mateus diz igualmente: "*Bebei dele todos, pois isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado por muitos para remissão dos pecados*" (Mt 26, 28). Em Lucas: "*Este cálice é a nova Aliança em meu sangue, que é derramado em favor de vós*" (Lc 22, 19). Os sinóticos testemunham a dimensão universal do sacrifício de Cristo.

---

[606] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999. p. 220.

A logia sobre o cálice conserva a expressão "*pela multidão*" e substitui a vida a pagar como compensação pelo "*sangue a derramar*". Cálice e sangue indicam o martírio do Filho do homem, em prol da reconciliação entre Deus e a multidão. O martírio de Cristo, o justo inocente, obtém a graça da reconciliação para o pecador individual e coletivo. A eficácia salvífica do sacrifício realiza-se plenamente na comunhão, através do pão e do vinho, corpo e sangue do Senhor. A Eucaristia é um sacrifício orientado para a união dos fiéis com Cristo na comunhão. Cristo se ofereceu pelo mundo, o seu corpo entregue na cruz, o "*seu sangue derramado por muitos para a remissão dos pecados*" (Mt 26, 28). A Eucaristia é banquete onde Cristo se oferece como alimento. A Eucaristia nos insere numa dimensão escatológica, ao celebrarmos o sacrifício do Cordeiro, participamos da alegria plena prometida por Cristo [607] (Jo 15, 11).

A teologia da representação do Deutêro-Isaías com influência da teologia judaica do martírio: dom de si mesmo "*por muitos*" (Mc 14, 24) semanticamente "*por todos*", supera a limitação veterotestamentária que excluía os pagãos da salvação escatológica. Balthasar afirma que as palavras sobre o pão destacam o banquete e as palavras sobre o vinho destacam com a menção ao sangue derramado, o aspecto sacrifical. A partir de Isaías 53, quando no lugar do animal conduzido ao matadouro, surge um homem que representa todos (a comunidade) capaz de doar a sua vida e derramar seu sangue pelos nossos pecados (Is 53, 12); este sangue inocente tem valor salvífico. "*O sangue precioso*" (1 Pd 1, 19) reservado a Deus, mas utilizado por Deus para o resgate de muitos; este dom precioso é dado aos homens, ainda que esses sejam os assassinos do seu próprio Filho [608].

> Receber em mim aquele que se sacrificou por mim significa lhe dar espaço e poder dispor-se de mim, em toda a minha existência espiritual e corporal e me colocar na sua sequela. A ceia torna-se participação real da Igreja na carne e no sangue de Jesus na sua condição de vítima sacrifical. O sacrifício da Igreja é, ao mesmo tempo, distinto e idêntico ao sacrifício de Cristo. O estado kenótico de Cristo, como pão a ser mastigado e vinho a ser derramado nos participantes, confere ao mesmo um papel ativo de assimilação, mas quando eu sou fraco, então sou forte e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens, isso também no sentido eucarístico [609].

Na perspectiva dos estudos girardianos a linguagem utilizada para o sacrifício de Cristo é um linguagem sacrificialista. O jovem Girard (aquele de *Coisas Ocultas Desde o Princípio do Mundo*) não admite essa linguagem. Mas, o texto do Novo Testamento é exatamente assim. Não podemos fugir disso. Eis a realidade semântica da Palavra Sagrada.

---

[607] Cf. FORNARI, Giuseppe. Filosofia di passione. Vittima e storicità radicale. Ancona: Transeuropa, 2006. pp. 76-82.
[608] Cf. VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teologia dei Tre Giorni*. 3. ed. Brescia: Queriniana, 1990. p. 91.
[609] Ibidem. p. 93.

Como resolver a situação? A questão será solucionada pelo Girard maduro ao diferenciar o "sacrifício mitológico" do "sacrifício de Cristo" e ao reconhecer valor positivo e redentor do "sacrifício de Cristo" como dom de amor pela humanidade.

Concluímos, portanto, que os textos do Novo Testamento indicam a universalidade do "sacrifício de Cristo" à luz das figuras veterotestamentárias do filho do homem e do servo sofredor. O Filho de Deus, bode expiatório do mundo, na liberdade da sua consciência deu um sentido salvífico para sua morte na cruz. Quis livremente oferecer sua vida como dom de amor. Toda a tradição teológica católica vê nessa entrega a redenção da humanidade. O sacrifício único e perfeito de Cristo na cruz que ofereceu a salvação ao mundo não entra em choque com a perspectiva girardiana. Ao contrário, a tese girardiana, ajuda a teologia a definir linguisticamente o valor único e insuperável deste evento que redimiu o mundo. No último capítulo faremos uma distinção entre as duas formas de sacrifícios (arcaico e crístico) daí poderemos compreender com mais precisão o significado da morte expiatória e sacrificial de Cristo como um antissacrifício. **Por ora, afirmamos com toda a teologia católica e com o Magistério da Igreja a universalidade do único e perfeito sacrifício de Cristo realizado uma vez por todas para salvação do mundo**. Isso sem entrar numa linguagem sacrificialista, posto que, o Jesus de Girard é absolutamente antissacrificial. A morte de cruz de Cristo não foi sim um sacrifício: dom gratuito e generoso de si mesmo por puro amor que redimiu a humanidade. Mas a morte de Cristo na cruz não foi e nunca será um sacrifício na perspectiva sacrificialista no modelo mitológico arcaico.

CAPÍTULO V – O SACRIFÍCIO DE CRISTO COMO SUPERAÇÃO DO SACRIFÍCIO ANTIGO

O quinto capítulo é o núcleo da tese e faz uma distinção entre o "*sacrifício arcaico*" e o "*sacrifício de Cristo*". Partindo da concepção clássica de Girard apresentada em *Coisas Ocultas Desde o Princípio do Mundo*, aonde nega, veementemente, a categoria sacrifício para o evento da paixão, chega ao Girard contemporâneo que revê suas posições clássicas em *Teoria Mimética e Teologia*. Há um novo posicionamento de Girard que reconhece a ambiguidade do conceito "sacrifício" usado para exprimir duas realidades fundamentalmente opostas: sacrifício mitológico e sacrifício de Cristo.

1 Posição clássica de Girard sobre o sacrifício de Cristo.

Queremos mostrar a evolução do pensamento girardiano acerca da linguagem sacrificial utilizada para definir a morte redentora de Cristo na cruz. É o coração da nossa tese. Confrontaremos a posição clássica de Girard, presente na sua antropologia fundamental: *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*, com suas reformulações mais recentes, particularmente o confronto com Raymund Schwager.

O texto clássico do discurso girardiano sobre a possibilidade ou a impossibilidade de uma leitura não sacrificial do evento da cruz é a segunda parte do terceiro livro da trilogia fundamental [610].

1.1 Sacrifício de Cristo: leitura não sacrificial da paixão de Cristo

A imagem de Deus que emerge dos Evangelhos é totalmente imune da violência.

> Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem, deste modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos (Mt 5, 44-45).

[610] Trata-se da grande obra de René Girard publicada em francês em 1978 com o titulo: *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Munde*. Traduzida em português como: *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*. Para muitos é considerado o livro mais importante de Girard, tornou-se best-seller que projetou o nome do pensador francês para um público não acadêmico. Contém toda a sua teoria antropológica da cultura apresentada de forma dialógica e estruturada em três partes: Antropologia fundamental. As Escrituras Judaico-Cristãs e Psicologia Interdividual. Por isso, a definição, trilogia fundamental. Nela, o autor, mostra a especificidade do cristianismo no processo de revelação da natureza violenta da cultura humana, com base na solução sacrificial dos conflitos mimeticamente engendrados.

A divindade pregada por Jesus é absolutamente não sacrificial. Desta nova imagem de Deus deriva a incompatibilidade da leitura sacrificial com os Evangelhos, que dessacraliza qualquer violência, reduzindo-a numa esfera humana.

> A morte de Jesus responde a motivos que não têm nada de sacrificial. Jesus, entre todas as vítimas que já existiram, é a única capaz de revelar a verdadeira natureza da violência e de desmascará-la profundamente. Sobre todos os aspectos, a sua morte é algo exemplar, nessa morte, o significado de todas as perseguições é revelado. Jesus é a vítima por excelência, na qual, a história anterior da humanidade é assumida, consumada e transformada [611].

Girard encontra uma lógica racional na morte de Cristo. A negação das exigências do Reino conduz à negação do Anunciador do Reino, à sua expulsão violenta. Jesus obedece de forma incondicional à lógica do amor que vem do Pai. O "*seja feita a sua vontade*", não se refere a uma vontade sacrificial de Deus, mas significa a aceitação total da lógica do amor do Pai, que o leva à superação da violência humana. Precisa insistir sobre o caráter não sacrificial da morte de Cristo. Dizer que Jesus morre não em um sacrifício, mas contra todos os sacrifícios, para que, não existam mais sacrifícios, é o mesmo que reconhecer nele a Palavra de Deus encarnada [612]: "*Misericórdia eu quero e não sacrifícios*" (Mt 9, 13).

Com sua leitura não sacrificial da morte de Cristo, Girard, não quer diminuir o significado da morte do Senhor. Pelo contrário, considera que a leitura sacrificial da cruz de Cristo não dá razões ao significado do Mistério revelado. No seu modo de ver, falar da paixão como sacrifício, significa anular completamente a novidade cristã, é fazer de Cristo um mito a mais. Por isso, entende a morte de Cristo como a desmistificação radical do sacrifício. Na sua interpretação o sacrifício é uma pedra angular sobre a qual foi construído o desenvolvimento cultural da história da humanidade; a morte de Cristo na cruz se torna a nova pedra angular, de uma nova humanidade, livre da violência. Fundada na imitação do amor não violento do Pai. Girard afirma que a sua leitura não sacrificial não é destinada à destruição do quadro dogmático da teologia cristã.

> Estou convicto que a leitura não sacrificial resgata todos os grandes dogmas canônicos e os torna mais inteligíveis, articulando-os de modo mais coerente, em relação aquilo que até agora foi possível fazer [613].

Entre esses dogmas, não se considera que deva estar a definição sacrificial da paixão, presente no texto neotestamentário apenas na carta aos Hebreus. Na visão do jovem Girard, como já dissemos a morte de Cristo não pode ser definido como sacrificial. Por não haver

---

[611] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. pp. 267-268.
[612] Cf. Iibidem. p. 269.
[613] Ibidem. p. 284.

entendido a relação de Cristo com sua própria morte, os cristãos, depois da carta aos Hebreus, adotaram o termo sacrifício. Foram influenciados pelas analogias estruturais, não perceberam a incompatibilidade entre sacrifício e entrega de Cristo na cruz como dom de amor.

Essa mesma leitura sacrificial é própria do anticristianismo. Quem deseja combater o cristianismo e o projeto universal do Evangelho, o faz a partir de leitura sacrificial. Se o anticristianismo fosse capaz de ir além do sacrifício em sua crítica desmistificadora, perceberia que o cristianismo já o precedeu nessa estrada: "*O anticristianismo moderno é a transformação do cristianismo sacrificial, portanto, a sua perpetuação*" [614]. Girard se mostra, desde o início, um grande apologeta do cristianismo; vê na interpretação tradicional (sacrificial) da mensagem cristã sua maior fraqueza, fonte da força do anticristianismo.

1.2 Hebreus na interpretação tradicional de Girard

Apesar do texto da carta aos Hebreus ser elaborado a partir da oposição entre "*sacrifício perfeito*" de Cristo e os "*sacrifícios imperfeitos*" do Antigo Testamento, situa essa diferença no interior do próprio sacrifício. Essa definição acerca das diferenças no interior do mesmo código sacrificial, acaba favorecendo o desaparecimento da novidade fundamental. Segundo Girard, a carta aos Hebreus, pensa contra a tradição profética. Interpreta o salmo 40, como expiação de um pacto sacrificial secreto entre o Pai e o Filho, atribuindo ao Pai, a iniciativa do sacrifício do Filho. A carta aos Hebreus repete aquilo que todas as formulações sacrificiais anteriores afirmaram, absolve os homens pela própria violência; reafirma a responsabilidade divina na morte da vítima, admite também uma responsabilidade humana [615].

Na verdade, o sagrado não atua na morte de Cristo. Esse aspecto é visível no pedido de sinal (desce da cruz) que não é realizado e no grito de Jesus na cruz. Nos Evangelhos, João é completamente livre de qualquer sinal, Marcos e Lucas, falam apenas do véu do templo que se rasga de cima em baixo, mas como símbolo da revelação definitiva do amor. Só Mateus relata o episódio milagroso dos túmulos que se abrem e dos mortos que ressuscitam, mas também esse sinal pode ser entendido como um modo simbólico de exprimir o caráter revelatório da morte de Jesus que tira da escuridão secreta todas as vítimas da história.

Como falar do significado da morte de Cristo? A definição sacrificial da morte de Cristo, no fundo, é um modo de definir o fato que nessa aconteceu algo de real que transcende

[614] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 286.
[615] Cf. Ibidem. p. 292.

os limites da humanidade ordinária. Se recorre a terminologia sacrificial porque não há outra disponível. "*Muitos permanecem ligados a esta terminologia porque não conhecem outra significante para afirmar o caráter transcendente da revelação evangélica*" [616].

1.3 Juízo de Salomão

Um texto particularmente caro a Girard, onde vê perfeitamente a oposição entre a leitura sacrificial e a não sacrificial é o juízo de Salomão. O antropológo franco-americano, o considera central para demonstrar a possibilidade de algo novo na interpretação sacrificial. Sua atenção especial pelo texto de 1 Rs 3, 16-28 acompanha-o desde 1978 com a publicação de *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Munde*, sua primeira obra de cunho antropológico, e continua até o presente, após todo o seu amadurecimento intelectual.

> Para reassumir minha argumentação contra uma leitura sacrificial da paixão, recorrerei agora a um dos mais belos textos do Antigo Testamento, o juízo de Salomão [617].

a) Síntese do texto de 1 Rs 3, 16, 28

- A situação inicial é totalmente indiferenciada, temos duas mulheres, duas prostitutas, duas mães e duas crianças. Uma das crianças, porém, morreu sufocada e a outra é disputada pelas duas mulheres. Não existem provas para entregar a criança viva a uma ou a outra mulher;
- Salomão propõe o sacrifício da criança viva para pacificar as duas mulheres: "*Cortarei no meio*". O objetivo do Rei é resolver a briga e resgatar a paz.

Nesse ponto, surge a diferença entre as mulheres: para uma a proposta é aceitável. Girard vê aqui a prova da teoria mimética, para esta mulher a mímesis é mais importante que o próprio objeto do desejo. Prefere uma condição de paridade com a modelo rival esquecendo-se do objeto do desejo que é a vida da criança. À segunda mulher, a proposta do Rei, é inaceitável. Prefere sacrificar-se a si mesma para salvar a vida da criança. Ela não quer privar-se da criança, mas pela vida da criança é disposta a renunciar sua própria vontade.

Diante desta disparidade de comportamentos, Girard, nega-se a usar o mesmo termo para defini-los. Usar o termo sacrifício para os dois comportamentos não apenas minimiza as diferenças, mas também, no caso da segunda mulher, faz passar em primeiro plano a sua

---

[616] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 297.
[617] Ibidem. p. 228.

renúncia e, em segundo plano a vida da criança. Dizer que a segunda mulher se sacrifica, significa colocar em primeiro plano ela mesma e a própria renuncia. Na definição sacrificial o destaque é sempre colocado na renúncia e na morte. A linguagem sacrificial pode trair só os valores da segunda mulher, que não estão orientados para o sofrimento e a morte, mais positivamente para o próximo e para a vida. A verdadeira mãe não tem nenhum desejo de sacrificar-se. Ela deseja viver ao lado do seu filho; mas está disposta abandoná-lo para sempre nas mãos de sua inimiga para salvá-lo da morte. Portanto, trata-se de uma atitude de amor gratuito e generoso.

De maneira completamente análoga, continua Girard, Cristo aceita a morte para que os homens vivam. Numa ação que precisa de atenção para defini-la como sacrificial, caso nos faltar as palavras e as categorias para dar-lhe uma definição. A prostituta boa aceita substituir a vítima sacrificial não porque sinta qualquer atração do tipo morbosa; mas porque, entre matar ou morrer, escolhe morrer. Não por masoquismo, instinto de morte ou vontade de sacrificar-se; para que, a criança viva. Cristo assume um comportamento que o expõe a força da violência unânime da comunidade, desejosa de perseverar no sacrifício, ou seja, perpetuar o significado tradicional do sacrifício arcaico [618].

A negação em definir a morte de Cristo como um sacrifício é resultado desta linguagem que, segundo Girard, não é capaz de exprimir a noção cristã de entrega até a morte. A negação da linguagem sacrificial, para Girard, não é em hipótese alguma, uma diminuição da profundidade do Mistério de Cristo, mas, ao contrário, significa a defesa desta profundidade como sendo a maior novidade da história. Fato que a teologia dogmática não aprofundou em nível semântico.

Para Girard, a salvação do homem reside numa nova práxis governada não mais pela mímesis conflituosa, mas na imitação de Cristo, imitador do Pai [619]. Chama atenção para a inteligência do texto evangélico, mas isso, em última análise, permanece uma espécie de inteligência quase no sentido de informação. O escândalo da cruz é visto continuamente na chave da desmistificação e não na perspectiva de um amor sem limites. Em Girard, o ato redentor de Cristo é visto a partir de uma visão exclusivamente antropológica. Posteriormente mostraremos a contribuição de Raymund Schwager enquanto suporte teológico às intuições antropológicas de Girard.

---

[618]Cf. GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. pp. 302-303.

[619] Cf. BONORA, Antonio. Capro espiatorio secondo René Girard. *Teologia*, Roma, vol. 2, n. 1, p. 138, 1989.

2 Sacrifício: um problema semântico

O ponto central é a possibilidade ou a impossibilidade da aplicação da categoria sacrifício à morte redentora de Cristo na cruz. Segundo Girard, a leitura sacrificial da paixão é "*o mais paradoxal e o mais colossal mal entendido de toda a história*" [620].

> Precisa acima de tudo insistir no caráter não sacrificial da morte de Cristo. Dizer que Jesus morre, não é um sacrifício, mas contra todos os sacrifícios, para que não haja mais sacrifícios. Não há nada nos Evangelhos que sugiram a morte de Jesus como um sacrifício, qualquer que seja a definição que se dá de sacrifício, expiação ou substituição [621].

Aqui está o ponto crucial na ruptura entre a teoria girardiana e a teologia tradicional dogmática cristã. Girard não tem o mínimo cuidado em se instruir acerca dos princípios básicos da tradição teológica cristã. Noções como revelação, redenção, sacrifício têm seguramente uma história complexa. Entendemos que o problema da possibilidade de uma leitura sacrificial ou não sacrificial da morte de Cristo, seja em Girard, primariamente um problema semântico, não dogmático. Afirma em alta voz a divindade de Cristo [622], sua união com o Pai [623], seu nascimento virginal [624]. No texto sobre *teoria mimética e teologia* que analisaremos em seguida, afirma claramente, referindo-se ao tempo que redigiu *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*, os motivos de sua insistência no cristianismo não sacrificial.

> Eu não queria de forma alguma opor-me às posições teológicas tradicionais que eu mal conhecia. Eu queria apenas espalhar entre os não cristãos e, aos nossos dias, entre os próprios cristãos, o equívoco presente na ambiguidade do termo sacrifício [625].

Portanto, as dificuldades de Girard referentes ao termo sacrifício são de ordem semântica e não dogmática. De fato, o antropólogo francês, não leva em consideração a doutrina cristã, mas firma-se na antropologia a partir do texto bíblico.

2.1 Qual é o problema semântico?

Girard deseja apresentar uma noção não ambígua, portanto, inequívoca, de sacrifício. Quando falamos de sacrifício, desde um tempo imemorável, falamos de uma ligação entre

---

620 GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 236.
621 Ibidem. p. 269.
622 Cf. Ibidem. pp. 274-280.
623 Ibidem. p. 276.
624 Ibidem. p. 283.
625 Idem. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 78.

sagrado e violência; precisamente, de uma violência que gera o sagrado. A violência é projetada na divindade e, portanto, se torna princípio regulativo da cultura e da religião; é ligação entre o sagrado e a morte. O cristianismo é exatamente o oposto; é ligação entre o sagrado e a vida, é revelação de uma divindade totalmente pura da violência, porque é puro amor.

Emblemático é o comportamento das duas prostitutas no famoso juízo de Salomão. Já ali, percebemos que é possível usar o mesmo termo "sacrifício" para aquela mulher que é dominada pelo instinto de morte e àquela inspirada pelo amor à vida, por este amor é disposta a renunciar tudo, inclusive, seu próprio filho para salvar-lhe a vida.

A voz sacrifício no *Dictionnaire de Théologie de Vacant e Mangenot* reconhece que o texto evangélico sobre o sacrifício "*é muito sóbrio: a palavra sacrifício não é sequer pronunciada*". O autor, todavia, aceita o sacrifício como dom de si mesmo realizado por Cristo. É justamente esse dom total de si mesmo que vem interpretado num sentido não sacrificial; ou seja, aceitar o termo "sacrifício" que nos leva a renunciarmos todos os sacrifícios, salvo à paixão, o que é evidentemente impossível [626].

Portanto, se vê o problema linguístico do termo sacrifício. Girard insiste que sua leitura não sacrificial da paixão não pretende de forma alguma cancelar os Evangelhos, aqueles trechos que apresentam a morte de Cristo como entrega absoluta aos discípulos e à humanidade: "*Não há maior prova de amor do que dar a vida pelos amigos*" (Jo 15, 13). Mas, deseja destacar que nos Evangelhos essa prova de amor não é jamais definida como sacrifício [627].

A rejeição girardiana da possibilidade de uma leitura sacrificial da cruz reside, portanto, na diferença semântica entre sacrifício e dom, ou entre, dar a vida e ser sacrificado. As maiorias dos teólogos destacam apenas a rejeição girardiana do conceito sacrifício para o evento da cruz. Após essas clarificações, podemos dizer que Girard abre uma nova estrada à teologia dogmática: estrada de uma linguagem mais precisa, sem ambiguidades. Escreve Girard:

> Cristo aceita morrer para que os homens vivam, numa ação que precisa olhar-se para definir sacrificial. Esta carência da linguagem sugere que devemos lidar com um

[626] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 79.
[627] Cf. Ibidem. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 306.

> comportamento que a sabedoria mitológica, filosófica e pragmática não tem a mesma ideia [628].

Da mesma forma a tradição dogmática permanece um desafio para o pensamento girardiano: não se podem cancelar vinte séculos de "linguagem" com um simples piscar de olhos. Para Girard, a carta aos Hebreus, testemunha a resistência humana à revelação do fundamento violento da antropologia. Representa um paralelo com a tradição mais avançada do Antigo Testamento, representada pela figura do Servo de Iahweh pela figura de Jó e de outros textos veterotestamentários, onde o véu sacrificial rasga-se definitivamente: a violência contra a vítima é já atribuida a responsabilidade dos homens, mas permanecem traços da projeção sacrificial da violência em Deus. Antes de tudo, a questão da carta aos Hebreus é um tema exegético, nesse sentido, duvidamos que Girard, na redação de *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Munde* tenha efetivamente compreendido o significado global deste texto. Em segundo lugar, o texto faz parte da chamada releitura sacrificial do cristianismo histórico, colocando suas raizes na experiência da comunidade primitiva. Por outro lado, não temos dúvidas, que da parte católica, a tese de Girard, foi erroneamente lida como um ataque à Igreja.

Giuseppe Torre, em sua tese doutoral, *La soteriologia nella riflessione cristologica di Bernar Sesbué,* de uma parte concorda com Küng em reconhecer que o uso neotestamentário do termo sacrifício exprime conteúdos absolutamente novos numa linguagem tradicional. Reconhece que a novidade da cruz não corresponde à terminologia sacrificial antiga. Neste quesito, não está distante de Girard, que ressalta a novidade total do Evangelho. Por outro lado, Torre considera Girard incoerente, por mostra-se incapaz de superar a condenação geral da linguagem sacrificial. Afirma que a doação total de si mesmo no amor é reconhecida por Girard como a grande novidade revelada por Jesus, mas não é compreendida como elemento formal do sacrifício. Segundo Torre, em Girard, aquilo que é "proprium" do sacrifício é indicado em termos negativos e estruturado apenas como violência [629]. Critica Girard por sua incapacidade de alargar os horizontes da categoria sacrifício fechando-se nos moldes da violência. Na verdade, enquanto Torre, redigia sua tese doutoral; Girard, já havia alargado seus horizontes reconhecendo a força positiva do sacrifício.

Adele Colombo em sua tese doutoral dedicada ao tema do sacrifício em Girard critica-o por uma concepção restrita de sacrifício, inteiramente dominada pela ideia de violência e

---

[628] *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 303.

[629] TORRE, Giuseppe. *La soteriologia nella Riflessione Cristologica di Bernard Sesbué*. Roma: Pontificia Universitàs Lateranense, 1996. p. 111.

sua não consideração do sacrifício eucarístico. O estudo é dividido em duas partes: a primeira centra-se no conceito girardiano de sacrifício; a segunda fundamenta-se no sacrifício eucarístico. Afirma que o evento da cruz não é o fim do sacrifício, como diz Girard, mas sua conversão [630]. A afirmação que a cruz seja o fim do sacrifício, é uma definição tipica do jovem Girard, aquele de *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo.* O Girard maduro, das últimas obras, apresenta a ideia chave do sacrifício com dom de amor.

2.2 A interpretação neotestamentária da morte de Jesus como sacrifício

Alguns autores veem na concepção do sacrifício de expiação a categoria soteriológica chave, a partir da qual podem ser considerados praticamente todos os textos neotestamentários, nos quais a morte de Jesus está sendo interpretada na perspectiva de um significado salvífico. Outros, porém acentuam, que dentro do quadro das afirmações cristológicas, a temática do sacrifício aparece muito raramente [631].

Muitos dos textos que falam de maneira a-crítica da práxis sacrificial, não têm relação cristológica [632]. Exemplo disso são os seguintes textos:

> Jesus lhes disse: cuidado, não digas nada a ninguém, mas vai mostrar-te ao sacerdote e apresenta a oferta prescrita por Moisés, para que lhes sirva de prova (Mt 8, 4).
>
> Paulo, então, levou os homens consigo. No dia seguinte purificou-se com eles e entrou no Templo, comunicando o prazo em que, terminados os dias da purificação, devia ser oferecido o sacrifício na intenção de cada um deles (At 21, 26).

Outros textos problematizam a intenção do sacrifício [633], como por exemplo:

> Amá-lo de todo o coração, de toda a inteligência e com toda a força e amar o próximo como a si mesmo vale mais do que todos os holocaustos e todos os sacrifícios (Mc 12, 33).
>
> Se alguém jurar pelo altar, não é nada, mas se jurar pela oferta que está sobre o altar, fica obrigado. Cegos! Que é maior, a oferta ou o altar que santifica a oferta? Pois aquele que jura pelo altar, jura por ele e por tudo o que nele está (Mt 23, 18-20).

Segundo Zimmermann, em Efésios (5, 1-2), usa-se a terminologia sacrificial em relação com as formulações "*para nós*", junto com as assim chamadas fórmulas da "*autoentrega*". Com isso se faz também referência ao motivo do sacrifício "*substitutivo*". "*Tornai-vos, pois, imitadores de Deus, como filhos amados, e andai em amor, assim como*

---

[630] Cf. COLOMBO, Adele. *O Sacrificio di Girard*: *dalla violenza al dono*. Morcelliana, Brescia, 1999. p. 168.
[631] ZIMMERMANN, Ruben. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. *Kerygma Und Dogma*, Munique, vol. 51, n. 2, p. 75. 2005.
[632] Ibidem. p. 77.
[633] Ibidem. p. 78.

Cristo também vos amou e se entregou por nós a Deus, como oferta e sacrifício de odor suave" (Ef 5, 1-2). Na opinião de Zimmermann, em Efésios (5, 1-2), encontramos uma metáfora entre a entrega de Cristo, que primeiro não é cúltica, pois nenhum animal se sacrifica a si mesmo, no Antigo Testamento o sacrifício é sempre imposto como resultado das projeções violentas. A referida citação de Efésios, na qual Cristo dá sua vida pela nossa salvação é apresentada numa terminologia sacrificial. A fórmula sacrificial usada em Efésios (5,1-2) acentua, sobretudo, o caráter de doação do sacrifício [634]. A análise linguística a partir da história das tradições mostra que "*o Novo Testamento oferece uma plenitude de concepções e de formas de compreender a morte e Jesus. Elas não se deixam integrar na sua totalidade dentro de uma concepção geral*" [635]. Apresentam-se formulações muito diversificadas, todas querem explicar e transmitir o significado salvífico da morte de Jesus. Segue abaixo alguns exemplos de textos que mostram essa dimensão salvífica da morte de Cristo.

> Pois sabeis que não foi com coisas perecíveis, isto é, com prata ou com ouro, que fostes resgatados da vida fútil que herdastes dos vossos pais, mas pelo sangue precioso, como de cordeiro sem defeitos e sem mácula (1 Pd 1, 18-19).
>
> Pois a caridade de Cristo nos compele, quando consideramos que um só morreu por todos e que, por conseguinte, todos morreram (2 Cor 5, 14).
>
> Pois há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens um homem, Cristo Jesus, que se deu em resgate por muitos (1 Tm 2, 5-6).

Em (1 Cor 5, 7) se acentua o caráter comunitário do sacrifício. "*Purificai-vos do velho fermento para serdes nova massa, já que sois sem fermento*" (1 Cor 5, 7). Nesse caso, "*Se se estabelece uma relação metafórica entre Cristo e o sacrifício de Pasha, então a sua morte se torna a precondição necessária para o banquete, um tempo de alegria que se pode tornar imagem para a vida na comunidade de Cristo*" [636]. Nessa perspectiva, o sacrifício de Cristo não é visto como algo violento, mas como, um dom de amor que une a comunidade no testemunho dos valores do Reino, principalmente a comunhão, a solidariedade, a alegria, a fé, a esperança e o amor. Exemplo disso é a comunidade cristã dos Atos dos Apóstolos (At 2, 42-47), esse projeto de vida cristão é resultante do sacrifício de Cristo nesta linha.

---

[634] ZIMMERMANN, Ruben. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. *Kerygma Und Dogma*, Munique, vol. 51, n. 2, p. 86. 2005.
[635] Ibidem. p. 79.
[636] Ibidem. p. 84.

2.3 Novo Testamento e teologia sacrificial

A cristologia sacrificial não pode ser considerada como a única, e tão pouco como a possibilidade dominante para compreender a morte de Jesus. Ela é uma entre outras concepções teológicas para compreender e explicar a morte violenta de Jesus na cruz. De outro lado, a cristologia sacrificial não pode ser restringida ao aspecto da expiação. Por diversos textos da tradição sobre Jesus se pode mostrar uma atitude decididamente crítica de Jesus, frente aos sacrifícios [637]. Exemplos disso são as seguintes citações (Mc 12, 33; Mt 5, 23; 9, 13; 12, 7; Lc 10, 25-37).

A conclusão de Zimmermann é bastante relevante para o nosso estudo.

> De um lado se recorre à teologia sacrificial e cúltica, para explicar a morte de Jesus. De outro lado, é exatamente na interligação com o destino de Jesus que se realiza uma superação e uma crítica desta teologia sacrificial. Este fato conduz à tese fundamental, que na cristologia sacrificial, a crítica do sacrifício e a teologia do sacrifício coincidem [...] A teologia sacrificial judaica não está sendo declarada como terminada; ela não está sendo substituída por novas categorias [...] A teologia sacrificial está sendo usada conscientemente, para explicar de maneira compreensível a vida e a morte de Jesus [638].

Nesta perspectiva, a igreja primitiva utilizou-se da linguagem religiosa veterotestamentária para explicar o sentido salvífico do evento Cristo, sobretudo, da paixão redentora. Usa-se uma linguagem antiga para explicar algo absolutamente novo que nega o antigo. Por isso, tratar a cristologia sacrificial é negar o sacrifício antigo. Utiliza-se da teologia sacrificial hebraica para interpretar o sentido da redenção. Assim, concordamos com a tese fundamental de Zimmermann "*que na cristologia sacrificial, a crítica do sacrifício e a teologia do sacrifício coincidem*".

Essa paradoxalidade entre continuação e a crítica do pensamento sacrificial, já se torna visível nos testemunhos muito antigos da cristologia sacrificial. Por exemplo, na carta aos Romanos ou na primeira carta aos Coríntios, se recorre de maneira decidida à terminologia sacrificial, para explicar a morte de Jesus. Em tudo isso, não vem à tona uma rejeição geral do culto sacrificial, ainda em uso naquela época em Jerusalém. De outro lado, porém, podem ser detectadas tendências implícitas de afastamento e superação da teologia judaica sacrificial e cultual.

---

[637] ZIMMERMANN, Ruben. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. *Kerygma Und Dogma*, Munique, vol. 51, n. 2, p. 90, 2005.
[638] Ibidem. p. 91.

> Não era o culto sacrificial sangrento que tinha que ser justificado frente ao evento da cruz. Era muito mais, assim que, a pretensão que na cruz escandolosa se poderia encontrar salvação, precisava ser certificada por rastros conhecidos e aprovados da argumentação teológica. Tais rastros se encontravam na teologia cúltica [639].

Os primeiros cristãos têm consciência que a entrega de Cristo, Filho de Deus na cruz, tem um significado infinitamente superior ao culto sacrificial sangrento do Templo de Jerusalém. Os cristãos viveram a experiência da salvação realizada por Cristo. Essa experiência salvífica precisava ser anunciada na igreja primitiva com uma linguagem acessível, principalmente kerigma apostólico. A linguagem teológica-catequética utilizada foi a mais conhecida: aquela da teologia cúltica sacrificial. A teologia sacrificial do Antigo Testamento está sendo analisada hoje a partir de três teorias básicas [640]:

- A teoria da violência: sacrifício como violência explicada por René Girard, referencial teórico do nosso estudo;
- A teoria da comunhão: sacrifício forma a comunidade e capacita-a para viver os valores do Evangelho, na linha de (At 2, 42-47);
- A teoria da mediação: sacrifício significa mediação entre céu e terra. O sacrifício é doação da vida àquele que dá a vida. Assim se supera o abismo entre Deus e o homem.

Zimmermann nos ajuda a concluir que cristologia sacrificial usa os elementos centrais da teologia sacrificial judaica, mas, estes elementos estão sendo ampliados e alcançam assim um significado maior. Uma redução da palavra sacrifício ao significado de expiação me parece nisso tão falso, como a eliminação do aspecto da violência. A cristologia sacrificial se refere consequentemente à morte de Jesus, mas, ela não se fixa nesta morte e na sua violência. Sendo que os primeiros cristãos compreenderam e experimentaram vida e morte de Jesus como equivalentes funcionais da teologia sacrificial veterotestamentária, eles de um lado, podiam continuar com esta concepção, para explicar o evento Jesus, de outro lado, porém, mostraram que em Cristo, a intenção original do culto sacrificial foi realizada melhor do que na práxis sacrificial concreta.

---

[639] ZIMMERMANN, Ruben. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre. *Kerygma Und Dogma*, Munique, vol. 51, n. 2, p. 93, 2005.
[640] Ibidem. p. 96.

2.4 Profissão de fé da igreja primitiva

> Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi; Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Apareceu a Cefas, e depois aos doze (1 Cor 15, 3-5).

Diante da incredulidade de alguns coríntios na ressurreição do Senhor, Paulo recorda que "*transmitiu aquilo que recebeu*" (cf. Gal 1, 18; At 9, 19; 18, 25). Os versículos (3-5) estão entre os mais antigos do Novo Testamento. O texto não é de Paulo, ele o recebeu na Antioquia entre os anos 33 a 35 do primeiro século. Trata-se de uma profissão de fé da igreja primitiva que o Apóstolo recebeu e o transmitiu integralmente. "*Segundo as Escrituras*" ou "*pelos nossos pecados*" não são expressões típicas de Paulo. A expressão "*no terceiro dia*" ele não a utiliza nenhuma vez em suas cartas; o verbo passivo "*ofthe*" é repetido quatro vezes nesta perícope, e apenas uma vez nas cartas. A expressão "*os doze*" é usada somente neste texto, sempre fala dos apóstolos. Essas particularidades confirmam a antiguidade do texto e o respeito de Paulo pelo mesmo. A antiga profissão de fé vai até "*apareceu a Cefas*". Esta fórmula de fé era memorizada pelos primeiros cristãos. Tudo gira em torno do *morreu e foi sepultado, ressuscitou e apareceu*. Paulo não analisa esses fatos que são claros à comunidade ao qual escreve. Não fala da crucifixão, mas destaca o sentido teológico dessa expressão "*pelos nossos pecados*". "*segundo as Escrituras*". Jesus é visto como o servo sofredor de Iahweh. Na afirmação "*foi sepultado*" se explica o fato que Jesus morreu verdadeiramente, não aparentemente [641].

O verbo *egheiros* (ressuscitou), pode ser um médio passivo com sentido intransitivo ou um passivo com sentido transitivo. No primeiro caso, Jesus é o sujeito que ressuscita pela própria potência, ressuscita por si mesmo. O melhor sentido é o segundo caso, no qual Jesus é ressuscitado pelo Pai, através do Espírito Santo. O verbo *egheiros* não é usado no sentido transitivo, porque significaria torna-se à posição ereta, seria uma concepção metafísica que liga a morte ao sono. O tempo do verbo é um perfeito que indica a continuidade do significado deste evento ao longo da história. Este verbo diz que a ressurreição de Jesus não é um simples retornar à vida terrena, mas para uma vida que não tem mais fim, que não é submetida à morte [642]. O verbo *ofthe* tem dupla interpretação: se deixou ver ou foi visto. A primeira privilegia a interpretação teológica, o Ressuscitado, aparece a Pedro, por livre iniciativa. Não é Pedro que vê o Senhor vivo, mas é o Senhor vivo que aparece a Pedro.

Essa profissão de fé da igreja primitiva é importante porque mostra a consciência dos primeiros cristãos acerca da morte expiatória do Senhor: "*Cristo morreu pelos nossos pecados*" à

---

[641] Cf. LA BIBLIA: *La Biblia Latinoamerica*. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1988. p. 297.
[642] Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1989. pp. 358-359.

luz da figura veterotestamentária do Servo de Iahweh do profeta Isaías. De fato, há na igreja primitiva a consciência que Cristo deu um sentido expiatório salvífico para a morte na cruz. Essa morte redentora se deu pelo sacrifício do Filho de Deus na cruz dos romanos. O cristianismo desde seus primórdios cultivou essa importantíssima tradição soteriológica que a redenção aconteceu no sangue do cordeiro derramado na cruz. Isso nos leva a concluir que desde o início os cristãos interpretaram e celebraram na liturgia que a salvação se realizou uma vez por todas no sacrifício de Cristo [643]. Foi um prisioneiro condenado à morte de cruz que nos redimiu. Negar essa realidade é negar a essência do cristianismo. Agora, afirmar e celebrar a redenção humana através do sacrifício do cordeiro imolado, não significa afirmar que é uma repetição mitológica-ritual do sacrifício antigo, na linha explicada por Girard. Como já abordamos longamente no quarto capítulo, Cristo foi sim um bode expiatório condenado no mesmo modelo dos sacrifícios antigos. Contudo, o sentido que deu à sua morte: dom gratuito e generoso de si mesmo na condição de Filho de Deus em prol da humanidade revelou ao mundo a falsidade e a hipocrisia do sacrifício antigo. Por isso, quando os textos do Novo Testamento afirmam com clareza que Jesus "*morreu pelos nossos pecados*" se trata de uma **expressão infinitamente superior à conotação puramente sacrificialista das sociedades arcaicas na perspectiva girardiana.** Nesse sentido o estudo de Ruben Zimmermann, acima citado, ajuda a entender a diferença significativa da entrega de Cristo na cruz como revelação de Deus na história e as práticas sacrificiais antigas; indiscutivelmente são realidades incomparáveis em nível de sentido e de conteúdo. Entretanto, reafirmamos aquilo que Girard nos mostrou com precisão e sabedoria: **a linguagem é a mesma para ambas as situações, o conceito sacrifício é ambíguo**, reafirmamos também que o processo que conduz o Filho de Deus à cruz é o mesmo mecanismo que atuou no mundo antigo que assassinou os profetas e inúmeras vítimas inocentes. Contudo, ressaltamos a ineficácia do sacrifício antigo no caso de Jesus Nazaré, pois a vítima humana e divina revela a contradição e a mentira do mecanismo que, na visão de Girard, estruturou a história até a revelação do Deus judaico-cristão.

3 Girard contemporâneo: a evolução da concepção girardiana de sacrifício

O pensamento girardiano despertou grandes interesses, mas igualmente grandes críticas. Partindo da literatura chegou ao campo da religião; navegando neste âmbito, fez uso da antropologia, da psicologia, da etnologia e da sociologia. Não economizou críticas aos

[643] Cf. BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. Paulinas: São Paulo: 2004. p. 705.

estudiosos das diversas disciplinas, por não alcançar resultados concretos. Entretanto, o sistema girardiano apresenta suas lacunas. Uma das críticas mais frequentes a Girard era justamente sobre sua concepção não sacrificial do cristianismo. No decorrer dos últimos anos Girard tem revisto suas próprias posições, auxiliado de maneira particular por Raymund Schwager sobre a importância do fenômeno do bode expiatório na redenção cristã. No pensamento girardiano era inconcebível imaginar Jesus como bode expiatório que se sacrifica pelos homens. Segundo a hipótese girardiana os deuses arcaicos são bodes expiatórios divinizados, enquanto, a função primária da Bíblia é a dessacralização das vítimas que são salvas e resgatadas desde Isaac, José, Jó e os profetas.

Nesta linha da dessacralização o cristianismo fica numa situação emblemática: para os cristãos Jesus realizou a salvação através da paixão que é classificada como um fenômeno de bode expiatório. Isso cria problemas porque, assim sendo, Jesus seria mais um bode expiatório sacralizado pela violência. Se a divindade de Cristo fosse resultado da sacralização violenta, as testemunhas da ressurreição não seriam os poucos discípulos, mas os perseguidores assassinos. A paz de Cristo seria igual à paz transitória do sagrado violento.

O que criou confusão a Girard foi à utilização da palavra sacrifício para definir a paixão de Cristo. Sendo que a mesma palavra, com o mesmo conteúdo significativo, era usada desde sempre para definir os rituais das religiões arcaicas. Girard rejeitava veementemente e era convicto que aí estava o argumento central para aqueles que combatem o cristianismo, comparando-o a uma religião primitiva. O sacrifício de Cristo, na ótica girardiana, é um convite a fugir da rivalidade mimética e a renunciar o objeto que gera discórdia abrindo o aspiral da violência que culmina na imolação do bode expiatório.

> A teoria mimética esclarece a oposição radical entre o sacrifício arcaíco e o sacrifício de Cristo. Esta oposição que toda a cultura moderna não consegue enxergar claramente, obstinando-se, por exemplo, em definir o sacrifício em termos de dom e oferta [644].

No passado Girard falou de um cristianismo não sacrificial utilizando-se da crítica profética e do próprio Cristo, na sua rejeição à cultura sacrificial. Vejamos a seguir os passos fundamentais neste processo de maturação das intuições girardianas.

---

[644] GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 76.

3.1 Contribuição de Schwager

Vejamos a trajetória intelectual deste importante teólogo e como se deu sua contribuição no processo de maturação das ideias de Girard sobre o sacrifício de Cristo enquanto superação dos sacrifícios arcaicos.

Raymund Schwager nasceu em 1945, sacerdote jesuita, a partir de 1975, foi ininterruptamente docente na Faculdade de Teologia Católica de Innsbruck [645]. Primeiro foi professor assistente e, a partir de 1977, ocupou a cadeira de dogmática e de teologia ecumênica, até sua morte em 27 de fevereiro de 2004. A partir de 1999 foi decano da Faculdade de Teologia; de 1992 a 1996 foi presidente da Associação dos Professores Católicos de Dogmática e Teologia Fundamental. Ao longo de seu itinerário intelectual sempre afrontou o desafio de fazer uma interpretação teológica das ideias de René Girard.

O seu primeiro livro *Brauchen Wir einen Sündenbock*, publicado em 1978 e republicado, numa segunda edição, em inglês no ano 2000, com o título *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. A redação deste livro corresponde à redação do livro *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Munde* de René Girard. Os dois autores trabalharam contemporaneamente em correspondência, a ponto que ambos citam o livro do outro ainda em processo de publicação. O lançamento de ambos ocorreu em 1978, com a precedência de Schwager em alguns meses. Schwager sentiu-se provocado a elaborar uma interpretação teológica sobre a *Violência e o Sagrado* lançado em 1972. Depois do seu primeiro livro, não abandonou o desenvolvimento teológico das intuições antropológicas de Girard. Sobre essa relação escreveu o grande moralista Bernard Häring:

> Para a dogmática se espera que seja paradigmático o modo no qual o confronto teológico com os escritos de René Girard se reflete de maneira exemplar no teólogo dogmático Raymund Schwager [646].

Também Hans von Balthasar, no quarto volume da *Teodramática* dá a Girard um notável destaque. Definindo a tese de Girard como o projeto mais dramático existente na soteriologia hodierna e em geral na própria teologia [647]. Também Teilhard de Chardin e Karl Rahner fazem referência às intuições girardianas.

---

[645] A faculdade de teologia católica da Universidade de Innsbruck, na Áustria, aparece como o grande centro internacional de estudos sobre Girard ou interessados em desenvolver as teorias girardianas. Também nos USA encontramos um grande interesse por Girard seja na teologia católica que na anglicana ou protestante.

[646] HÄRING, Bernard. *La Forza Terapeutica della non-violenza: per una teologia pratica della pace.* Cinisello Balsamo: Paoline, 1987. p. 14.

[647] Cf. VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodrmática*. Vol. IV. Madrid: Encuentro Ediciones, 1995. p. 274.

O livro de Schwager com o título *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible* [648] está dividido em três partes: a primeira parte retoma a teoria de Girard sobre a violência e o sagrado e discute as objeções enfrentadas pelo novo paradigma do fenômeno religioso; a segunda parte apresenta uma pesquisa aprofundada do Antigo Testamento, para verificar a perspectiva girardiana do lento progresso na passagem do Deus da vingança para o Deus do amor; por fim, a terceira parte, é dedicada ao Novo Testamento, em particular ao tema de Jesus como bode expiatório do mundo. Essa é a seção mais importante para a nossa pesquisa.

3.2 Girard e o Sacrifício de Cristo

Paulo, os Sinóticos e João concordam, com características diversas, na tese que Jesus mostra que o coração do homem contém um desejo homicida [649]. Diante da mensagem de puro amor de Jesus que visa constituir um novo povo, governado pela lei do amor e da não violência; o povo endurece o coração e se volta contra Jesus. Os Evangelhos e os Atos dos Apóstolos mostram uma conspiração universal contra Jesus. Conspiração que envolve judeus e gentios, essa conspiração contra o Filho de Deus revela que na sua profundidade o coração humano contém um secreto ressentimento contra Deus [650]. Portanto, todos os "*bodes expiatórios casuais*", são considerados por Girard como uma realidade inconsciente do homem para atacar Deus [651]. Jesus com sua mensagem de amor revela a verdade desse ressentimento contra Deus, torna-se o "*bode expiatório necessário*" [652], o verdadeiro bode expiatório sobre o qual todos os homens projetam a violência em sua essência mais secreta. Deus que é puro amor está livre de qualquer violência, nem exigência de reparações ou satisfações; no Filho torna-se o bode expiatório do mundo. "*Fazer a vontade do Pai*", significa, portanto, assumir sobre si, sem nenhuma resposta violenta, toda a violência do mundo, deixa-se destruir pela violência do mundo, mas sem contaminar-se pela mesma lógica, ao contrário, pagando a violência com um amor insondável.

---

[648] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. San Francisco, Harper & Row Publishers, 1987.
[649] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. San Francisco, Harper & Row Publishers, 1987. p. 166.
[650] Cf. Ibidem. p. 196.
[651] Ibidem. p. 491.
[652] Ibidem. p. 190.

> Jesus morreu por todos, porque todos se voltaram contra ele. Neste unir-se contra ele e crucificá-lo, concretamente transferiram sobre ele todo a violência contra Deus e a vontade secreta de mata [653].

Neste sentido que Jesus tomou sobre si os pecados de todos, cancelando-os na cruz. Ao não pagar o mal com o mal, mas, ao retribuir o mal com o bem se encontra o sentido salvífico e redentor da cruz. Graças a ressurreição do crucificado, na cruz, que concentrava todo o mal humano, desabrocha todo o bem. Desse modo, enquanto a transferência do mecanismo vitimário é apenas parcial e a violência permanece no homem; no caso de Jesus, essa transferência é real, porque ele era o verdadeiro objetivo desta violência radical. O fato de Jesus não reagir à violência, pagando o mal, com o mal; mas com perdão e pelo amor, interrompe sua proliferação. O mais horrível ato de violência do mundo foi devolvido com o mais belo ato de amor do mundo [654].

Como vemos, enquanto para Girard, o evento da cruz é singular apenas por desmascarar definitivamente o mecanismo vitimário. Para Schwager, o evento da cruz é singular porque é um ato salvífico e redentor; a cruz trás, não apenas, o conhecimento de um novo paradigma religioso, mas fundamentalmente a salvação. Para ambos, seja Girard que Schwager, Deus não pode ser a origem da violência despejada cruelmente sobre Jesus. Ambos refutam a vulgarização da teoria anselmiana da "*satisfação*". Segundo, Schwager, a teologia anselmiana da redenção não tem sentido [655].

Um segundo livro de Schwager, importante para nossa tese, é *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of Redention* [656]. Esta obra tem duas inspirações. De uma parte tem a *Teodramática* de Balthasar e doutra parte, continua o seu aprofundamento teológico iniciado com *Must There Be Scapegoats?* À luz das ideias de Girard, para construir uma doutrina sistemática da redenção num certo sentido ao estilo do *Cur deus homo?* De Anselmo de Canterbury, a sua terceira fonte inspiradora, como afirma Schwager explicitamente.

Para construir uma teologia sistemática da redenção, Santo Anselmo, toma como ponto de partida, conceitos muito humanos da ofensa, da honra, da punição e da satisfação. A partir destes conceitos perfeitamente compreensíveis à cultura da época, que falam sobre Deus

---

[653] GIRARD, René. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. pp. 267-268.
[654] Cf. Ibidem. pp. 280-283.
[655] SCHWAGER, Raymund. René Girard e la teologia. *Rassegna di Teologia*, Napoli, vol. 42, n. 3, pp. 367-384, 2001.
[656] Idem. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption.* New York: The Crossroad Publisching Company, 1999.

de modo muito humano, Anselmo mostra que uma teologia cristã que vise atingir a máxima profundidade, deve partir da noção ou representação dominante do seu tempo [657]. Obviamente que hoje não há senso partir das mesmas considerações daquela época. Para aplicar o método de Anselmo, devemos partir das representações próprias do nosso tempo. Por isso, que para a reflexão teológica contemporânea sobre a redenção, os problemas referentes à violência e à busca da paz deveriam receber atenção relevante; pois são experiências comuns a todas as classes sociais, estão presentes em todas as religiões e em todos os sistemas filosóficos, a ponto de constituir uma possibilidade de diálogo para todos. Portanto, a antropologia girardiana, ao colocar esse fundamento no centro da experiência humana, torna-se um bom ponto de partida para a teologia da redenção. Obviamente, que seguindo o método anselmiano, o tema da violência deve ser refinado através do tema sobre o pecado, a problemática do juízo e da cruz. A busca da paz deve ser purificada e aberta à consideração da mensagem do Reino de Deus, da páscoa e do amor trinitário [658].

3.3 O sacrifício na carta aos Hebreus

Com o título "*A cruz e a transformação do mal*" Schwager retoma e aprofunda as reflexões sobre a carta aos Hebreus e sobre o valor redentor do evento da cruz. A carta aos Hebreus apresenta o valor sacrificial da cruz de Cristo "*somente porque, através do uso de numerosas antiteses, altera totalmente os conceitos, seja do sacerdócio que do sacrifício*" [659].

A continuidade de conteúdo entre o Velho e o Novo Testamento reside não na linha cultual, mas na linha da crítica ao culto que enfatiza a obediência [660]. A lei do culto sacrificial no Antigo Testamento teve um efeito pedagógico. A Carta aos Hebreus, através de uma reinterpretação hermenêutica incisiva, retoma o valor metafórico e simbólico do sacrifício, mas para exprimir algo completamente novo no conteúdo. Este novo conteúdo do sacrifício provém diretamente da linha profética que critica o culto sacrifical na perspectiva da ética da obediência (Salmo 40).

A questão que devemos afrontar é: onde reside a continuidade entre o culto sacrifical e a morte de Cristo? Segundo a carta aos Hebreus, a continuidade encontra-se na necessidade do "sangue" (Hb 9, 7-14); enquanto, os sacerdotes de Araão "*faziam derramar o sangue das*

[657] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption.* New York: The Crossroad Publisching Company, 1999. p. 14.
[658] Cf. Ibidem. 1999. p. 15.
[659] Ibidem. p. 182.
[660] Ibidem. p. 183.

vítimas"; Jesus "*faz derramar o próprio sangue*" (Hb 9, 12). Portanto, a continuidade superficial no fato do sangue, dentro de uma descontinuidade profunda de sentido. O ato de matar constitui um dos temas fundamentais do sacrifício histórico-religioso. Mas, o sacrifício de Cristo é um caso particular dentro da longa história do sacrifício religioso. Se destacarmos a continuidade através do sangue, destacamos o fato da agressão e destruição que Cristo se torna autoagressão e autodestruição. Porém, esse não pode ser absolutamente o sentido da morte de Cristo. Portanto, para compreendemos o sacrifício de Cristo não podemos partir desta autodestruição. Diante disso, devemos questionar como o crucificado identificou a Si mesmo com a ação dos seus opositores, sem desejar a própria morte (autodestruição). Segundo Schwager, devemos partir de outro grande tema presente na história do sacrifício: a transformação (através da morte, a transformação do profano ao sagrado).

Jesus reconhece que seus linchadores não sabem o que fazem. São vítimas de um poder estranho: o pecado. Jesus se identifica como vítima de seus perseguidores [661]. O seu sofrimento é real, porque assume sobre Si o pecado de todos, mas real também porque no seu sofrimento se entrega totalmente nas mãos do Pai, torna-se um único evento descrito na carta aos Hebreus como sacrifício de Cristo [662]. Um Deus que ama incondicionalmente e infinitamente o homem, mas que respeita a liberdade do homem e aceita de sofrer, no Filho, a cruz.

> A vontade de Jesus na sua paixão (Hb 10, 10) aparece sobre dois aspectos: como identificação com os seus perseguidores, enquanto, esses são vítimas do pecado e como conversão e transformação do mal no abandono nas mãos de Deus [663].

A interpretação girardiana da morte de Cristo fundamenta-se inteiramente na hipótese central que o Pai celeste não tem nada a ver com a violência unânime dos perseguidores contra o Filho. Raymund Schwager, a partir de um ponto de vista rigorosamente dogmático foi capaz, através da analise profunda da carta aos Hebreus, dos Evangelhos e a partir das intuições antropológicas de Girard, sobre a centralidade da violência e do mecanismo vitimário, de exprimir com coerência dogmática o valor redentor da cruz. Mostra o poder redentor do sacrifício de Cristo, sem projetar em Deus a mesma violência sacrifical que implicaria numa concepção de Deus contraditória com a mensagem de Jesus sobre o Pai.

---

[661] SCHWAGER, Raymund. *La Mort de Jesus: René Girard et la Théologie*. *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, Vol. 73, n. 4, 1984. pp. 481-502.
[662] Cf. Ibidem. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption.* New York: The Crossroad Publisching Company, 1999. p. 188.
[663] Ibidem. 189.

3. 4 Girard e Schwager

Para Girard, no evento da cruz se retoma e se revela o segredo escondido da cultura humana: o mecanismo vitimário e a função da violência sacrifical. Do ponto de vista mundano, a paixão é apenas mais um dos muitos processos de condenação injusta, presentes na história humana. Na Bíblia é o processo mais desmistificado do bode expiatório. Girard, interessado apenas no aspecto antropológico do cristianismo, destaca sobremaneira o seu caráter de dessacralização e de desmistificação do mecanismo vitimário [664].

A visão girardiana coloca um grande problema à teologia: para um cristão, Jesus salva pela paixão, isto é, através do fenômeno do bode expiatório. Nisso que entra a problemática do valor redentor ou sacrifical do evento da cruz; esse valor redentor da cruz, no sistema de Girard não é bem trabalhado, ou melhor, paradoxalmente cai numa regressão arcaica.

A fraqueza teológica de Girard aparece como a problemática central em Schwager. A paixão de Cristo é análoga a qualquer outra experiência vitimária com a substancial e determinante diferença da revelação e desconstrução do velho sistema vitimário, como afirma Girard. Além disso, a paixão de Cristo, é o evento único no qual acontece a transferência do mal sobre o verdadeiro bode expiatório que transforma o mal em salvação para todos, como afirma Schwager em comunhão com toda a tradição cristã.

A questão fundamental é, portanto, a compreensão do evento da cruz como simples revelação do mecanismo escondido na cultura humana desde o início e revelado na paixão e também a transformação do pecado em salvação. Girard, em sua compreensão do sacrifício de Cristo, se coloca na linha da diferença entre o sacrifício arcaico e o sacrifício de Cristo.

> O que me incomodava na paixão de Cristo, era o uso do termo sacrifício que já designava os rituais das religiões arcaicas. Parecia-me que a definição tradicional da paixão em termos de sacrifício fornecia argumentos suplementares aos críticos que desejam igualar o cristianismo a uma religião arcaica, e eu, rejeitei radicalmente a essa ideia [665].

Seguindo essa trajetória acaba despotencializando a dimensão central da paixão, como evento salvífico e transformador. Sentido essencial que a tradição cristã sempre destacou no sacrifíco do Senhor. Hoje Girard, assume com naturalidade como a reflexão de Raymund Schwager sobre o sacrifício de Cristo como “verdadeiro bode expiatório da humanidade” foi indispensável às suas intenções antropológicas.

---

[664] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: Adelphi, 2004. p. 65.
[665] Ibidem. p. 75.

> A intuição de Schwager me parece a única correta sobre o tema e para homenageá-lo quero agora procurar responder às perguntas que, para as minhas dúvidas do passado, são retomadas posteriormente. O que me impedia de ver em Jesus um bode expiatório que se sacrifica pelos homens? O que me impedia de dar o passo que Schwager não teve dificuldade em dar desde o início? Enquanto, a reflexão de Schwager se insere subitamente num quadro teológico, a minha afronta a tradição judaico-cristã, numa perspectiva da antropologia moderna. Na minha concepção, a teoria mimética tem, em primeira instância, o objetivo de atingir em seu fundamento conceitual o relativismo que domina o nosso mundo [666].

Como dissemos há uma continuidade entre ambos. Schwager deu um suporte teológico que falta à Girard. Entretanto, precisamos mostrar a descontinuidade, presente no termo sacrifício: uma ligada ao binômio sagrado e violência e a outra ligada ao dom de si pela vida dos outros.

4 O que é o sacrifício de Cristo?

Para compreendê-lo Girard nos convida a partirmos da mensagem de Jesus, aquilo que propõe ao homem para escapar da violência: renúncia a qualquer rivalidade para constituir novas relações fundadas no amor. Jesus permanece fiel a esta mensagem até a sua morte, evento que não deseja, mas aceita, em obediência ao Pai. O sacrifício arcaico, ao contrário, consistia em proteger-se da violência canalizando-a contra os inocentes.

Para definir melhor esta diferença e para melhor delinear o "sacrifício de Cristo", Girard retorna ao texto que já em lhe havia fortemente inspirado: "o juízo de Salomão". Em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*, a partir deste texto refutava o termo sacrifício para Cristo. Não se podia usar o mesmo termo para as duas posturas opostas das duas mulheres: uma atitude era endereçada à morte, outra à vida. Girard vê na prostituta mãe, uma *perfecta figura Christi*. Girard, agora reconhece que a negação do termo sacrifício para o evento da cruz tem um valor simbólico: deve ser um sinal da separação dos dois tipos de religioso, o mítico e o cristão. "*Esta preocupação continua legitima aos meus olhos, mas não precisa absolutizá-la*" [667].

Hoje Girard reconhece que estava equivocado. Entretanto, precisamos afirmar que a perspectiva de Girard, mesmo após sua maturação no diálogo e no confronto com teólogos católicos, todavia, suas intuições permanecem de caráter antropológico. Mesmo reconhecendo a dimensão positiva do termo sacrifício, não se adentra a um nível teológico. Do ponto de vista teológico, a visão que nos oferece sobre o sacrifício é frágil, incapaz de atingir um nível

[666] GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: Adelphi, 2004. p. 65.
[667] Ibidem. p. 78.

dogmático ou soteriológico. Girard não desenvolve uma soteriologia sistemática. Através da sua antropologia e da sua forma de interpretar os textos bíblicos, traça linhas fundamentais que possibilitam a elaboração de uma soteriologia orgânica [668]. As intuições antropológicas de Girard abrem espaço à teologia. Particularmente Raymund Schwager, assume a tarefa de falar teologicamente do sacrifício.

> Girard foi rejeitado por interpretar a paixão de Cristo de modo redutivo e por vê-la apenas como revelação das potências do mal, mas ele, jamais negou que a paixão apresenta outras dimensões [669].

O esquema girardiano é o esquema da conversão da mentira à verdade. Esquema que funciona em nível pessoal e comunitário. A descoberta do sentido positivo do sacrificio a partir do evento da cruz contribui para a definição do esquema antropológico de conversão. Sem atentar contra a liberdade humana, Cristo guia a humanidade rumo à verdade divina [670].

Em oposição ao sacrifício arcaico, há o sacrifício cristico, ou seja, um sacrificio antissacrificial, no sentido, de uma transformação absoluta no qual a violência não é simplesmente negada, mas assumida num gesto de absoluto amor, na doação de si mesmo até a morte pela vida do próximo. A entrevista concedida a James Williams, professor da Syracuse University, publicada em inglês com o título *Girard Reader* afirma:

> Eu alcancei uma visão mais positiva sobre o termo sacrificio, assim que, desejo fazer uma distinção entre sacrificio como assassinato e sacrificio como renúncia. O segundo movimento versa a libertação da mímesis enquanto aquisição de potencialidades rivalizantes. Bem, eu creio, que uma leitura não sacrificial, ou uma leitura sacrificial que esprima genuina renúncia, é fundamentada em textos dos Padres da Igreja [671].

A expressão "*leitura não sacrificial ou uma leitura sacrificial que esprima renúncia*" mostra que a leitura antissacrificial de Girard poderia ser definida também como sacrificial, desde que, entendamos sacrifício no sentido positivo, como dom de si mesmo e renúncia à violência mimética.

---

[668] Cf. SCHWAGER, Raymund. René Girard e la teologia. *Rassegna di Teologia*, Napoli, vol. 42, n. 3, p. 339, 2001.
[669] Ibidem. p. 339, 2001.
[670] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 81.
[671] WILLIAMS, Jame. *The Antropology of the Cross: a conversation with René Girard*. In: GIRARD, René, *The Girard Reader*. New York: Crossroad, 1996. p. 272.

4.1 Girard contemporâneo e a carta os Hebreus

A maturação de Girard acerca do sentido positivo do sacrifício lhe impôs uma revisão sobre a sua visão da Carta aos Hebreus apresentada em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*.

> A parte verdadeiramente nova em *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo* é a sessão central dedicada ao cristianismo. Contém o núcleo central das minhas ideias, mas com dois erros que pude corrigir em seguida: o primeiro é a negação do termo sacrifício em relação ao cristianismo; o segundo é a negação apressada da Carta aos Hebreus [672].

Agora considera injusta a crítica feita à Carta aos Hebreus. A Carta busca definir a morte de Cristo em relação ao sacrifício e oferece a fórmula: o último sacrifício. Este sacrifício é muito diferente dos outros. Esta diferença é indicada na Carta que cita o salmo 40, que na Carta é colocado na boca de Cristo que se dirige ao Pai e diz: "*Tu não quiseste sacrifício e oferenda, abriste o meu ouvido; não pediste holocausto nem expiação, e então eu disse: Eis que eu venho*" (Sl 40, 7-8). O antigo sistema acabou. E para não propagar a violência e retribuí-la. Nessa lógica de renúncia do sacrifício que a Carta fala do último sacrifício. Por isso, é que, aceitar a morte como o dom de si mesmo se torna necessário. O salmo 40 está próximo aos cânticos do Servo Sofredor, segue a mesma lógica de Cristo. Para não passar do lado dos perseguidores é necessário que aceite o sofrimento.

> Aos bodes expiatórios parciais, terrestres, temporais e injustos das religiões terrestres se opõe como diz Schwager, o bode expiatório perfeito, ao mesmo tempo, plenamente humano e plenamente divino. A todos os sacrifícios imperfeitos, de uma eficiência temporânea e limitada, se opõe o sacrifício perfeito que põe fim a todos os outros [673].

Hans Küng ao examinar o sacrifício no Novo Testamento afirma que o uso é geralmente metafórico, enquanto que, com o evento Cristo, o conteúdo é completamente diverso. Segundo Küng, apesar da impostação cultual, o tema da Carta aos Hebreus é a dedicação de si mesmo, elemento chave da nova concepção do sacrifício [674].

5 Teoria mimética e teologia bíblica

Raymund Schwager, jesuíta, professor de teologia dogmática e autor de um livro sobre bodes expiatórios atribuem ao fenômeno do bode expiatório um papel fundamental na redenção cristã. Os Evangelhos mostram que Jesus é condenado injustamente, devido a um

---

[672] GIRARD, René. *Origine della Cultura e Fine della Historia*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003. p. 25.
[673] Idem. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: Adelphi, 2004. p. 82.
[674] Cf. KÜNG, Hans. *Essere Cristiani*. Milano: Mondadori, 1974. pp. 480-481.

contágio mimético da multidão enfurecida pela violência. O próprio Jesus interpreta sua morte como aquela do *Servo de Yahweh* e de outros profetas assassinados coletivamente e perseguidos em fenômenos análogos ao da paixão.

Todos os Evangelhos mostram que a mensagem de Jesus desmascara o rancor escondido e a vontade secreta de matar, até mesmo, entre os fariseus piedosos. No convergir-se contra Jesus, as forças mais obscuras do coração humano mostram seu rosto. Todas as forças hostis a Deus se aliam contra Jesus, descarregando contra seu corpo toda a agressividade. Na verdade, essas forças hostis contra Jesus se justificam como postura religiosa. As lideranças usaram armaduras religiosas para condenar o Profeta de Nazaré. A acusação principal dos sumo sacerdotes, doutores da lei, fariseus e anciãos do povo era a blasfêmia (Mc 14, 64). Consideram-no um herege público que se autodefinia como Messias, Filho de Deus, isso infringia os princípios religiosos do Antigo Testamento. As autoridades de Israel da época tinham uma falsa imagem de Deus. Não foram capazes de acolher a revelação de Deus em Jesus de Nazaré; não reconheceram sua filiação divina. Enfurecem-se diante das críticas de Jesus à religião oficial, por isso, o condenam à morte, para salvaguardar seus princípios religiosos. Entretanto, essas autoridades e no final todo o povo ali presente, mostram claramente não haver compreendido a mensagem do Deus de Jesus Cristo. Assim, Jesus, carregou no seu corpo, na cruz "*pecados de todos*" (1 Pd 2, 24). A inteligência do mecanismo do bode expiatório conduz ao aprofundamento da Palavra de Jesus. Essa relação com o pecado e a maldição da qual Jesus é o salvador.

5.1 Jesus Cristo: ruptura das projeções violentas

A divindade de Cristo não é reduzível à sacralização do bode expiatório. Se sua divindade proviesse da violência coletiva, os testemunhas da ressurreição seriam os membros da multidão que exigia sua crucifixão e, não os poucos discípulos que proclamaram sua inocência. Se assim fosse, a paz de Cristo seria a paz como o mundo a dá nos moldes do poder de Satanás, a paz do bode expiatório; e não a paz que supera qualquer compreensão humana: a paz do Reino de Deus que supera toda divisão [675].

O Novo Testamento realiza o comprimento do processo de desacralização iniciado pelo Antigo Testamento. Do ponto de vista humano, a paixão é um dos muitos exemplos de processos miméticos que dominam a cultura humana. Mas na Bíblia, na perspectiva da

[675] GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p.73.

revelação, a paixão é o exemplo fundamental de libertação absoluta de toda e qualquer violência perseguidora.

> Vós sois do diabo, vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade, porque nele não há verdade: quando ele mente, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira (Jo 8, 4).

Se Satanás é o princípio personificado da ordem e ao mesmo tempo da desordem é porque a violência mimética da qual ele é o senhor, resolve-se no fenômeno do bode expiatório. Por isso, que o diabo é humilhado pela cruz. O segredo da potência de Satanás é desmascarado e neutralizado pela cruz. Ou seja, pelo Espírito de Deus, que inspira os discípulos à coragem de proclamar essa verdade. Trata-se do Espírito Santo Paráclito que significa defensor das vítimas. Nas religiões arcaicas o sacrifício é o esforço para renovar os efeitos reconciliadores da violência unânime, substituindo uma vítima, cujo, o sacrifício, não tem mais significados na comunidade por um novo bode expiatório.

O sacrifício de Cristo, diferentemente do antigo, propõe a destruição da violência. Rompe com os grilhões da rivalidade mimética. Para isso, é necessário a não reação, abandonando o rival potencial. Essa é a grande regra do Reino. Jesus permanece fiel até o fim, se encontra sozinho contra todos. A violência humana se volta contra aquele que a denuncia. Mas a Palavra de Jesus revela a verdade escondida na cultura humana desde as origens; ou seja, o papel fundador e sistematizador do bode expiatório.

Entre o sacrifício de Cristo e o sacrifício primitivo há uma distancia abismal. Para proteger-se da própria violência, os homens, estão dispostos a canalizá-la contra um inocente. Cristo faz o oposto, sem resistência, aceita o sacrifício de Si mesmo para destruir a lógica perversa escondida no coração do homem. Através do caráter público de sua morte na cruz, revela o poder do sacrifício neutralizando o mecanismo vitimário. Existe, portanto, uma radical diferença entre sacrifícios arcaicos e o sacrifício de Cristo [676].

Eis a intenção crucial desta pesquisa, mostrar a partir dos estudos de Girard, que os sacrifícios antigos diferem do sacrifício redentor de Cristo. Nos mitos antigos a violência é despejada sobre o bode expiatório, após sacrifício unânime, restaura-se a harmonia na comunidade. Daí nasce o sagrado violento. Nas *Bacantes*, por exemplo, ocorre rapidamente o linchamento de Penteu e a restauração da comunidade. Na Bíblia hebraica o processo inconsciente do mecanismo vitimário começa a ser revelado. Deus assume o partido da

[676] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 76.

vítima, solidariza-se com os perseguidos do mundo. Defende a vida de Isaac, de José e de muitas outras vítimas da violência coletiva. Entretanto, permanecem muitos resquícios de violência no Antigo Testamento. Nos Evangelhos, precisamente na paixão, que essa diferença se tornará evidente. A paixão consegue reverter esse quadro. O Reino de Deus é a reciprocidade perfeita. O encontro com o outro faz crescer. É a mímesis perfeita. A sabedoria é o discernimento da mímesis perfeita. A religião torna-se um ato de amor: "*Amai-vos uns aos outros, como eu vos amei*" (Jo 15, 12). O Evangelho anuncia a boa nova da alteridade como dom gratuito de amor.

O ser humano não está para sempre amarrado pelas algemas da violência como projeção dos sentimentos sombrios que povoam os porões da alma. O homem não é apenas imitação da violência. Não é exclusivamente mímesis má. Existe a mímesis boa, enquanto capacidade humana de imitar Cristo e a cultura do Evangelho. O cristianismo, como seguimento de Cristo, é o embate histórico de superação desse esquema. Há uma mímesis integradora, na perspectiva da vida. Existe uma força maior revelada por Cristo e atualizada pelo Espírito Santo, capaz de superar o mecanismo conflitivo gerador de violência. Na Bíblia, bem como na história da humanidade, detectamos inúmeras experiências vitoriosas do amor. A mímesis integradora é o amor vivido na gratuidade. Cristo inaugura a nova civilização fundamentada no amor, perdão, solidariedade e não na vingança [677].

Recorrer a Deus para cometer o mal em nome de Deus. Essa realidade presente na história do mundo desde as origens é na verdade, a projeção de impulsos inconscientes escondidos atrás de uma mascara religiosa: "*Matar um homem para defender uma doutrina, não é defender uma doutrina, é matar um homem"*. (S. Castullion) [678].

Entretanto, aqueles que perseguem e matam para defender uma doutrina, não são capazes de perceber tal verdade escondida no próprio inconsciente. Atrás da perseguição religiosa está o mecanismo da projeção e do descarregamento inconsciente da agressividade que povoa o coração humano. O homem torna-se cego diante de sua própria agressividade e de sua capacidade de projetá-la para fora de si, em cima de objetos ou pessoas inocentes. Objetos e pessoas são substitutivos, permitindo o descarregamento dessa agressividade. Essa transferência tem uma pedagogia própria, não acontece de qualquer jeito, e um dos métodos dessa projeção é o rito religioso. Em nome de Deus, através do culto, a violência pode ser

[677] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 94.
[678] BLANK, Renold. Desmascarar a violência dos sacrificadores. *Revista de Cultura Teológica,* Belo Horizonte, vol. 12, n. 47, p. 49, 2004.

descarregada em cima da vítima inocente de forma inconsciente. Os linchadores não reconhecem a violência acumulada e jamais são capazes de perceber a sua própria culpa. Na visão deles, a vítima é sempre culpada e, por isso, deve ser punida por essa culpa. Os matadores julgam estar prestando um serviço a Deus. (Jo 16, 2).

Os resultados dessas projeções inconscientes encontram-se, por exemplo, na soteriologia de Santo Anselmo. Ao apresentar, a imagem de um Deus legalista, que quer a morte de seu Filho na cruz, para receber a devida reparação do desgosto causado pelos pecados humanos. Conforme a concepção soteriológica de Santo Anselmo, o pecado da humanidade gerou uma dívida diante de Deus. Esse Deus: transcendente, santo e perfeito, exige o pagamento dessa dívida provocada pelo pecado. Somente o sangue do Filho tem valor correspondente, ou seja, apenas o sacrifício do Filho na cruz, tem poder de quitar essa dívida do homem para com Deus. Portanto, Deus Pai, exige a morte do Filho.

Essa teologia da morte de Jesus revela a presença do mecanismo da projeção inconsciente da violência, descoberta pelo antropólogo René Girard, no sacrifício de Cristo. Dessa mentalidade, decorre a imagem de um Deus cruel e vingativo que legitima a morte de vítimas inocentes, como legitimou a morte do próprio Filho para reparar o pecado dos homens. Notamos que tal interpretação mostra uma imagem perversa de Deus, posto que, esses mecanismos não vêm de Deus, mas sim, das agressividades coletivas projetadas no universo sagrado, como meio de purificação do universo humano.

> As agressões coletivas ou individuais acabam sendo projetadas no ambiente sagrado, e assim são superadas no ambiente humano, para serem reproduzidas no ambiente divino [679].

Esses mecanismos de projeções são encontrados também no Antigo Testamento. Nessas situações emerge a imagem de Iahweh violento, vingativo e cruel. O exegeta Raymund Schwager, após estudo detalhado desses textos, chega à conclusão que se trata da violência humana projetada em Deus. A agressividade decorrente das relações humanas é transferidas para Deus e interpretadas como agir de Deus [680].

Também no Novo Testamento, temos exemplos disso. Por exemplo, a perícope da mulher adúltera de João (8, 4-11), segue bem essa lógica. Na opinião dos linchadores, apedrejar aquela mulher pega em adultério significa realizar um grande serviço a Deus. Não

---

[679] BLANK, Renold. *Esperança que Vence o Temor.* São Paulo: Paulinas, 1995. p. 199.
[680] Cf. SCHWAGER, Raimund. *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible.* San Francisco, Harper & Row Publishers, 1987. p. 73.

conseguem perceber, que na verdade, o apedrejamento não é a vontade de Deus, mas sim, a projeção da própria agressividade em cima de uma vítima oprimida.

O mecanismo da projeção possibilita esconder a violência. Pelo canal da projeção os linchadores escapam do sentimento de culpa. Ficam de consciência tranquila. Estão convencidos de agir segundo a vontade de Deus. Dessa forma, estão livres de procurar as raízes da violência dentro de si mesmos. A culpa é sempre da vítima e nunca da coletividade, por isso, a vítima deve mesmo ser impiedosamente sacrificada como punição pela culpa que todos arbitrariamente julgam-na ter.

Assim gradativamente se forma a ideia de um Deus que gosta de sacrifícios no sentido arcaico da palavra; que pede sacrifícios e legitima a ação dos sacrificadores. Na verdade, os ritos sacrificiais, longe de ser a vontade de Deus, escondem a verdade do inconsciente humano desde a fundação do mundo.

Os Profetas do Antigo Testamento denunciam a ineficácia dos sacrifícios e de qualquer ritual [681]. A crítica profética começa com a rejeição dos sacrifícios humanos [682] e termina com a proibição dos sacrifícios miméticos. O grande exemplo é o Decálogo: "*Com sacrifícios [...] não se pode servir a Deus. Ele não os precisa e eles não resultam em nada*" [683].

O Deus da Bíblia não é o Deus dos sacrificadores, mas o Deus das vítimas [684]. Deus não é resultado de uma projeção de desejos humanos. A Bíblia desmascara a lógica dos perseguidores; revela aquilo que são: mecanismos inconscientes que justificam a violência coletiva contra a vítima.

Sacrifícios e produção de bode expiatório pertencem ao mundo da violência. O mundo de Deus é absolutamente diferente. Nele prevalece o amor, o perdão, a misericórdia e a vida. Para Deus não interessa os sacrifícios, mas sim a defesa da inocência e da vida da vítima. "*Porque é o amor que eu quero e não sacrifícios, conhecimento de Deus mais do que holocaustos*" (Os 6, 6).

Trata-se da fragilidade humana, exposta ao pecado, a ponto, de atribuir a Deus, agressividades puramente humanas. São duas modalidades do divino que se opõem

---

[681] Cf. GIRARD, René. A Violência e o Sagrado. São Paulo: Paz e Terra, 1990. p. 62.
[682] Cf. 2 Rs 23, 10; 2 Cr 28, 3; 33, 6; Ez 16, 20s; Dt 12, 31; 18, 9s; Jer 7, 30s; 19, 3-6.
[683] SCHWAGER, Raimund. *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. San Francisco, Harper & Row Publishers, 1987. p. 124.
[684] Cf. Sl 22,13-18.21;31; 31, 14; 40, 7; 118, 21s; 144, 5-8; Is 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-9.

radicalmente: a arcaica que nasce da eficácia do sacrifício do bode expiatório e a cristã, enquanto, destruição do sacrifício antigo.[685]

6 Redenção: superação definitiva das projeções violentas

O amor de Deus consiste na renúncia total a qualquer atitude que não seja o amor. Perdoa eternamente por amor. Então, por que a necessidade do sacrifício na cruz? Por que os pecados de muitos tinham que ser transferidos ao Filho de Deus?

Partindo da tese de Schwager, o ser humano tem um ressentimento contra Deus e uma vontade secreta de matar. Trata-se de uma realidade enraizada no coração humano, mas que, lhe é inconsciente. A redenção libertou o ser humano da sua incapacidade de amar. Deus não precisa de nenhuma reparação, no modelo de Anselmo, ao contrário, são as pessoas humanas que necessitam de libertação. Para isso, é necessário aceitar o amor redentor de Jesus que lhes é oferecido gratuitamente. Não é Deus que precisa ser satisfeito, mas os humanos que precisam ser purificados do ódio destruidor [686].

Segundo a tese de Girard, as pessoas, para libertarem-se de seus conflitos e rivalidades, transferem-nos sobre alguém: o bode expiatório. No ato de matar, através do sacrifício, transferem a própria violência sobre a vítima. Nesse gesto, os assassinos sentem-se livres de toda e qualquer culpa, re-encontra a paz consigo mesmo, com a comunidade e a reconciliação com Deus. Deus libertou os homens e as mulheres desta inclinação ao pecado de um modo semelhante; oferece o próprio Filho, como vítima do ódio humano [687].

O ser humano necessita de redenção. Redimir-se de sua inclinação à violência. O projeto de Jesus de Nazaré foi rejeitado e incompreendido. Cria-se uma hostilidade progressiva contra o Filho de Deus, a ponto, de alcançar uma conspiração unânime e a decisão de matá-lo. Nesse processo atuou a velha lógica vitimária. Movidos pela mímesis encontram um motivo para matar Jesus na cruz. No seu sacrifício descarregam os desejos agressivos. Nessa condenação vitimária, igual a todas as outras da história, revelou-se o amor maior; um amor que tem mais poder que a realidade mimética negativa, escondida no coração do homem. Pois, o sacrificado, é o Filho de Deus, capaz de revelar ao mundo que o amor é maior que ódio; que a luz é mais forte que as trevas.

---

[685] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 80.
[686] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 209.
[687] Ibidem. p. 210.

> O que nenhuma imaginação humana poderia ter sonhado aconteceu de fato: a lei da vingança se tornou a lei do amor redentor. A maldição foi retribuída com a bênção. A conspiração do ódio foi respondida com a entrega de amor [688].

As ações violentas não vêm de Deus, são atos exclusivamente humanos. A aliança contra Jesus revelou as forças mais sombrias do coração humano. O sacrifício de Cristo é a expressão absoluta do amor de Deus pela humanidade. Deus não precisa de sacrifício. Jesus é contra o sacrifício (Mt 9, 13). O Deus da Bíblia hebraica e o Deus dos Evangelhos não é sádicos, mas contra o sofrimento. O conteúdo da promessa a Abraão é amor, misericórdia, proteção e fidelidade (hésed); o poder terapêutico de Jesus, seu amor e sua misericórdia com os pecadores públicos e o anúncio do Reino mostram que no seio da Trindade não há espaço para violência, sacrifício ou projeção. Deus é puro amor. Amor que se derrama. Amor que se doa [689]. Violência, sacrifício e projeção são atitudes humanas. Em muitas ocasiões na história, os homens praticaram aquilo que lhe é próprio da condição humana em nome de Deus. Praticaram perseguições e crimes escondendo-se em coberturas religiosas, projetando suas sombras, resultado dos conflitos interpessoais, nas mãos de Deus. Daí perseguia e matava dizendo: essa é a vontade de Deus. Na verdade, essa nunca foi e nunca será a vontade de Deus; era e sempre será a vontade de homens dominados pelo ódio que acaba transferida sobre inocentes. Deus não tem outra vontade, senão amar eternamente.

O sacrifício de Cristo na cruz não é para agradar a Deus, mas para salvar os homens. A cruz significa a maior expressão de sofrimento e humilhação do mundo antigo. O crucificado era exporto a um sofrimento indescritível. Os braços puxados para cima e os pés para baixo, impedia a respiração normal da pessoa. Normalmente os soldados davam pauladas no crucificado para antecipar sua morte. Era uma cena horrorosa. Comumente os crucificados não eram sepultados no túmulo da família, pois era uma vergonha enorme para a mesma, tem um filho crucificado; geralmente eram jogados numa vala comum. Jesus foi sepultado em túmulo doado por José de Arimateia, escavado sobre a rocha, no qual, ninguém havia sido sepultado antes (Mt 27, 60). O apóstolo Paulo descreve a dramaticidade da cruz na carta aos Coríntios definindo-a como "*escândalo para os judeus e loucura para os gregos*" (1 Cor 1, 23). Tratava-se, portanto, de uma experiência de absoluto fracasso pessoal. Era uma morte vergonhosa e humilhante [690]. Apesar de ser algo normal no Império Romano, como forma de

---

[688] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 211.
[689] SANTO AGOSTINHO. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 184.
[690] Cf. O'COLLINS, Gerald. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia*. Roma: Paoline, 1993. p. 156.

execução era horrível e intolerável. Um homem pregado na cruz representa um sofrimento indescritível.

> Ele estando na forma de Deus não usou o seu direito de ser tratado como Deus, mas despojou-se, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz (Fl 2, 6-8).

A cruz é manifestação absoluta do amor de Deus pelo homem pecador. O amor de Deus se manifestou plenamente naquilo que era expressão de miséria absoluta (2 Cor 13, 4). A cruz será para sempre um paradoxo para o mundo, como o foi para os judeus e gregos da época de Paulo. Por um lado, símbolo de sofrimento, humilhação, vergonha e morte. Por outro, revelação do amor redentor do Filho de Deus. Os sinóticos mostram que é justamente na aparente derrota de Jesus na cruz, que se revela o poder de seu amor divino. A profissão de fé do centurião romano; "*De fato, esse homem era mesmo o Filho de Deus*" (Mc 15, 39). O que redime não é a cruz, os horrores do sofrimento. Mas, o amor infinito do Filho de Deus pelos seres humanos pecadores [691]. Se no sacrifício de Jesus atuou o processo mimético que conduz à morte do inocente. Deus usou deste mecanismo antigo e inconsciente do ser humano, para revelar sua ineficácia diante do amor divino. Portanto, a cruz de Cristo, não é um ato para justificar a Deus ou pagar uma dívida a Deus pelos pecados humanos, mas sim, para justificar o homem, libertá-lo dos grilhões da violência, do ódio e do mal.

6.1 Balthasar e a teodramática

> A teoria de Girard é comparada às teorias de Teilhard Chardin e Karl Rahner. Constitui uma antropologia total e uma cristologia total. Cristo é a comunicação plena de todas as coisas ocultas desde a fundação do mundo, porque somente Ele descobre aquilo que estava oculto e inverte radicalmente [692].

O teólogo da Basileia se interessa pela obra de Girard, tanto é, que a discute e a menciona em sua Teodramática [693]. Segue alguns pontos desta discussão em nível soteriológico. Hans Urs von Balthasar indaga por que a condenação de Jesus, ocorrida dois mil anos atrás, continua a angustiar a humanidade até nos nossos dias? Não existem, inclusive, nos nossos dias, inúmeros outros homens condenados injustamente a perturbar-nos mais que, o antiquíssimo processo ocorrido na páscoa hebraica de Jerusalém? Todos os horrores do campo de concentração preocupam menos a humanidade do que a execução

---

[691] Cf. MOLTMANN, Jürgen. *O Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas.* Petrópolis: Vozes, 1993. p. 230.
[692] VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodramática*. Vol. 4: Madrid: Ediciones Encuentro, 1995. p. 274.
[693] Ibidem. pp. 273-292.

capital de Jesus de Nazaré; homem inocente, do qual, a Bíblia diz que, Deus mesmo se manifestou ressuscitando-o dos mortos? Seria ele, Jesus de Nazaré, o grande e definitivo bode expiatório da humanidade, sobre o qual, essa projetou toda a sua culpa? Ele cancelou essa culpa como cordeiro de Deus? [694]

Balthasar considera as ideias de Girard interessantes, pois atualiza de maneira nova o processo de Jesus. Mas, também a ele, precisa colocar a pergunta: por que, propriamente esse assassinato, depois de tantos outros, deve ser o evento conclusivo e resolutivo da história do mundo, deve ser a irrupção do tempo definitivo? Os homens projetaram suas culpas e agressividades sobre tantos bodes expiatórios; porque Jesus de Nazaré provocou tantas transformações pelo mundo na sua totalidade? Para Balthasar, a resposta é simples. O fato decisivo é que: nós não podemos novamente, ou seja, por outro meio, cancelar as nossas culpas. Pilatos lavou as mãos, os judeus se justificaram atrás da sua Lei, que exige a condenação dos blasfemadores. Age por temor a religião, portanto, em nome de Deus. O próprio Judas se arrepende de seu gesto, devolve o dinheiro do crime jogando-o no rosto dos sumo sacerdotes. Ninguém quer assumir a culpa da condenação.

O sacrifício de Jesus carrega sobre si as culpas de toda a humanidade. Essa afirmação não seria uma mera ideologia ou uma pura fórmula da fé? A tradição judaica do Antigo Testamento acredita que o sofrimento inocente de um justo tem poder de expiar os pecados de todos. A partir dos irmãos Macabeus, na perseguição religiosa de Antíoco Epifane IV [695], iniciou-se essa mentalidade em Israel. Depois, os cânticos do servo, aprofundam essa visão do poder expiatório do santo de Deus que dá a vida por todos. Por isso, na época de Jesus não havia dificuldades para tal interpretação. Outro fator determinante é a historicidade da frase. É praticamente unânime entre os teólogos católicos que Jesus a partir de um determinado momento da sua vida terrena tinha consciência da sua morte iminente. Depois a historicidade dos textos da paixão é unânime. Isso mostra que Deus, diante dos perseguidores e diante dos tribunais (sinédrio e palácio do governador) tinha consciência de ser o Filho de Deus e, como

[694] Hans Urs Von Baltasar tomou conhecimento da tese de Girard, chamando-o de etnólogo, comenta que seus livros estão tendo larga ressonância na América, na França e na Alemanha. O Teólogo de Lucerna, afirma que, segundo Girard, toda cultura humana desde o início seria constituída pelo mecanismo do bode expiatório, vale dizer, sobre a astuta invenção dos homens, de superar as suas agressões através de um bode expiatório escolhido quase por acaso e destinado ao sacrifício; gerando a reconciliação dos homens. O sacrifício é repetido depois de um tempo de pacificação. O sacrifício de Jesus seria o vértice deste mecanismo, onde os pecados de todos são projetados sobre Jesus. Cf. VON BALTASAR, Hans Urs. *Tu Coroni L'Anno Con la Tua Grazia*. Milano: Jaca Book, 1992. p. 61.

[695] Cf. BÍBLIA: *Bíblia de Jerusalém*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 716.

tal, deu um sentido salvífico à sua morte; um significado redentor: Portanto, não é ideologia a forma como Jesus interpretou, na liberdade da sua consciência, o sacrifício da sua vida.

Mas se tomamos a teologia de Bultmann, quando afirma que os textos da paixão são uma construção da igreja primitiva que essa após algumas décadas da crucifixão de Jesus, na catequese dos primeiros cristãos e redação dos Evangelhos re-elaborou à luz da fé a paixão do Senhor. Daí sim tornaria ideológico, ou uma mera construção da fé. Pois, segundo Bultmann, Jesus foi um profeta que, como outros profetas de Israel, terminaram sofrendo o suplício coletivo. Após sua morte na cruz, seu corpo foi sepultado para sempre; mas o projeto do Reino e seu espírito ressuscitaram na alma da comunidade dos discípulos. Nenhum dos outros bodes expiatórios teve esse poder redentor. Segundo o Novo Testamento, o Filho de Deus se fez homem para assumir sobre si os pecados do mundo. Encarnou-se para viver em vista dessa "*hora*" decisiva da sua existência terrena. Diz Balthasar:

> Em vista deste terrível batismo, com o qual, deve ser batizado, em vista da hora que apenas o prendem exteriormente e o interrogam no tribunal, não só espancam seu corpo com flagelos e o pregam no lenho da cruz. Mas penetra na sua alma, no seu espírito, na sua mais intima relação com Deus Pai, e tudo o preenche de angústia moral, desolação por ter sido abandonado, que é como uma substância totalmente estranha a Ele, inimiga, mortalmente venenosa, que lhe impede qualquer acesso à fonte da qual vive [696].

Nas trevas deste estado de abandono são pronunciadas as palavras do Getsêmani: "*Pai se é possível afasta de mim este cálice*". Trata-se do cálice, do qual fala o Antigo Testamento: o cálice repleto da ira e da cólera de Deus que deve ser consumido até a última gota pelos pecadores, que ameaça os infiéis de Jerusalém. Nesta mesma situação obscura da alma emerge o grito sobre a cruz, a pergunta do por que Deus o abandonou. Sabe apenas que foi abandonado, mas não consegue saber por que foi abandonado. A consciência da morte vicária já seria um raio de luz, mas essa resposta não lhe é dada agora, porque se trata da purificação da relação entre Deus e o mundo pecador.

Aquele que sofre até as últimas consequências as dores da cruz é um inocente por excelência. Outro não poderia suportá-la com a eficácia da substituição vicária. Pergunta Balthasar: Qual homem normal ou extraordinário teria em si mesmo espaço suficiente para assumir as culpas do mundo inteiro? O teólogo da Basileia, responde que somente o Filho é capaz desse espaço. Eis o mistério insondável, porque existe uma diferença entre o Pai, que gera, e o fruto gerado, o Filho, ainda que, unidos pelo Espírito são um único Deus. Na cruz se manifesta esta diferença, propriamente na cruz é plenamente revelado o mistério da trindade

[696] VON BALTASAR, Hans Urs. *Tu Coroni L'Anno Con la Tua Grazia*. Milano: Jaca Book, 1992. p. 62.

divina. A distância é grande, o Pai permanece nos céus, mas envia sua essência ao mundo: o Filho. Há com isso um distanciamento em Deus; o Filho encarnado pode assumir todo o pecado do mundo, sem que sua relação com o Pai no Espírito Santo sofra danos, ou seja, modificada. O pecado é queimado no fogo do amor trinitário de Deus, porque como diz a Escritura, Deus é um *fogo devorante* que não tolera em Si nada de impuro, mas o queima [697].

Jesus crucificado sofre por nós na cruz, aceita o abandono do Pai, que não lhe é familiar. Sofre mais que um ser humano habitual condenado à mesma morte poderia sofrer, porque, só o Filho, que se fez homem, sabe quem é o Pai na sua essência e o significado de sentir-se privado Dele ou de perdê-lo aparentemente para sempre. Não dizemos que Deus Pai pune o Filho no nosso lugar. Não se trata de punição, porque a obra é realizada entre o Pai e o Filho sobre a ação do Espírito Santo; portanto, é puro amor, pura liberdade, tanto da parte do Filho, como da parte do Pai e do Espírito Santo. O amor de Deus é tão rico e profundo que pode até assumir essa forma humanamente obscura para amorizar as obscuridades deste mundo.

6.2 Redenção: uma necessidade humana

O homem experimenta no decorrer da vida o mistério do mal, do sofrimento, do pecado e da morte. Todas essas realidades tornam o homem necessitado de redenção. A publicidade moderna projeta as pessoas como se fossem sempre jovens, bem sucedidas e vencedoras; entretanto, a limitação é inerente à condição humana (Rm 7, 24). O salmista testemunha a impureza do ser humano pecador (Sl 51, 4). O profeta Isaías pede para que seus lábios impuros sejam purificados (Is 6, 5-7). Essa necessidade humana de expiação é muito presente no judaísmo, no cristianismo e também no islamismo.

A natureza humana é ferida por dentro. As questões sociais, a opressão dos pobres, o desrespeito à dignidade da vida humana, os complexos interiores, os medos e as culpas de cada ser, são realidades necessitadas de cura. Enfim, o ser humano é sempre carente do toque redentor de Jesus de Nazaré (Rm 1, 31). Jesus constata como o mal emerge de um coração malvado [698].

> Com efeito, é de dentro, do coração dos homens que saem as intenções malignas: prostituições, roubos, assassínios, adultérios, ambições desmedidas, maldades,

[697] Cf. VON BALTASAR, Hans Urs. Hans Urs. *Gesù e il Cristiano*. Vol. XXV. Milano: Jaca Book, 1998. p. 506.
[698] Cf. O'COLLINS, Gerald. *Cristologia: uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 1997. p. 277.

> malícia, devassidão, inveja, difamação, arrogância, insensatez. Todas essas coisas más saem de dentro do homem e o tornam impuro (Mc 7, 21-23).

A condição humana necessita de redenção. Desde os dramas internos às questões externas. O medo e o sentimento de culpa oprimem milhões de seres humanos nos rincões da terra. O homem sozinho, por si mesmo, não consegue libertar-se de suas próprias fragilidades. Faz-se necessário o amor misericordioso de Deus que se manifesta intensamente no evento da cruz.

O *exultat pascal* apresenta a redenção como a resposta de Deus ao pecado humano. Há uma solidariedade no pecado e na redenção. Desde o inicio o ser humano é escravo do pecado (pecado original). Por isso, necessitado da redenção. O *exultat* usa a primeira pessoa do plural, para mostrar que, a humanidade inteira é pecadora e necessitada da salvação oferecida pelo cordeiro pascal que tira o pecado do mundo [699].

O judaísmo espera a redenção de três modos basilares: como libertação, como expiação e como amor que transforma. A morte e ressurreição de Jesus significam a vitória sobre o pecado, sobre a morte e sobre os poderes malignos que escravizam a humanidade. Os evangelistas não se contentam em falar da crucificação como uma injustiça judiciária ou como uma tragédia humana. São unânimes em vê-la como ato supremo de redenção (1 Cor 15, 54-56; Ap 5, 6). Paulo é convicto que a redenção acontece através da espantosa vunerabilidade da cruz (2 Cor 13, 4). Cristo agiu como sacerdote e como vítima para oferecer um sacrifício. Os primeiros cristãos ligavam a crucificação e a ressurreição com o dia hebraico da expiação dos pecados. Deus qualificou Jesus (Hb 5, 1-10) como pontífice misericordioso para expiar os pecados do povo.

Cristo morreu pelos ímpios (Rm 8, 32). A teologia fala de três modelos de redenção: o cordeiro vitorioso do Apocalipse, o cordeiro sacrificado que tira o pecado do mundo e o bom pastor que dá a vida pelas ovelhas [700] (Jo 10, 11). Jesus redentor aceita a morte por amor. Realiza um sacrifício de amor. Por que, o amor de Cristo é único e potente, a ponto, de nos salvar? A questão central é sua filiação divina e sua pureza. Diferentemente de todos os outros mártires da história, Jesus morreu sem nenhuma culpa e sem nenhum pecado (Mc 15, 39). Qualquer vida ou morte plena de amor tem poder de tocar o coração das pessoas e transformá-

---

[699] Cf. O'COLLINS, Gerald. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia*. Roma: Paoline, 1993. p. 209.
[700] Cf. Ibidem. p. 235.

las. No caso de Jesus, encontramos um amor "*capaz de mover o sol e as estrelas*" (Dante Alighieri) [701].

Nossa conclusão, é que o ser humano, pode tomar consciência das realidades sombrias da própria existência; descobrir as origens e as razões da violência interior, como também, tomar consciência do fato dessa ser transferida para um bode expiatório. O cristianismo apresenta um projeto prático de superação da lógica vitimária, através da justiça do Reino; enquanto, processo dinâmico e vivo na história, fermento que transforma a massa (Mt 13, 33). Portanto, a força do Reino transforma essas estruturas antropológicas sombrias. Contudo, a sua definitiva superação se dará em nível escatológico, na realização plena do Reino como dom gratuito do amor de Deus [702]. Nesse sentido, podemos afirmar que apenas a redenção, ou seja, o poder redentor de Jesus de Nazaré poderá plenificar o homem, tornando-o absolutamente livre dessas fragilidades que constituem o mecanismo vitimário. A amorização total do humano e a libertação dos sentimentos e atitudes sombrias como: ódio, rancor, rivalidade, intolerância, perseguição e violência transferida é obra do poder redentor de Deus, através de Jesus Cristo.

6.3 Redimidos pelo amor

> O projeto de Girard é seguramente aquilo que hoje temos de mais dramático na soteriologia e, em geral, na própria teologia. Procura buscar a fundamentação da história do mundo e de todos os seus valores culturais a partir de uma tragédia inicial [703].

Qual é o preço da filiação d**i**vina? O livre arbítrio é um ponto essencial da criação, Deus nos dá liberdade de desobedecê-lo. Na parábola dos vinhateiros homicidas, todos os enviados por Deus para negociar com os arrendatários foram torturados e mortos, desde os profetas e até o próprio Filho do dono da vinha. Quanto mais o dono da vinha buscava a reconciliação, mais endureciam o coração e mais odiosos se mostravam à proposta do amor divino. O que pode fazer Deus diante de uma liberdade infinita, por Ele mesmo criada, se essa se endurece num decidido não ao Criador? Sim, pode fazer algo responde Balthasar. "*Eis o mistério do sacrifício de Cristo*" [704]. Deu a seu próprio Filho a missão de carregar nas costas o não que recebeu da humanidade. O pecado e a negação do homem em reconciliar-se com o Amor eterno e absoluto, a escravidão humana do seu não a Deus é destruída com o sacrifício

---

[701] O'COLLINS, Gerald. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia*. Roma: Paoline, 1993. p. 237.
[702] Cf. BLANK, Renold. *Escatologia do Mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001. p. 206.
[703] VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodramática*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995. p. 274.
[704] Ibidem. p. 55.

do Filho de Deus, posto que, a verdadeira liberdade acontece somente no sim do homem a Deus. Na verdade, o que é dado novamente aos homens, é o acesso ao Amor e a verdadeira liberdade.

Os primeiros cristãos conheciam bem a expressão *pro nobis* presente no creio. Por nós o Filho de Deus desceu do céu, por nós foi crucificado, morreu e foi sepultado. Isso significa não apenas em "*nosso favor*", mas também "*em nosso lugar*", assumindo sobre Si aquilo que era nosso. Há uma notória indiferença no mundo moderno que insiste em diminuir a dramaticidade da cruz como evento redentor; muitos afirmam que a reconciliação com Deus depende de si mesmo, ou até, aqueles que afirmam não necessitar de nenhuma reconciliação. Na mais obscura noite do seu espírito, enquanto todas as fibras do seu corpo sofrem, Jesus espia a nossa cômoda indiferença [705].

Lembrando que o sacrifício redentor de Cristo não segue a lógica sacrificial arcaica. Uma vez que, na mitologia o sacrifício é imposto ao bode expiatório, o mesmo, é condenado contra a sua vontade. Morre com os mesmo sentimentos dos perseguidores: revolta, ódio, mágoas e ressentimentos diante da injustiça do qual é vítima. Jesus é o Filho de Deus que assumiu a carne humana, o sacrifício lhe é igualmente imposto, mas diante do mal extremo que o condena injustamente, ele dá a vida por amor. Não há nele os sentimentos de ódio e de culpa dos bodes expiatórios mitológicos; responde ao mal com um amor maior, capaz de cancelar os pecados do mundo que lhe condena e que já havia condenado tantos outros no decorrer da história. Ao mesmo tempo, seu amor, mostra aos perseguidores que as razões que para eles justificava a condenação são mentirosas. Portanto, o sacrifício de Cristo e a teologia da redenção, não é uma repetição sacrificial arcaica. Mas a revelação plena do amor de Deus ao homem e, ao mesmo tempo, revelação do homem ao próprio homem, ao mostrar-lhe que o caminho para resolução dos dramas pessoais e comunitários não é punição do próximo em forma de descarrego e sim a gratuidade do perdão.

Podemos dizer que Balthasar reconhece as intuições de Girard, mas não as aprofunda. Por outro lado, podemos também afirmar que o teólogo da Basileia, dá início àquilo que Raymund Schwager fará com precisão; ou seja, dar um caráter teológico às intuições de antropologia bíblica de Girard. Na sua teodramática refere-se diretamente aos estudos

[705] VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodramática*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995. p. 56.

girardianos, reconhece a sua novidade e sua contribuição, no entanto, lê o sacrifício de Cristo na perspectiva teológica cristã, o que não faz Girard [706].

7 Vida nova em Cristo

Os discípulos participam da vida nova do Senhor através do batismo. No ritual do batismo os catecúmenos renunciam as obras de Satanás e assumem o compromisso de viver como filhos da luz. No quadro dos estudos girardianos, renunciar às obras do demônio significa renunciar ao mimetismo negativo que conduz à perseguição e à morte de vítimas inocentes. O homem não é um refém de sua própria violência, aprioristicamente condenado à derrota. É possível dizer não à mímesis negativa e assumir a mímesis da vida, revelada por Jesus nos Evangelhos. O único caminho para a humanidade vencer "o príncipe deste mundo" é o Reino: amor e perdão. Aqui nosso estudo assume uma esfera pastoral, indicando a imitação de Cristo como luz que dissipa as trevas do mecanismo vitimário e conduz o ser humano à realização no amor.

A fé no Ressuscitado e a vivência dessa fé na comunidade eclesial exigem a prática dos valores do Evangelho. Esses valores consistem na imitação de Cristo, ou seja, na imitação do amor, da misericórdia, da justiça, da fraternidade. Assim a Paixão de Cristo revela uma realidade absolutamente nova, uma verdadeira revolução. A paixão nos dá uma nova antropologia fundada no amor dom gratuito e generoso de si mesmo. Realiza uma nova criação.

O evento histórico Jesus de Nazaré é o grande acontecimento revolucionário que provocou uma fratura irreversível na lógica mimética. Cristo proclamou a inocência da vítima e desmascarou os "processos" que conduziam a "*rota antiga dos homens perversos*". Jesus é uma vítima escolhida por uma comunidade em crise, mas que, ao invés, de reconciliar entre si os perseguidores, destruiu-os, com uma fantástica revelação: são os homens responsáveis pela violência, pela condenação dos heróis míticos, dos profetas e de todas as vítimas inocentes. Cristo desmascarou nossa incrível incapacidade de reconciliar-nos sem perseguir ou matar.

Jesus apresenta a lógica da não violência fundamentada na renúncia consciente (autocrítica) da rivalidade mimética. Resistiu às acusações, se declarou inocente, sem jamais ceder-se ao desejo de vingança. Sua atitude impede a comunidade de completar o circulo mimético mediante a conclusão do sistema vitimário. Mas, revelou na cruz, a perversidade da

[706] Cf. VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodramática*. Vol. IV. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995. p. 275.

perspectiva dos perseguidores. Assim, Cristo marcou a ruptura do sagrado violento tradicional, da figura do Deus-herói do mito e do rito [707].

7.1 Espírito Santo

As autoridades políticas e religiosas de Israel tramaram a morte de Jesus, com o apoio da sociedade em seus grupos representativos. Formou-se uma unanimidade que queria e aplaudia o sacrifício de Cristo na cruz (Mt 26, 31). Mas, Deus Pai, através do Espírito Santo, salvou o Filho das sombras da morte, dando-lhe a vida eterna. O Ressuscitado, como resposta ao ódio dos perseguidores assassinos, enviou sobre eles o Espírito Santo paráclito. O Novo Testamento apresenta o Espírito Santo como príncipe da unidade. Entretanto, a unidade constituída pelo Espírito de Deus é absolutamente diferente da unidade formada pelo mecanismo vitimário que leva à morte do bode expiatório. No segundo caso, todos se unem contra um inimigo comum: a vítima. Sobre ela projetam um ódio avassalador; trata-se da etapa do todos contra um amplamente desenvolvido na tese de Girard [708].

O Espírito Santo, ao contrário, une as pessoas respeitando as individualidades e, sobretudo, a liberdade da cada singularidade. A unidade do Espírito não tem inimigo comum. Pois conduz todos para Deus, ou seja, encaminha os corações para a vivência da justiça do Reino: amor aos inimigos e perdão dos perseguidores. O Espírito é o pedagogo que defende e orienta as pessoas para o amor dom de si mesmo; conduz-nos para o sacrifício de amor, entrega gratuita e generosa de si mesmo [709].

> Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito os impelia que falassem. Achavam-se então em Jerusalém homens piedosos de todas as nações que há debaixo do céu. Ao se produzir o ruído, a multidão se reuniu e estava confusa: pois cada qual os ouvia falar em sua própria língua. Estupefatos e surpresos, diziam: Não são todos galileus esses que falam? Como é, pois, que cada um de nós os ouve em sua própria língua materna? (At 2, 4-8).

O Espírito cria uma antropologia unificada, preservando o respeito às diferenças. Também, o apóstolo Paulo, enfatiza os dons do Espírito; que dá a cada um, dons e carismas especiais (1 Cor 12, 1-11). Mas a unidade permanece sempre. A unidade do Espírito não é vazia. Não coage ninguém. Através dos dons forma uma unidade rica e estimulante. Seguindo

---

[707] Cf. VATTIMO, Gianni. *Credere di Credere*. Milano: Garzanti, 1996. p. 35.
[708] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 95.
[709] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 220.

a imagem do corpo místico, Paulo, na primeira carta aos Coríntios, fala do mesmo Espírito e dos diversos carismas (1 Cor 12, 12-31).

Segundo, o profeta Ezequiel, Deus manifesta a sua santidade diante das nações, reunindo as pessoas espalhadas. A profecia se dá no contexto do exílio da babilônia, refere-se, portanto, aos israelitas exilados. O Novo Testamento confirma e aprofunda a afirmação do Profeta. O Filho de Deus, primeiro cria uma unidade de forma negativa, no todos contra ele, próprio do sagrado violento. A coletividade ávida por violência assassina-o cruelmente. Num segundo momento, através do Espírito, cria uma unidade positiva e revolucionária, converte os perseguidores a seguir o amor. Para Schwager, nesse processo, as duas etapas se interligam reciprocamente: uma necessita da outra. O Espírito estava presente no mistério da Encarnação, no batismo do Jordão, na cruz e na ressurreição. Por fim, o Espírito, cria essa nova unidade introduzindo as pessoas na Verdade do Filho (Jo 14, 17). A revelação da verdade e do amor de Deus acontece quando o mecanismo vitimário se arma contra Jesus, levando-o a entregar-se como cordeiro pascal [710].

Os estudos de Girard mostram como nasce o sagrado violento através do sacrifício do bode expiatório [711]. A Bíblia hebraica nos mostra que o judaísmo é um processo de superação e desconstrução do sagrado mitológico. Contudo, será os Evangelhos, precisamente, a paixão do Senhor, que darão o fundamento último à tese de Girard. O Filho de Deus é constituído bode expiatório do mundo; mediante sua paixão, morte e ressurreição revelam que as raízes da projeção humana são falsas; além de que, as razões dos perseguidores assassinos são mentiras resultantes do desejo inconsciente de jogar a violência consequente das relações humanas para fora de si [712].

O poder do amor de Deus faz com que a coletividade perseguidora torne-se, num segundo momento, uma comunidade de amor. Iluminada pelo Espírito busca renunciar à violência, ao mal e ao pecado; mediante a opção fundamental pelo amor e pelo perdão. A paixão ensina que a índole à violência como forma de resolução dos conflitos interiores, presente no coração do homem, deve ser renunciada em nome do amor. Dessa forma, a estrutura triangular do desejo humano, segundo a antropologia mimética, é superado na revelação da estrutura triangular do amor trinitário de Deus. O amor trinitário revela ao

---

[710] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 221.
[711] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 80.
[712] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 222.

homem uma nova proposta antropológica. Oferece condições reais para o homem sair da armadilha do esquema vitimário. O envio do Espírito Santo cria uma nova antropologia: o discípulo do ressuscitado deve assumir o compromisso de renunciar ao mal, ao pecado e à violência.

> Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos (Mt 28, 19-20).

O encontro do Ressuscitado com os discípulos mostra essa nova realidade. O sopro do Espírito Santo relembra a criação do Gênesis, quando Deus soprou sobre o barro, para criar Adão. O Ressuscitado, soprando sobre os discípulos realiza uma nova criação no Espírito Santo. Aqueles discípulos que enquanto estavam com o Mestre mostraram-se lentos na compreensão, medrosos e inseguros; após o sopro do Espírito são radicalmente transformados; tornam-se homens corajosos e decididos que saem pelo mundo para anunciar com determinação o mistério de Cristo. De fato, aqueles discípulos passaram por uma nova criação no Espírito; são novas criaturas [713].

O Espírito presente no mundo e na carne do homem potencializa-nos a seguir o caminho do amor. Paulo faz uma distinção entre os desejos da carne e os desejos do Espírito. Os desejos da carne são contrários aos desejos do Espírito. (Gal 5, 17). Os desejos da carne conduzem à morte e os desejos do Espírito são fontes de vida (Rm 8, 6; Gal 5, 22). Para Schwager, os desejos da carne descritos por Paulo, estão na linha dos corações obstinados dos assassinos dos profetas [714].

A justiça do Reino ensina-nos que o amor não é apenas aos amigos, mas também, aos inimigos. A proposta do Reino pede o perdão aos perseguidores violentos. O amor é o único caminho para a conversão e para a criação de novas relações entre as pessoas. No amor o homem liberta-se das realidades obscuras do coração; lança luzes nos mecanismos, até então, inconscientes que levam à morte de vítimas inocentes [715].

Schwager esclarece que os estudos de Girard, mostram as funções do poder autoritário no mecanismo do bode expiatório. Descobre que os processos subjacentes à violência, quando confrontados com um amor maior, conduzem inevitavelmente a novas estruturas de poder.

---

[713] Cf. BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. Os Evangelhos. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1990. pp. 619-621.
[714] Cf. SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 223.
[715] Ibidem. p. 224.

Onde reina a verdade, o oprimido é exaltado e os poderosos rebaixados. A velha ordem social foi fundada no mecanismo do bode expiatório. Na justiça do Reino, prevalece o amor fraterno [716].

O homem novo conduzido pelo Espírito forma-se gradativamente ao longo da história. A Igreja, comunidade de pessoas reunidas pelo Espírito, deve ser sinal visível do amor de Deus para o mundo. Novas criaturas, renascidas com Cristo, no Espírito Santo. Iluminadas pela luz divina vão progressivamente libertando-se do inimigo secreto.

8 CONCLUSÃO

A noção de sacrifício em Girard não se identifica com nenhuma outra forma de sacrifício codificada no Antigo Testamento e, por analogia, podemos dizer, nas grandes religiões históricas. A perspectiva de Girard refere-se a algo primordial: o mecanismo fundado; ao problema das origens do sacrifício, como princípio explicativo de toda prática sacrificial codificada, enquanto sustenta as formas históricas do sacrifício junto às formas culturais que se distanciaram do próprio sacrifício.

No que se refere à evolução das formas históricas do sacrifício, podemos descrevê-las como um caminho de "espiritualização" das antigas formas sacrificiais, isto é, **na utilização de coberturas religiosas que justifiquem a violência como sendo a vontade de Deus,** quando na realidade, trata se de projeções dos conflitos humanos. A análise fenomenológica registra um lento distanciamento das formas mais arcaicas de sacrifício em formas novas, até o dom de si por amor do cristianismo. Girard vê nessa "espiritualização" do sacrifício a sua incapacidade de autosuperação. Há uma camuflagem sempre mais sofisticada do mecanismo vitimário. O homem por si mesmo mostrou-se incapaz de desvencilhar-se das estruturas e projeções violentas que resultam no sacrifício do próximo, como meio de reconciliação e pacificação com a divindade, com a comunidade e consigo mesmo. Para Girard, foi a **tradição judaico-cristã, precisamente a paixão do Filho de Deus, que ofereceu o dom gratuito de uma existência não sacrificial nos moldes arcaicos à humanidade. Jesus Cristo, submetendo-se ao sacrifício, destruiu o sacrifício antigo, oferecendo-nos a salvação.**

---

[716] SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987. p. 225.

A tradição judaico-cristã, partindo das mesmas posições sacrificiais de sempre, revela uma profunda revolução antropológica. Desde os primeiros capítulos do Gênesis, a mesma história violenta dos homens é interpretada a partir das vítimas silenciadas. O Deus do monoteísmo hebraico é solidário com as vítimas oprimidas e condenadas injustamente; libertador e redentor de bodes expiatórios. Diferentemente do contexto arcaico mitológico, o Deus de Iahweh é eterno, transcendente, misericordioso e amoroso, que oferece a sua benevolência ao homem; não é em hipótese alguma, fruto das projeções humanas que resultam no sacrifício do bode expiatório e na criação mitológica do sagrado violento. O ponto, máximo desta superação é visto por Girard nos textos da paixão, onde o mecanismo vitimário é revelado e desmascarado para sempre, impedindo sua funcionalidade. Nesse ponto os Evangelhos se apresentam como autêntica "*ciência dos mitos*" ao revelar o mecanismo do bode expiatório e a sua função na história do mundo.

Essa transformação constitui a mais radical dessacralização das ilusões míticas. O cristianismo, na sua autenticidade, deve ser entendido como a morte do sagrado, posto que, a sacralidade nas origens da humanidade é a projeção da violência. **Os Evangelhos destroem as religiões humanas fundadas na mentira, na violência dos mitos, nos sistemas rituais e culturais derivantes.** O pensamento girardiano desmorona com a tese de um caráter mítico do cristianismo. A tradição bíblica difere-se do mito. Nietzsche afirma que na tradição judaico-cristã as vítimas são inocentes e a violência coletiva culpada. Nos mitos, as vítimas são culpadas e a multidão inocente. O filósofo alemão vê nisso uma diferença essencialmente moral. Girard entende que nesse desprezo está o limite extremo de sua teoria. Nietzsche assume o mito contra a revelação bíblica. Não é capaz de perceber que a defesa da vítima realizada pela Bíblia é seguramente mais moral que a condenação de inocentes promovida pelo mito [717].

Para Girard, ocorre exatamente o contrário, apenas nos Evangelhos encontra-se a potência universal da revelação que permite a desconstrução radical de qualquer mitologia religiosa. Com os Evangelhos estamos livres do sacrificialismo. Jesus Cristo realiza algo absolutamente novo e superior à respeito da cultura sacrificial. Se permanecermos fiéis ao projeto evangélico, é literalmente impossível interpretar de maneira sacrificial o evento Cristo, pois uma leitura sacrificialista acabaria cancelando a novidade radical da qual é protagonista, relançando-o dentro do antigo quadro mitológico. Segundo Girard, Cristo é verdadeiramente o Deus das vítimas, pois segue o destino das vítimas até o fim, mas ao invés

[717] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 67.

de praticar a violência, Jesus é vítima da violência. O Deus do Evangelho é o Deus da não violência. O sacrifício de Cristo é uma rejeição absoluta do sacrifício arcaico. O primeiro é manifestação do amor de Deus que aceita sofrer até as últimas consequências para fazer do sacrifício de si mesmo um instrumento de vida e salvação, e não, de morte.

Revelando o funcionamento do mecanismo do bode expiatório, Jesus revela aos homens a função dos homicidas coletivos desde a origem do mundo na edificação do sistema cultural. Devido a esta revelação, assim como os profetas assassinados no Antigo Testamento, também Jesus será vítima da potência perseguidora que domina o mundo. O único modo de desmascarar esse mundo da violência é através do amor evangélico, posto que o desejo mimético é sempre presente no homem. O próprio Girard, para evitar qualquer dúvida, esclareceu que o mimetismo não desaparece, mas o modelo que deve tornar-se referencial é o de Jesus da Nazaré: o único que não suscita rivalidade violenta. O sofrimento na cruz é o preço que Jesus aceita pagar para privar a humanidade da eficácia do mecanismo vitimário [718].

Purificação da imagem de Deus

O homem acusa Deus de ser vingativo e violento, porque Lhe atribui aquilo que seu inconsciente pecador considera necessário. A redenção é obra do amor divino e nenhum texto bíblico pode ser corretamente interpretado no sentido de uma justiça comutativa ou de uma justiça vingativa. Há a necessidade da purificação da imagem de Deus das impostações violentas de certas teologias da redenção, que acabaram projetando sobre Deus o inconsciente humano pecador. Na última reforma litúrgica, a Igreja se distanciou da linguagem excessivamente sacrificial. Prova disso é a tradução do texto da epíclesi de comunhão da Oração Eucarística III.

> Respice, quaesumus in oblatio ecclesiae tuae et, agnoscens hostiam cuius voluisti immolatione placari, concede ut qui corpore et sanguine Filii tui reficimur Spiritu eius Sancto repleti unum corpus et unus Spiritus inveniamur in Christi. [719]

Todas as traduções eliminaram a expressão *cuius voluisti* do texto da qual se exclui a ideia de que Deus desejou a imolação, até mesmo, o termo *placari*, a visão de que Deus desejou ser placado pela imolação é cancelada [720]. As novas traduções acrescentam um elemento que não está no texto latino e exprime a benevolência divina: "*olhai com bondade*".

---

[718] Cf. GIRARD, René. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001. p. 187.
[719] Cf. LAFONT, Gérard. sacrificio e rito: backgroud antropologico di una rimozione. In: BONACCORSO, Geraldo. et al. *Il Sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998. p. 53.
[720] Ibidem. p. 54.

Em oposição ao texto latino literal, as traduções ocidentais sugerem que Deus não é aquele que deseja ser placado com a imolação, mas aquele que olha com amor e bondade seus filhos. As traduções ocidentais modificaram muito o aspecto sacrificial cruento, presente no texto latino para destacar os valores da oblação, da reconciliação e da unidade profunda entre o sacrifício da Igreja e o sacrifício de Cristo. Essa visão é menos violenta e mais teológica. "*O texto foi aprovado pela Santa Sé, portanto está fora da suspeita*" [721].

Essas mudanças nascem do retorno às fontes genuínas das Escrituras e da Patrítica. Trata- se da passagem da linguagem do Deus sacrificial para a linguagem do Deus amor. Nesta perspectiva, porém de maneira muito mais radical, está o projeto girardiano, desenvolvido teologicamente por Schwager, como não violência absoluta de Deus que não deseja, em hipótese alguma, o sacrifício como imolação e destruição, mas como doação livre e gratuita por amor e que aceita submeter-se à violência no Filho, por coerência com seu amor incondicional pela liberdade do homem.

O sacrifício é um conceito ambíguo

Girard mostra-nos a ambiguidade do termo sacrifício, usado para duas realidades completamente opostas. Ou seja, o mesmo conceito (sacrifício) é usado para as projeções violentas da mitologia arcaica, fundadora do sagrado violento, realidade opressora e injusta que escondeu, desde a origem do mundo, as sombras da natureza humana e, igualmente usadas, para o evento mais nobre e santo da história da humanidade, que é a paixão de Cristo, enquanto realidade libertadora e redentora da condição humana. O mesmo termo exprime a força negativa do sacrifício violento arcaico que conduz à morte, como também a força positiva do dom de amor do Filho de Deus que conduz à vida eterna.

A teoria mimética esclarece a radical oposição entre o sacrifício arcaico e aquilo que a teologia católica define como sacrifício de Cristo. Voltamos uma vez mais ao juízo de Salomão: diante das duas prostitutas que disputam a maternidade da mesma criança, o Rei decide cortá-la ao meio, entregando a cada mulher uma metade da criança. A prostituta boa cede a criança à sua rival, interrompendo a rivalidade mimética, não mediante o modo proposto por Salomão, o sacrifício sangrento, mas através do amor; ela é capaz de realizar um sacrifício de amor para salvar a vida de seu filho. Antecipa aquilo que Cristo recomenda no

[721] LAFONT, Gérard. sacrificio e rito: backgroud antropologico di una rimozione. In: BONACCORSO, Geraldo. et al. *Il Sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998. p. 54.

projeto da justiça do Reino. A renúncia da prostituta boa é expressão profunda de amor àquilo que uma mãe tem de mais precioso, que é seu próprio filho. Sua atitude é um **sacrifício de amor**. Na mesma perspectiva, Cristo morreu na cruz para que a humanidade se libertasse dos sacrifícios violentos.

Isso nos leva a três conclusões fundamentais:

1) Para Girard o sacrifício é um conceito dialético constituído pela oposição radical de uma conversão do arcaico para o crístico;

2) Girard gerou polêmicas no "mundo intelectual" ao apresentar uma releitura não sacrificial do cristianismo histórico, mostrando que os Evangelhos e a paixão não são mitos como as religiões arcaicas;

3) O Girard clássico negou, de maneira radical, o conceito de sacrifício para o conteúdo evangélico, mas como vimos, tratava-se de uma questão de caráter linguístico. Atualmente, Girard não tem dificuldades para aceitar o tema do sacrifício como realidade imprescindível do cristianismo, por isso faz-se necessário recuperar a novidade cristã para não cair no risco de um retorno ao sacrifício arcaico.

O que é o sacrifício mitológico?

É o esforço humano para renovar os efeitos reconciliadores da violência humana, substituindo uma vítima pelo bode expiatório inicial. Foi o caminho que a humanidade encontrou para resolver seus conflitos e preservar a comunidade da autodestruição. Os efeitos positivos eram passageiros, a paz e a harmonia decorrentes do sacrifício eram momentâneas, por isso a necessidade de repetir o mecanismo comumente.

O que é o sacrifício de Cristo?

Jesus é o Filho de Deus, verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus. Nasceu da Virgem Maria, assumiu a carne humana, anunciou o Reino de Deus. "*Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Convertei-vos e crede no Evangelho*" (Mc 1, 15). Exorta as pessoas à não violência, à renúncia da rivalidade mimética. Propõe a justiça do Reino: amor aos inimigos, perdão, misericórdia, não pagar o mal com o mal, não aderir ao círculo da violência, revelando que essa realidade mimética negativa é obra de Satanás.

Permanece fiel ao projeto do Reino até o fim, ou seja, ao projeto do amor e da não violência através do perdão. Mas no fim, a violência humana se volta contra Jesus, fica sozinho (abandonado) diante de todos. A violência se volta contra aquele que a denunciou incansavelmente. A sua missão o conduz a uma morte que ele não desejava, mas da qual não pôde fugir ou isentar-se de submeter à lei do mundo fundada no mecanismo do bode expiatório. O Filho de Deus era em tudo igual a nós, exceto no pecado, portanto a vítima mais pura e perfeita da história do mundo. Ele deu um sentido salvífico e rendentor ao mecanismo vitimário. "*Minha vida ninguém a tira, eu a dou livremente [...] Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos*" (Cf. Jo 10, 18; 15, 13). Destaca-se a liberdade soberana do Filho diante da condenação à morte que lhe foi imposta. Fez de sua morte violenta um instrumento livre e perfeito para a revelação do amor divino. A liberdade pessoal, a conscientização de sua inocência e do pecado dos sacrificadores, a pureza divina e o dom gratuito e generoso de si mesmo por amor fez do sacrifício de Cristo o gesto mais nobre e santo da história do mundo, capaz de cancelar os pecados humanos através da graça da redenção.

Entre o sacrifício de Cristo e o sacrifício arcaico há uma distância e uma diferença insuperável. Para proteger-se da própria violência, os homens projetam-na e canalizam-na sobre os inocentes. O Filho de Deus faz tudo ao contrário; Ele não oferece nenhuma resistência, não responde à violência com violência. Repreende Pedro na hora da prisão por seu gesto violento diante do soldado do sumo sacerdote (Jo 18, 10). Isso não significa que Jesus entre no jogo sacrificial, como as vítimas arcaicas que, diante da pressão unânime, aceitavam uma culpa que não tinham. Ao contrário, Jesus aceita pacificamente a morte para revelar o amor de Deus, capaz de desmascarar e de neutralizar a eficácia do mecanismo da violência em nome de Deus.

Nessa perspectiva o "*sacrifício de Cristo*" é um "*antissacrifício*" arcaico. O verdadeiro sacrifício não é um sacrifício, ou seja, o verdadeiro sacrifício, dom absoluto de amor do Filho de Deus na cruz, é um "*antissacrifício*". O anúncio de Jesus Cristo segue a crítica profética. O episódio do templo é muito mais que uma purificação: é a vontade divina de interromper o movimento sacrificial. O vocabulário ritual do Antigo Testamento não é usado no Novo Testamento para indicar atividades rituais ou litúrgicas. O fenômeno do "adeus aos sacrifícios" é forte no Novo Testamento. Há uma verdadeira subversão antissacrificial. Surge um novo estatuto para o sacrifício que corresponde ao núcleo da novidade cristã e do cumprimento da promessa através do dom do Espírito Santo. O sagrado, o culto e o sacrifício

que agrada a Deus é a profissão de fé vivida no amor, no perdão, na reconciliação, na misericórdia, no compromisso com a justiça e na solidariedade com os pobres.

Sacrifício: um desafio linguístico à teologia

A grande contribuição de Girard à teologia é a definição do termo sacrifício. Mostra-nos, de maneira clara, que o sacrifício de Cristo na cruz não é igual aos sacrifícios mitológicos das religiões arcaicas. A definição tradicional da paixão como sacrifício fornecia argumentos suplementares àqueles que desejavam equiparar o cristianismo às religiões mitológicas; definindo a paixão como mais um mito. Esclarecia as origens das dificuldades que o impediam de aceitar, serenamente, a terminologia sacrifício para a paixão de Cristo. Eis a grande contribuição de Girard ao cristianismo e à teologia. Aprofundando a sua reflexão sobre o sacrifício e confrontando dialeticamente o seu sentido arcaico mitológico com o significado do evento da cruz, atinge uma compreensão própria e absolutamente nova para o sacrifício de Cristo, compatível com a teoria mimética. Porém, a partir de seu próprio paradigma, reconhece o valor positivo do termo sacrifício na perspectiva cristã. A teologia é chamada a uma revolução semântica, para que a linguagem seja purificada de todos os elementos que vinculam a ideia de Deus às projeções violentas puramente humanas. É impossível aplicar o sentido arcaico de sacrifício ao cristianismo. A teologia cristã tem como desafio purificar o sentido do sacrifício cristão de qualquer conotação arcaica e mitológica, consequência do pecado humano projetado inconscientemente sobre uma vítima, conferindo-lhe um novo valor, aquele revelado por Deus no evento histórico Jesus de Nazaré: realidade transcendente, e não, mera projeção do pecado humano, embora permaneça sempre o perigo da linguagem teológica ser traída pelo inconsciente pecador daqueles que produzem a teologia. Eis um trabalho humilde, elaborado na fé, e na oração, confiança da inspiração do Espírito Santo [722].

A violência pertence exclusivamente aos homens. O amor pertence totalmente a Deus. A perversão consiste em projetar a violência de um polo para outro, ou seja, do humano para o divino, ao apresentá-la como uma virtude desejada e abençoada por Deus, quando, na verdade, é apenas um mal do pecado humano. A paixão de Cristo é salvífica, porque transforma essa obra de morte em obra de vida. A obra do homem é a morte e a obra de Deus é a ressurreição (At 2, 23-24).

[722] SESBOUÉ, Bernard. *Gesù Cristo L'unico Mediatore: saggio sulla redenzione e la salvezza*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1994. p. 65.

Na paixão existem três protagonistas: o Pai que doa o Filho para reconciliar consigo a humanidade; o Filho que se doa ao Pai e aos irmãos com amor extremo, a ponto de aceitar a morte; os homens pecadores, testemunhas de uma rejeição a Deus que conduz ao homicídio. A negação desta triangulação leva à recaída no pacto sacrificial denunciado por Girard. A ideia de um Deus irritado, que para placar sua sede de justiça, exige a morte sacrificial do próprio Filho, negando a parábola do filho pródigo e tirando a teologia do caminho da verdadeira interpretação cristã da paixão, é incompatível com o Jesus dos Evangelhos. A tese de Girard, desenvolvida teologicamente por Schwager, não atribui a Deus nenhum tipo de violência sacrificial. Porém, se quisermos usar a categoria sacrifício para definir a entrega de Cristo, dom de si pela vida do mundo; faz-se necessário converter-se de qualquer violência, nunca como regressão ao universo mitológico arcaico. A tese girardiana acerca das diferenças entre o sacrifício antigo e o sacrifício de Cristo oferece contribuições fundamentais à teologia, no sentido de um aprofundamento linguístico e semântico da definição e do uso do termo sacrifício na liturgia, nas definições dogmáticas e na vida cristã como um todo.

Jesus Cristo é um bode expiatório?

> Sabemos que Cristo ressuscitado dos mortos não morre mais;
> A morte já não tem poder sobre ele.
> Pois aquele que morreu,
> morreu para o pecado uma vez por todas;
> mas aquele que vive, é para Deus que vive (Rm 6, 8-10).

O próprio Deus utiliza-se do mecanismo do bode expiatório para destruí-lo. Trata-se de um amor que ultrapassa nossa inteligência e nossa capacidade linguística de expressão. Ao invés de ser um novo bode expiatório sacralizado pela multidão assassina, Cristo se torna bode expiatório para dessacralizar todos os bodes expiatórios que o precederam na história do mundo e impedir que sejam sacralizados novos bodes expiatórios depois da cruz. Cristo, na situação de bode expiatório revela plenamente sua divindade e sua humanidade. Schwager atribui ao fenômeno do bode expiatório um papel essencial dentro da redenção cristã. Os representantes da sociedade condenam vítimas inocentes sem razão, graças ao contágio mimético que fornece falsas razões baseadas em falsas acusações. Jesus anuncia que sua morte assemelha-se àquela do servo de Yahweh e de outros profetas assassinados coletivamente, ou maltratados em fenômenos análogos à paixão.

Jesus é o bode expiatório perfeito, porque é plenamente humano e plenamente divino. Nenhum bode expiatório da história tinha essa perfeição, todos os outros, ainda que inocentes,

eram apenas humanos, por isso eram bodes expiatórios imperfeitos que propiciaram **sacrifícios imperfeitos,** que tinham uma eficácia temporária e limitada que se opunham ao **sacrifício perfeito** de Jesus, o Filho de Deus, absolutamente puro, santo e pacífico que deu um basta à necessidade de realizar sacrifícios para apaziguar a violência humana, usando coberturas religiosas.

A salvação se realiza a partir do fenômeno do bode expiatório, Jesus salva através da mediação da cruz, ou seja, de uma condenação expiatória. Nesse ponto, há um retorno ou uma ambiguidade? Cristo não é um bode expiatório sacralizado? Não é um mito como qualquer outro? **Jesus de Nazaré foi sim um bode expiatório da sociedade hebraica do primeiro século. Contudo, sua divindade não corresponde em nada, ao antigo processo de sacralização de bodes expiatórios.** Sua divindade não provém de uma sacralização violenta. **A divindade de Cristo é eterna.** Sua ressurreição não foi criação da comunidade, mas uma intervenção de Deus Pai, através do Espírito Santo que ressuscita o corpo morto do Filho, dando-lhe a vida eterna. O poder do amor de Deus venceu a morte e, igualmente, venceu e desmascarou o mecanismo violento do bode expiatório.

Cruz

> Nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os gregos [...] Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens (1 Cor 1, 22-25).

O paradoxo da cruz está na reprodução da estrutura arcaica da violência sacrificial, para depois destruí-la. Essa reviravolta é um endireitamento daquilo que estava torto desde o início do mundo. A vítima não é culpada, portanto, não pode mais absolver a violência unânime. No Evangelho, a revelação da divindade da vítima ocorre apenas para a minoria (discípulos) e não para a coletividade perseguidora. A divindade ou a sacralização de Cristo não é obra dos sacrificialistas perseguidores, como no sacrifício arcaico, mas a ressurreição é obra do Pai pelo Espírito Santo que toca no corpo morto do Filho, ressuscitando-o para a vida eterna. Isso impede o surgimento da religião nos moldes do sagrado violento.

Girard vai à contramão dos antropólogos contemporâneos. Diferentemente daqueles que identificam no cristianismo um mito, para ele o cristianismo desvela o processo vitimário, enquanto o mito o esconde. No cristianismo a vítima é divinizada pelo seu ato, o sacrifício de Jesus Cristo não é um ato passivo, é um ato de amor: dom de si mesmo. O mito é a ideologia do torturador assassino, é a culpabilização da vítima de maneira camuflada. O mito que

sacraliza a ilusão do processo vitimário é intrinsecamente mentiroso. A verdade da cruz põe fim a esse processo, dá voz à vítima, anuncia sua inocência e proclama sua ressurreição, não como um engano, mas como uma resposta de amor: dom de si supremo. A vítima da cruz é o revelador da transcendência, de onde lhe vem a ressurreição e sua força. "*Se Cristo não tivesse ressuscitado, vã seria nossa fé*" (1 Cor 15,14).

A partir da tese girardiana, existem duas manifestações divinas, na história, decorrentes do sacrifício que se opõe radicalmente: a **mitológica arcaica,** que emerge diretamente da eficácia do sacrifício antigo do bode expiatório, e a **cristã,** que emerge indiretamente, paradoxalmente, da ineficácia do antigo mecanismo, através da destruição de sua lógica interna no escândalo da cruz.

No Prólogo de João se diz: "*E a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam*" (Jo 1, 50). Aqueles que receberam a luz têm a graça de se tornarem filhos de Deus. Através da Encarnação e, fundamentalmente, através da paixão, Deus, no Filho, penetra num mundo hostil, dominado por Satanás. Para desmascarar o círculo fechado de Satanás, Jesus faz aquilo que, o *príncipe deste mundo* considera impossível, isto é, morrer por amor. A morte de Cristo significa a derrota do reino de Satanás. O universo satânico é completamente desmascarado pela cruz. O Espírito Santo, defensor das vítimas, age primeiro sobre Pedro, depois sobre os outros discípulos, mostrando-lhes a inocência de Jesus e o erro que cometeram[723]. Eis o discurso de Pedro em Jerusalém: "*Entretanto, irmãos, sei que agistes por ignorância, da mesma como vossos chefes. Arrependei-vos, pois, e convertei-vos, a fim de que sejam apagados os vossos pecados*" (At 3, 17.19).

No plano humano, a paixão é apenas mais um exemplo do mecanismo do bode expiatório, contudo, a partir da revelação, torna-se o ponto crucial para a libertação da "cultura da morte", a paixão cessa a eficácia do bode expiatório que tem Satanás como mestre.

A antropologia bíblica do Girard maduro é fundamentalmente, cristã e ajuda a teologia a definir a diferença e a superioridade do sacrifício de Cristo em relação ao sacrifício antigo. Desde o início do cristianismo, a comunidade viveu na fé, a experiência da salvação oferecida por Cristo na cruz, mas faltou por parte da teologia uma definição linguística mais objetiva, capaz de evidenciar essa diferença. Os estudos de Girard, com a contribuição de Schwager, mostram essa diferença e esclarecem as interrogações deixadas por Anselmo na sua

[723] Cf. GIRARD, René. *La Pietra dello Scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 98.

soteriologia da dívida. O sacrifício de Cristo não é masoquismo e nem apologia do sofrimento, mas expressão máxima de amor que se doa. Numa perspectiva escatológica a cruz não pode ser considerada como expressão da violência sacrificial. O prólogo do Evangelho de João explica a revelação do amor como superação do sacrifício antigo e a rejeição do sagrado violento. O mecanismo do bode expiatório não seria desmascarado sem a cruz de Cristo.

A cruz revela a inocência da vítima. Primeiro se forma a unanimidade contra Jesus, até os discípulos tomam parte nesse "*todos contra um*". Na lógica da revelação mimética, diríamos que Satanás, o príncipe deste mundo, venceu a batalha, mas no terceiro dia acontece a Revelação. Esse tempo possibilita aos discípulos entenderem o processo, a coletividade perseguidora se rompe, o Espírito Santo doa aos discípulos o dom de separar-se da multidão, e a ressurreição é a Revelação que supera o sacrifício antigo [724].

Reino de Deus

O Reino de Deus é a reciprocidade perfeita. O encontro com o outro faz crescer: é a mímesis perfeita. A sabedoria é o discernimento da mímesis perfeita. A religião torna-se um ato de amor: "*Amai-vos uns aos outros, como eu vos amei*" (Jo 15, 12). O Evangelho anuncia a boa nova da alteridade como dom gratuito de amor. O ser humano não está para sempre amarrado pelas algemas da violência como projeção dos sentimentos sombrios que povoam os porões da alma. O homem não é apenas imitação da violência, não é exclusivamente mímesis má. Existe a mímesis boa, enquanto capacidade humana de imitar Cristo e a cultura do Evangelho.

O cristianismo, como seguimento de Cristo, é o embate histórico de superação desse esquema. Há uma mímesis integradora na perspectiva da vida. Existe uma força maior revelada por Cristo e atualizada pelo Espírito Santo, capaz de superar o mecanismo conflitivo gerador de violência. Na Bíblia, bem como na história da humanidade, detectamos inúmeras experiências vitoriosas do amor. A mímesis integradora é o amor vivido na gratuidade. Cristo inaugura a nova civilização fundamentada no amor, perdão, solidariedade e não na vingança.

O Reino não sacrificial da reciprocidade perfeita ou realiza-se a plenamente fora da história. Daí a pergunta: o que pode ser histórico? A alternativa para o sacrificial que funda todas as religiões, culturas e sociedades é apenas o Reino não sacrificial da reciprocidade perfeita e se realizará plenamente no plano escatológico, posto que o cristianismo histórico

[724] Cf. GIRARD, René. *La pietra dello scandalo.* Milano: Adelphi, 2004. p. 95.

retorne em inúmeras ocasiões ao sacrifícial. Notamos que falta à tese girardiana um aprofundamento do Reino como processo histórico, ou seja, na clássica definição "*já* e *não ainda*" enquanto processo histórico [725]. Essa ausência provoca uma concepção abstrata de Reino como reciprocidade do amor. Essas duas polaridades: sacrifício arcaico e sacrifício de Cristo, ou seja, reciprocidade da violência e reciprocidade do amor, no qual acontece a história pessoal e coletiva do homem, precisa ser mais trabalhada por Girard. Afinal, esses dois polos convivem dialeticamente no homem. Há a passagem de um ao outro, é um processo de conversão que compete a cada ser humano e a cada comunidade em todos os tempos da história, que jamais será concluído na dimensão puramente histórica. Sua realização definitiva se dará num plano escatológico.

Todo homem tem elementos do sacrifício arcaico em si e igualmente uma grande potencialidade para o dom de si (sacrifício de amor). A violência projetada no outro com o álibi de ser a vontade de Deus, tem na revelação bíblica, fundamentalmente nos Evangelhos, o caminho para essa passagem. A Igreja, sacramento do Reino que virá, tem exatamente essa função de apresentar ao mundo esse caminho de conversão da reciprocidade da violência que conduz a morte para a reciprocidade perfeita que conduz à plenitude da vida. Neste longo caminho de passagem **a tradição judaico-cristã constitui um êxodo progressivo de superação do sacrificialismo arcaico; um longo itinerário do sacrificialismo ao antissacrificialismo.** É um processo de conversão com avanços e retrocessos. O sacrifício de Cristo apresenta uma novidade fundamental e diante dela, todo homem e toda sociedade são chamados à conversão. Jesus, diante do mecanismo vitimário, torna-se testemunha do amor, da justiça e do perdão. O seu Evangelho instaura o processo da reciprocidade perfeita, surge a mímesis do Reino, ou seja, a imitação dos valores do Evangelho: Amar a Deus é amar ao próximo (1 Jo 4). No lugar do mito que exprime a destruição da vítima, mostrando-a culpada da desordem que se tornou princípio da ordem, e por isso foi divinizada, inicia-se com a revelação bíblica um longo processo de superação da velha mentalidade sacrificial. O ponto culminante é a entrega de Cristo na cruz como dom de amor. A religião é a observância do primeiro mandamento, a mímesis perfeita: "*amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo*" (Mt 22, 37-39).

[725] Cf. BLANK, Renold J. *Escatologia do Mundo: projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001. pp. 59-268.

A diferença entre a paz mitológica e a paz do Reino de Cristo

A paz do Senhor é aquela resultante do mecanismo violento? Seria a paz própria dos bodes expiatórios? O Reino de Deus não é deste mundo. O cristianismo não recai no mito, mas realiza verdadeiramente o processo da dessacralização, revelando uma realidade completamente inconsciente da natureza humana que, nenhuma outra religião foi capaz de desvendar: a gênesis mimética do bode expiatório e a sua função fundadora e organizadora da cultura humana.

Como mostrou nosso estudo, o fenômeno do bode expiatório, na sua expressão mitológica arcaica, restabelece a paz, a harmonia e ordem na comunidade. Resultado do sacrifício do bode expiatório onde a unanimidade descarregou sobre a vítima todo o ódio das relações humanas projetado contra uma única vítima. Isso trouxe a paz e a serenidade ao grupo. Mas é uma paz momentânea, após certo tempo, novamente arma-se o círculo da rivalidade que conduz a um novo sacrifício de uma nova vítima. Eis a cultura do sacrifício, a comunidade precisa sempre sacrificar alguém para ter paz.

A paz de Cristo é obra da ressurreição. O Ressuscitado saúda seus discípulos. "*A paz esteja com convosco*" (Lc 24, 36), é a saudação da vitória sobre a cruz e sobre a morte. Essa saudação é o anúncio real da destruição do sacrifício antigo, pois a vítima expiatória sacrificada nos moldes arcaicos está viva para sempre. O mecanismo não funcionou na perspectiva dos sacrificadores, pois Jesus de Nazaré, o Filho de Deus, bode expiatório do mundo, morto e sepultado, segundo as Escrituras, ressuscitou e apareceu para Pedro e para os discípulos (1 Cor 15, 3-5). A paz do Ressuscitado transmite a energia do Espírito paráclito, defensor e protetor dos discípulos do Mestre vivo, que atualiza essa paz na história do mundo e na história da vida de cada discípulo. Portanto, a paz do Ressuscitado é eterna, dura para sempre, diferentemente da paz do sacrifício arcaico que dura até o próximo sacrifício. A paz do Senhor é obra do Deus da vida. A paz mitológica é obra humana, enquanto que a paz do Ressuscitado é obra de Deus. A paz mitológica esconde a verdade e oprime o homem, a paz do Ressuscitado revela a verdade de Deus e liberta o homem.

De Trento ao Vaticano II

Para concluirmos definitivamente nosso estudo, apresentamos sinteticamente o caminho da teologia acerca da questão sacrificial. Ao fazermos isso, não queremos exaurir o

assunto, apenas indicar caminhos para futuras pesquisas na área do sacrifício dentro da teologia dogmática.

> Na última Ceia, na noite em que foi entregue, nosso Salvador instituiu o Sacrifício Eucarístico de Seu Corpo e Sangue. Por ele, perpetua pelos séculos, até que volte o Sacrifício da Cruz, confiando à Igreja, Sua dileta Esposa, o memorial de Sua Morte e Ressurreição: sacramento de piedade, sinal de unidade, vínculo de caridade, banquete pascal, sem que Cristo nos é comunicado em alimento, o espírito é repleto de graça e nos é dado o penhor da futura glória [726].

Trento, no contexto das discussões sobre o sacrifício eucarístico como imolação e destruição, apresenta uma visão extremamente sacrificial da missa. "*Na qual a ideia da eficácia expiatória da eucaristia se tornou uma evidência cultural e teológica que se impôs como dimensão primária da eucaristia*" [727]. O Concílio de Trento ocupou-se principalmente do "*sacrifício eucarístico*", mais que do "*sacrifício de Cristo*"; ocupou-se do sacrifício ritual mais que do sacrifício como evento. Isso em duas sessões distintas: a primeira em 1551, tratando a eucaristia como "*sacramento*" (definição da presença real como transubstanciação); a segunda em 1562, tratando a eucaristia como "*sacrifício*". Nesta sessão são aprovados os dez capítulos e os nove cânones que definem dogmaticamente a missa como sacrifício. Essas definições dogmáticas têm como pano de fundo as controvérsias protestantes. A questão central não é a interpretação sacrificial da morte de Cristo ou o próprio conceito "sacrifício", e sim, a questão sacramental, isto é, a aplicação e a relação entre o sacrifício de Cristo e o tempo da Igreja. As duas posições partiam de dois pontos diferentes:

1) A unidade do sacrifício de Cristo para os protestantes, aos quais falar da missa como sacrifício significava negar essa unidade do sacrifício de Cristo;

2) A atualidade do sacrifício eucarístico que se aplica em qualquer época para todas as gerações, em qualquer celebração eucarística, para os católicos que viam na negação do caráter sacrificial da eucaristia a impossibilidade humana de participar dos benefícios da redenção de Cristo.

Trento fala da "*representação*" e não da "*repetição*" do sacrifício cruento de Cristo. Contudo, permanece uma ambiguidade na separação entre sacramento e sacrifício. Além disso, ao privilegiar a ideia da imolação em detrimento do dom de si mesmo que Cristo

---

[726] CONSTITUIÇÃO SACROSANCTUM CONCILIUM. n. 47.
[727] CHAUVET, Louis Marie. La messa come sacrificio nel medioevo e nel Concilio di Trento: pratiche e teorie. In: BONACCORSO, G. et al. *Il Sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998. p. 40.

realizou na cruz, o Concílio de Trento corre o risco de uma regressão verso os sacrifícios da antiga aliança [728].

A teologia sucessiva no contexto apologético do paradigma racionalista da modernidade elaborou teorias que acentuaram o caráter sacrificial da eucaristia, que nos dias atuais, nos deixam assustados, onde a imolação e a destruição da vítima ocupam papel central. Essas teorias se fecham no sacrificialismo: de uma parte ignoram a modalidade sacramental da realidade; de outra, partem de uma definição genérica de sacrifício como destruição e imolação da vítima. Os ritos da missa deveriam exprimir, em qualquer modo, essa violência sacrificial.

Edouard Hugon, em 1922, em seu manual de soteriologia: "*Le Mystère de la Rédemption*", apresenta uma teologia da redenção, a parte do pecado, do mal e do adversário no drama da paixão é negada e tudo é reduzido ao pacto sacrificial expiatório com Deus. O próprio demônio se torna o ministro de Deus: ele é o executor da obra suprema da sua justiça, o que equivale atribuir a Deus algo demoníaco. "*A doutrina do sacrifício proposta por Hugon é duramente criticada por Girard como uma gravíssima recaída nos moldes arcaicos de sacrifício*" [729].

Essa perspectiva perdurará até o início do século XX, quando a teologia redescobre que o significado do sacrifício da missa é sacramento, ritual, sinal eficaz do verdadeiro sacrifício de Cristo na cruz. O século XX é testemunha de uma reação salutar. Influenciadas pelos efeitos da renovação bíblica e da patrística, as grandes linhas da teologia contemporânea apresentam mudanças relevantes, no que se refere à relação singular entre violência e sacrifício de Cristo: **Deus não desejou diretamente a crucifixão do próprio Filho, o assassinato de Jesus foi obra dos homens e da sua violência [730]**.

Ecclesia de Eucharistia

> Em virtude de sua íntima relação com o sacrifício do Gólgota, a Eucaristia é sacrifício em sentido próprio, e não apenas em sentido genérico como se tratasse simplesmente da oferta de Cristo aos fiéis para seu alimento espiritual. Com efeito, o dom do seu amor e da sua obediência até o extremo de dar a vida (Jo 10, 17-18) é em primeiro lugar um dom a seu Pai. Certamente, é um dom em nosso favor, antes

[728] Cf. CHAUVET, Louis Marie. La messa come sacrificio nel medioevo e nel Concilio di Trento: pratiche e teorie. In: BONACCORSO, G. et al. *Il Sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998. p. 49.
[729] CHAUVET, Louis Marie. La messa come sacrificio nel medioevo e nel Concilio di Trento: pratiche e teorie. In: BONACCORSO, G. et al. *Il Sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998. p. 91.
[730] Cf. SESBOUÉ, Bernard. *Gesù Cristo L'unico Mediatore: saggio sulla redenzione e la salvezza*. Cinisello Balsamo: Paoline, 1994. p. 95.

> em favor de toda a humanidade (Mt 26, 28; Mc 14, 24), mas primariamente um dom ao Pai: Sacrifício que o Pai aceitou, retribuindo essa doação total de seu Filho, que Se fez obediente até a morte, com a sua doação paterna, ou seja, com o dom da nova vida imortal na ressurreição [731].

O último documento de grande relevância do Magistério que trata sobre o tema do sacrifício de Cristo é a *Carta Encíclica Ecclesia de Eucharistia* do papa João Paulo II, lançada na quinta-feira santa de 2003, o vigésimo quinto do seu pontificado. Na verdade, a Encíclica é sobre a Eucaristia, mas pela ligação inerente dos temas, acaba principalmente na introdução e no primeiro capítulo, apresentando a posição da Igreja sobre o sacrifício de Cristo. Dirigida aos bispos, presbíteros e diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a Eucaristia e sua relação com a Igreja, esta Encíclica, a décima quarta de João Paulo II, consta de uma introdução, seis capítulos e uma conclusão.

Na introdução, o Romano Pontífice comenta o evento do cenáculo como o local da instituição da Eucaristia (Mt 26, 26; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24). Mostra uma continuidade entre o cenáculo e o gólgota.

> Revemos Jesus que sai do cenáculo, desce com os discípulos, atravessa a torrente do Cedron e chega ao Horto das Oliveiras. [...] O sangue, que pouco antes, tinha entregado à Igreja como vinho da salvação no sacramento eucarístico, começava a ser derramado; a sua efusão completar-se-ia depois no gólgota, **tornando-se instrumento da nossa redenção** [732]

A Encíclica reafirma a posição sacrificial da Igreja para a morte de Cristo pelos nossos pecados e em prol da nossa redenção [733], principalmente no primeiro capítulo intitulado: "*Mistério de Fé*" onde o papa João Paulo II, diz que a Igreja recebeu a Eucaristia de Cristo seu Senhor, não como um dom, embora precioso, entre muitos outros, mas como "*o dom por excelência*", porque dom d'Ele mesmo, da sua Pessoa na humanidade sagrada, e também da sua obra de salvação. Esta não fica circunscrita no passado, pois "*tudo o que Cristo é, tudo o que fez e sofreu por todos os homens, participa da eternidade divina, e assim transcende todos os tempos, e em todos, se torna presente*" [734]. Apresenta a dimensão sacrifical da morte de Cristo como evento salvífico em prol de toda a humanidade renovada sacramentalmente na Eucaristia.

---

[731] JOÃO PAULO II. *Ecclesia de Eucharistia*, Carta Encíclica. 2006. São Paulo: Paulinas, 2006. n. 13.
[732] Ibidem. n. 3.
[733] "Foi crucificado, morto e sepultado; desceu à mansão dos mortos; ressuscitou ao terceiro dia". Estes artigos da profissão de fé ecoam nas seguintes palavras de contemplação e proclamação: *Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit. Venite adoremus* (Eis o madeiro da cruz, no qual esteve suspenso o Salvador do mundo. Vinde adoremos! É o convite que a Igreja faz a todos na sexta-feira santa. E, quando voltar novamente a cantar já no tempo pascal, será para proclamar: *surrexit Dominus de sepulcro qui pro nobis pependit in ligno. Alleluia*". JOÃO PAULO II. *Ecclesia de Eucharistia*, Carta Encíclica. 2006. São Paulo: Paulinas, 2006, n. 4.
[734] Ibidem. n. 11.

> Quando a Igreja celebra a Eucaristia, memorial da morte e ressurreição do seu Senhor, este acontecimento central de salvação torna-se realmente presente e realiza-se também a obra da nossa redenção. Este sacrifício é tão decisivo para a salvação do gênero humano que Jesus Cristo realizou-o e só voltou ao Pai *depois de nos ter deixado o meio para dele participarmos* como se tivéssemos estado presentes. Assim cada fiel pode tomar parte nela, alimentando-se dos seus frutos inexauríveis. Esta é a fé que as gerações cristãs viveram ao longo dos séculos, e que o magistério da Igreja tem continuamente reafirmado com jubilosa gratidão por dom tão inestimável. É esta verdade que desejo recordar mais uma vez, colocando-me convosco, meus queridos irmãos e irmãs, em adoração diante deste Mistério: mistério grande, mistério de misericórdia. Que mais poderia Jesus ter feito por nós? Verdadeiramente, na Eucaristia demonstra-nos um amor levado até ao « extremo » (cf. Jo 13, 1), um amor sem medida [735].

A Encíclica enfatiza a morte de Cristo na cruz como sacrifício de amor e obediência, até o extremo de dar a vida pelo mundo (Jo 10, 17-18). "*Um sacrifício que o Pai aceitou, retribuindo esta doação total de seu Filho, que se fez obediente até a morte (Fl 2, 8), com a sua doação paterna, ou seja, com o dom da nova vida imortal na ressurreição*" [736]. A linguagem do papa Wojtyla é a linguagem teológica da Igreja no pós-Vaticano II, precisamente com a reforma litúrgica: a morte de Cristo como sacrifício redentor.

> O Senhor Jesus, na noite em que foi entregue (1 Cor 11, 23), instituiu o sacrifício eucarístico do seu corpo e sangue. As palavras do apóstolo Paulo recordam-nos as circunstâncias dramáticas em que nasceu a Eucaristia. Esta tem indelevelmente inscrito nela o evento da paixão e morte do Senhor. Não é só a sua evocação, mas presença sacramental. É o sacrifício da cruz que se perpetua através dos séculos. Esta verdade está claramente expressa nas palavras com que o povo, no rito latino, responde à proclamação mistério da fé feita pelo sacerdote: Anunciamos Senhor, a vossa morte [737].

Apresenta a Eucaristia como participação no "*único e eterno sacrifício de Cristo*" capaz de atualizar no hoje na vida o mesmo valor salvífico e redentor do gólgota. "*A missa é inseparavelmente, o memorial sacrificial em que se perpetua o sacrifício da cruz e o banquete sagrado da comunhão do corpo e do sangue do Senhor*" [738]. A Encíclica afirma implicitamente que a Igreja é comunidade resultante do sacrifício de Cristo e que vive deste sacrifício no decorrer da historia. "*Deste modo, a Eucaristia aplica aos homens de hoje a reconciliação obtida de uma vez para sempre por Cristo para a humanidade de todos os tempos*" [739]. A missa torna presente o sacrifício da cruz, não como um novo evento, ou seja, um novo sacrifício, mas como o memorial único e definitivo do sacrifício redentor de Cristo que se atualiza incessantemente na história de geração em geração.

---

[735] JOÃO PAULO II. *Ecclesia de Eucharistia*. Carta Encíclica. 2006. São Paulo: Paulinas, 2006 n. 12.
[736] Idem. *Redemptor Hominis.* Carta Encíclica. 1979. São Paulo: Paulus, 1997. n. 310.
[737] Idem. *Ecclesia de Eucharistia.* Carta Encíclica. 2006. São Paulo: Paulinas, 2006. n. 11.
[738] CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. n. 1382.
[739] JOÃO PAULO II. *Ecclesia de Eucharistia*. Carta Encíclica 2006. São Paulo: Paulinas, 2006. n. 12.

A Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* tem uma teologia sacrificial, essa realidade é indiscutível, mas será que podemos dizer que a teologia da Encíclica é sacrificialista? Ou ainda, é possível uma conexão entre a Encíclica e o paradigma girardiano, referencial teórico deste estudo? **A linguagem teológica da Encíclica é sacrificial,** mas a perspectiva teológica ou soteriológica da mesma não é de maneira alguma uma apologia do sofrimento ou da violência para quitar dívida na linha de Santo Anselmo. O objetivo teológico e pastoral do Romano Pontífice é mostrar **o sacrifício de Cristo como dom de amor por nós**, em comunhão com toda a tradição teológica do Magistério da Igreja. Mostra a dimensão positiva do sacrifício com entrega absoluta de amor. Implicitamente, mostra que a Eucaristia exige dos cristãos essa entrega de amor um pelo outro, como opção fundamental. Isso significa assumir a justiça do Reino e renunciar ao mimetismo nocivo que conduz ao bode expiatório.

Portanto, a partir da tese de Girard, a Encíclica não **diferencia o conceito sacrifício na sua dimensão arcaica e crística.** Obviamente que a inteligência da fé cristã nos possibilita percebermos com clareza que se trata de sentido crístico de sacrifício: aquele que gera a vida, a liberdade, a justiça, o amor e a salvação. Contudo, semanticamente, também na Encíclica, o termo sacrifício permanece ambíguo e por isso suscetível a fortes críticas nos setores secularizados da cultura contemporânea.

9 Considerações finais

> A redenção é um ato gratuito do amor de Deus: Se alguém pecar, temos como advogado, junto do Pai, Jesus Cristo, o justo. Ele é vítima de expiação pelos nossos pecados. E não somente pelos nossos, mas pelos de todo o mundo (1 Jo 2, 1-2). Redenção é aquele ato no qual Deus, por inimaginável ato gratuito de amor, transforma o ser humano em justo [740].

O mecanismo das projeções expiatórias continua presente no coração do homem pós-moderno. Indiscutivelmente, o ódio, a intolerância, a discriminação, o preconceito e muitas formas de violência, continuam sendo projetadas sobre as vítimas do mundo atual, embora haja um crescente processo de conscientização e superação desses mecanismos, através do esforço da comunidade internacional em prol da solidificação da democracia, da cidadania globalizada e pela dignidade da vida humana, independente de raça, sexo ou religião. Infelizmente, milhões de bodes expiatórios continuam sendo sacrificados nos rincões do mundo: crianças e idosos abandonados, milhões de seres humanos vivendo abaixo da linha da

[740] Cf. BLANK, Renold. J. *Escatologia da Pessoa: vida morte e ressurreição*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2006. p. 277.

pobreza, excluídos da sociedade, autênticos bodes expiatórios do sistema capitalista neoliberal; grupos étnicos perseguidos; milhões de vítimas de preconceito social, cultural e religioso. Em muitas situações, a religião ainda continua legitimando ideologicamente a violência, a opressão e a desumanidade. Todavia, nossa tese afirmou abundantemente que Cristo destruiu para sempre o mecanismo do sagrado violento. Essas considerações finais não seria a negação da tese. Absolutamente sim e não! Sim, visto que Cristo, Filho de Deus, revelou para o mundo à luz do dia (segundo os Evangelhos por volta das quinze horas), que as razões da perseguição expiatória são injustas e mentirosas. Revelou a mentira dos valores sociais, culturais e religiosos que têm o "*príncipe deste mundo como pai*" (Jo 16, 11). Deus Pai, através do Espírito Santo, tocando no corpo morto do Filho, bode expiatório do mundo, ressuscitando-o para a Vida eterna e constituindo-o Cristo Senhor, juiz do mundo, revela definitivamente que o poder mitológico não será o vencedor da história. A ressurreição do Filho é uma intervenção pessoal de Deus na história do pecado humano projetado sobre vítimas inocentes e cruelmente silenciado pelo ódio comunitário legitimado com coberturas religiosas. No mistério pascal, Deus revela ao mundo que o poder do Amor e da Vida vencerá as forças do pecado e da morte. Segundo a escatologia cristã, o Filho de Deus vive para sempre, voltará no final da história para realizar de modo definitivo o Reino do Amor e da Vida. Por ora, enviou-nos o Espírito paráclito para nos defender, nos proteger e nos iluminar no discernimento e no testemunho dos valores cristãos que conduzem à vida. Mas se Jesus destruiu o sistema do sacrifício mitológico, por que ele continua se manifestando na história e, em muitas situações parece estar vencendo o Reino? A resposta é que a violência continua presente nos porões da condição humano pecadora, o homem continua imitando as forças do pecado e se se fechando para o projeto libertador do Evangelho e para a justiça do Reino. Então, a violência é insuperável? Somos prisioneiros da violência mimética que conduz ao sacrifício opressor? A paixão e a ressurreição de Cristo foram em vão? O homem não é pura violência; não é uma vítima de seus impulsos violentos. Girard não é um apologeta da violência, e nesse aspecto é importantíssimo o testemunho do teólogo Leonardo Boff no encontro de Piracicaba:

> Continuo sentindo falta de ênfase no outro polo do desejo mimético: o desejo que produz bondade na história. Se, por um lado, temos uma estrutura mimética, um desejo mimético que produz vítimas e cria toda uma cultura vitimista na história, há também, simultaneamente, um desejo inclusivo de um mimetismo comunitário, que gera na história tudo isso que é a produção da bondade e da vida na história. Mais que uma simples questão teológica, isto representa, para mim, uma questão teologal: é Deus que produz isso na história. É Deus na história que, pela vertente da consciência humana, vai emergindo nas práticas comunionais e fraternais, que

> geram a alegria de viver, a árvore da vida, a sabedoria na história. Isto seria, para mim, a Revelação como acontecimento, que encontrou sua culminação em Jesus [741].

O homem é mimético. Os Evangelhos recomendam a imitação de Cristo: a imitação da mímesis integradora do Reino. O futuro da humanidade passa pelo cristianismo, passa pela mímesis positiva do Evangelho. O dom de si, a entrega da vida, não como autoflagelação, autossacrifício, mas como manifestação mais ampla da liberdade humana, do amor e da alteridade criativa como futuro das relações humanas, aprofundando a mímesis criadora do amor. Queremos mostrar que o Reino de Deus é a mímesis perfeita, portanto, não queremos desenvolver uma perspectiva teológica sacrificialista, mas ao contrário, queremos enfatizar o poder do amor, do perdão e da misericórdia como caminho à realização. Há no humano uma força maravilhosa de vida, há uma potencialidade de amor insuperável no humano. Eis a força transformadora do Reino, a semente de mostarda ou o fermento escondido na massa, atuando e transformando a história, silenciosamente, através do Espírito Santo.

Ser discípulo de Cristo é exatamente isso na perspectiva girardiana, imitar os valores do **Evangelho, imitar Cristo e a justiça do Reino** no quotidiano da vida e das relações humanas. Eis a opção fundamental do cristianismo histórico: renunciar à imitação do pecado e escolher na liberdade do coração, imitar os valores do Evangelho revelados pelo Filho de Deus.

Deus é amor [742] (1 Jo 4, 16). Segundo o Gênesis, fomos criados a imagem de Deus (Gn 1, 27). Fomos criados à imagem do Amor e temos a mais alta vocação de nos tornarmos semelhantes ao Amor, a partir do modelo Jesus de Nazaré, o novo Adão (Rm 5, 18). Deus nos criou um projeto de amor para o mundo. Na mímesis negativa, prevalece o amor egocêntrico, dominador, opressor e satânico; na mímesis da vida, prevalece o amor dom de si, entrega gratuita e generosa da vida como prova de um amor maior. O amor do Reino é capaz de levar ao sacrifício de si pela causa do amor, o sangue dos mártires é o grande testemunho deste amor que atua na história.

A Encíclica *Evangelium Vitae* faz uma distinção entre a "*cultura da morte*" [743] e a "*cultura da vida*". O cristianismo histórico, a pastoral eclesial e a mística cristã têm o compromisso profético de anunciar ao mundo a "*cultura da vida*" [744], não exclusivamente no sentido moral ou bioético da Enciclíca, mas fundamentalmente como **imitação de Cristo, luz**

---

[741] ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 56.
[742] BENTO XVI. *Deus Caritas Est.* Carta Encíclica, 2005, São Paulo: Paulus; Loyola, 2006, n. 5.
[743] JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae.* Carta Encíclica, 1995, São Paulo: 1997, n. 4.
[744] Ibidem. n. 17.

do mundo e salvador dos homens. O cristianismo atual, no ecumenismo, no diálogo interreligioso e na comunhão, com todos os segmentos sociais que defendem a causa da vida, da justiça e do amor, é chamado a estabelecer conexões de solidariedade, de amor, de fraternidade e de vida. No amanhecer do século XXI, temos o desafio de globalizarmos os valores do Evangelho e renunciarmos, conscientemente, às projeções violentas que levam à morte, para construirmos a civilização do amor. Termino anunciando que é preciso acreditar, com toda a força da esperança cristã, que a mímesis perfeita do Reino de Deus vencerá, mas para que isso aconteça, é preciso abrir-se à conversão. O cristianismo é um processo histórico de conversão enquanto imitação de Cristo é possível uma vida sem a projeção da violência sobre o próximo, a partir, da proposta cristã. Para o discípulo de Cristo, basta o amor e o perdão. Imitar Cristo significa libertar-se da necessidade de um bode expiatório.

> A fé, o amor, a compaixão, o altruísmo, a força do espírito e a veracidade interior são, em última instância, muito superiores ao ódio, à inimizade e ao egoísmo. Deve-se estar, por obrigação, do lado dos pobres e dos oprimidos e contra seus perseguidores. Alimentarmos profunda esperança de que no final a boa vontade triunfará. Como se vê esse diálogo não se exaure em si mesmo. Ele se ordena a algo maior: à paz entre os povos, à paz com a Terra, à paz com os ecossistemas, à paz do ser humano consigo mesmo e à paz com a Fonte originária de onde veio e para onde vai [745].

Indiscutivelmente é possível uma vida construída na mímesis perfeita do Reino. Existem inúmeras testemunhas históricas dessa realidade: homens e mulheres que imitaram, na qualidade de discípulos de Cristo, os valores do Reino. Gostaria de citar algumas protagonistas da mímesis do amor na história, particularmente aquelas do nosso tempo: Francisco de Assis: modelo de fraternidade universal; Madre Tereza de Calcutá: o princípio da misericórdia, irmão Antônio: caçador de sorrisos em rostos tristes; Mahatma Gandhi: a não violência; Dom Hélder Câmara: o irmão dos pobres; Dom Paulo Evaristo Arns: o defensor da justiça e dos direitos humanos; Dom Pedro Casaldáliga: o místico do amor; Dom Oscar Romero: o mártir de El Salvador; Ir. Doroty Stain[746]: a mártir da justiça e, muitas outras, protagonistas anônimas da mímesis do amor inculturadas em pequenas comunidades nos mais longínquos rincões da terra, verdadeiras centelhas de luz, alimentadas pela energia do Espírito paráclito, iluminando as trevas do mundo com o fogo do amor. **Essas pessoas são testemunho, profecia e contemplação da mímesis do amor**; homens e mulheres que, na liberdade da própria consciência, sacrificam a vida como dom de amor pelo mundo e pela humanidade à luz do sacrifício perfeito de Cristo. O sacrifício de amor, à luz do sacrifício de

---

[745] BOFF, Leonardo. *Virtudes Para Um Mundo Possível: convivência, respeito e tolerância*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 120.
[746] Cf. Idem. *Saber Cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 168-182.

Cristo, “ontem, hoje e sempre” é a postura mais humana dos seres humanos; e a mais cristã dos cristãos. Em todas as épocas e circunstâncias históricas será sempre semente da novidade transformadora do Reino de Deus.

BIBLIOGRAFIA

1 Obras de René Girard:

GIRARD, René. *Proust: a collection of critical essays*, New York: Pretice Hall, 1962.

_____. *Critique dans un Souterrain*. Lausanne: l'Age d'Homme, 1976.

_____. *To Double Business Bound: essays on literature, mimesis anthropology*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

_____. *Job the Victims of his People*. Califórnia: Stanford Universty Press, 1987.

_____. *La Ruta Antigua de los Hombres Perversos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1989.

_____. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: UNESP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *A Theater of Envy: Willian Shakespeare*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1991.

_____. *Il Rissentimento: lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*. Milano: Raffaello Cortina, 1999.

_____. *Um Longo Argumento do Princípio ao Fim*: diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello. Rio de Janeiro: Top Books, 1999.

_____. *La Pietra Sacartata*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2000.

_____. *La Voix Méconnue du Réel: une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris: Grasset, 2001.

_____. *Vedo Satana Cadere come la Folgore*. Milano: Adelphi, 2001.

_____. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Il Sacrificio*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2004.

_____. *La Pietra dello Scandalo*. Milano: Adelphi, 2004.

_____. *Menzogna Romantica e Verità Romanzesca: le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*. Milano: Tascabili Bompiani, 2005.

_____. *Quando Queste Cose Cominceranno*. Roma: Bulzoni Editore, 2005.

_____. *Dostoevskij: dal doppio all´unità*. Milano: Se, 2005.

_____. *Miti D'Origine. Persecuzioni e ordine culturale*. Massa: Transeuropa, 2005.

_____. *La Voce Inascoltata della Realtà*. Milano: Adelphi, 2006.

_____. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

_____. *Eu Via Satanás Cair do Céu Como Um Raio*. Lisboa: Editora Crença e Razão, 2002.

2 Bíblia

BÍBLIA: *A Bíblia de Jerusalém.* São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

_____. *La Biblia Latinoamericana*. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1988.

_____. *Nuovo Testamento: greco e italiano*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993.

_____. *Teb: tradução ecumênica brasileira*. São Paulo, Loyola, 1994.

_____. *La Bibbia di Gerusalemme*. 11. ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1998.

_____. *The New American Bible*. Washington: Catholic World Press, 1999.

_____. *A Bíblia de Jerusalém*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. VULGATA. 12. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

3 Magistério da Igreja

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lúmem Gentium.*

_____. *Constituição Dogmática Dei Verbum.*

_____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes.*

_____. *Constituição Sacrosanctum Concilium*.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Típica Vaticana, 1997. São Paulo: Loyola, 2000.

JOÃO PAULO II. *Redemptor Hominis*. Carta Encíclica, 1979. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Evangelium Vitae*. Carta Encíclica, 1995. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Ecclesia de Eucharistia*. Carta Encíclica, 2006. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *Fides et Ratio*. Carta Encíclica, 1998. 10. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

BENTO XVI. *Deus Caritás est*. Carta Encíclica, 2005. São Paulo: Paulus; Loyola, 2006.

_____. *Spe Salvi*. Carta Encíclica, 2007. São Paulo: Paulus; Loyola, 2007.

_____. *Sacramentum Caritatis*. Exortação Apostólica, 2007. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Gesù di Nazaret*. Città del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana, 2007.

4 Livros sobre Girard ou sobre a temática girardiana

ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um ensaio sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba, UNIMEP, 1991.

ASSMANN, Hugo; HINKELARMMERT, Franz J. *A Idolatria do Mercado: ensaios sobre economia e teologia*: Vozes, 1999.

ALISON, James. *Raising Abel: the recovery of the eschatological imagination*. New York: Crossroad Herder, 1994.

BANDERA, Cesáreo. *Mimesis Conflictiva: ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón.* Madrid: Editorial Gredos, 1975.

BARBÉ, Domingos. *Uma Teologia do Conflito: a não violência ativa*. São Paulo, Loyola. 1985.

CARRARA, Alberto. *Violenza, Sacro, Rivelazione Biblica: il pensiero di René Girard.* Milano: Vita e Pensiero, 1985.

_____. *Il Pensiero di René Girard*. Milano: Vita e Pensiero, 1985.

CASINI, Federica. *Bibliographie des Études Girardiennes en France et en Itália.* Paris: Harmattan, 2004.

DUPUY, Jean Pierre (org.). *René Girard et le Problème du Mal.* Paris: Grasset, 1982.
_____. *Ordres et Désordres*. Paris: Seuil, 1983.

ÉSQUILO. *La orestiada*. Buenos Aires-México: Espasa, 1951.

FERNANDEZ DE LA MORA, G. *La Invidia Igualitaria.* Barcelona: Planeta, 1984.

FORNARI, Giuseppe (org.). *La Vittima e la Folla: violenza del mito e cristianesimo*. Treviso: Santi Quaranta, 1998.

_____. *Da Dioniso a Cristo: conoscenza e sacrificio nel mondo grego e nella civiltà occidentale*. 2. ed. Genova: Marietti, 2006.

_____. *La Voce Inascoltata della Realtà*. Milano: Adelphi, 2006.

FRECCERO, John. *The Sign of Satan* in *The Poetics of Conversion*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

FLEMING, Chris. *René Girard: violence and mimesis*. Cambridge: Polity Press, 2004.

HAMERTON KELLY, Robert. G. (org.). *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation.* Stanford: Stanford University Press, 1987.

LAGARDE, François. *René Girard ou la Christianisation des Sciences Humaines.* New York, Frankfurt am Main: Lang, 1994.

LIVINGSTON, Paisley. *Models of Desire: René Girard and the psychology of mimesis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.

MANCINELLI, Paola. *Cristianesimo Senza Sacrificio: filosofia e teologia in René Girard*. Assisi: Citadella Editrice, 2001.

MO SUNG, Jung. *Desejo, Mercado e Religião*. Petrópolis, 1998.

ORSINI, Christine. *La Pensée de René Girard*. Paris: Retzs, 1996.

PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (org.). *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

SANTOS, Laura Ferreira. *Pensar o Desejo: Freud, Girard, Deleuze*. Braga: Universidade do Minho, 1997.

SENECA. *As Relações Humanas: a amizade, os livros, a filosofia, o sábio e a atitude perante a morte.* São Paulo: Landy Editora, 2002.

SCHWAGER, Raymund. *Must There Be Scapegoats: violence and redemption in the Bible.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1987.

_____. *Jesus in the Drama of Salvation: toward a biblical doctrine of redemption*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999.

TEIXEIRA, Alfredo. *A Pedra Rejeitada: o eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 1995.

TOGNOLI, Claudio. *Girard: dal mito ai Vangeli*. Padova: Messagero, 2001.

TOMELLERI, Stefano. *René Girard: la matrice sociale della violenza*. Milano: Angeli: 1996.

WILLIAMS, James (org.). *The Girard Reader*. New York: Crossroad Herder Book, 19996.

_____. *The Bible, Violence and the Sacred: liberation from the myth of sanctioned violence*. Valley Forge: Trinity Press International, 1995.

5 Literatura sobre religião e sacrifício

ALVES, Rubem. *Variações sobre a Vida e a Morte: o feitiço erótico-herético da teologia*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.

BARTH, Markus. *Was Christ's Death a Sacrifice*? Edinburgh-Londres: Oliver Boyd, 1961.

BURKERT, Walter. *Homo Necan: antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*.Torino: Boringhieri, 1981.

DETIENNE, Marçal; VERNANT, Jean Pierre. *La Cuisine du Sacrifice en Pays Grec*. Paris: Cerf, 1979.

DIECKMANN, Bernhard. *Judas als Sündenbock*. Munique: Kosel, 1991.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ESTRADA, Juan Antonio. *A Impossível Teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007.

FORHER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2006.

FREUD, Sigmund. *Futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FROMM, Erich. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion: psychology and culture*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.

FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GROTTANELLI, Cristiano. *O Sacrifício*. São Paulo: Paulus, 2008.

HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: a Lúcifer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1995.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosacnaif, 1985.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém*. Obra Completa. 10. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora da Assembleia de Deus, 2004.

JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KANT, Immanuel. *La Religion Dentro de los Limites de la Mera Razon*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

KASPER, Walter; LEHMANN, Karl (orgs.). *Diavolo, Demoni, Possessione: sulla realtà del male*. 3. ed. Brescia: Queriniana, 2005.

KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. São Paulo: Editora Globo, 2008.

KÜNG, Hans. *Por que Ainda Ser Cristão Hoje*? Campinas: Editora Verus, 2004.

_____. *Religiões do Mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus Editora, 2004.

_____. *Freud e a Questão da Religião*. Campinas: Verus, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Totemismo Hoje.* Lisboa: Edições 70, 1986.

LYOTARD, Jean François. *O Pós-Moderno*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARTINELLI, Stefano. *A religião na Sociedade Pós-Moderna: entre a secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1999.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et Antropologie.* Paris: PUF, 1968.

MCCRACKEN, David. *The Scandal of the Gospel : Jesus, story and deconstruction.*Chicago : University Chicago Press, 1992.

MÉNARD, René. *Mitologia Greco-Romana*. Vol. III. São Paulo : Opus Editora, 1991.

MORANO, Carlos Domingues. *Sigmund Freud e Oskar Pfister. Psicanálise e religião: um diálogo interminável.* São Paulo: Loyola, 2008.

MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística.* São Paulo: Loyola, 2008.

MÜLLER, Wunibald. *Deixar-se Tocar pelo Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência.* São Paulo: Hemus, 1981.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. Petrópolis: Vozes, 2007.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, José H. Barros. *Psicologia da Religião*. Coimbra: Livraria Almedina, 2000.

PLEIN, Willi Ina. *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001.

PRÉVOST, Jean-Pierre. *Os Escândalos da Bíblia*. Lisboa: Paulus, 2007.

RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SMITH, Robertson William. *Lectures on the Religion of the Semites*. Londom: Adam and Charles Black Place of Publication, 1889.

SPERBER, Dan. *Il Sapere degli Antropologi*. Milano: Feltrinelli, 1984.

TERRIN, Aldo Natale. *O Rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e Sociedade Moderna.* São Paulo: Loyola, 1991.

VALLE, Edênio. *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *Credere di Credere*. Milano: Garzanti, 1999.

6 Teologia dogmática e teologia bíblica

AGOSTINO. *De Doctrina Christiana*. Vol. VIII. Roma: Città Nuova, 1992.

_____. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

Confissões. Livro X. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *A Graça*. Vol. II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A Verdadeira Religião: o cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *A Trindade*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Instrução dos Catecúmenos: teoria e prática da catequese*. Petrópolis: Vozes, 2005.

ALFARO, Juan. *Antropologia Cristiana*. Assisi: Citadella Editrice, 1972.

_____. *Speranza Cristiana e Liberazione dell'Uomo*. Brescia: Queriniana, 1972.

BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. II. New York. Scribner's. 1957.

_____. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

BALANCIN, Euclides Martins. *Como Ler o Evangelho de Marcos: quem é Jesus?* São Paulo: Paulus, 1991.

BLANK, Renold J. *Esperança que Vence o Temor.* São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Escatologia do Mundo: o projeto cósmico de Deus*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Deus na História: centros temáticos da Revelação.* São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Escatologia da Pessoa: vida, morte e ressurreição.* São Paulo: Paulus, 2000.

BLANCHARD, Yves Marie. *São João.* São Paulo: Paulinas, 2004.

BLOCH, Ernest. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968.

BROWN, Raymond Edward. *Introdução ao Novo Testamento*. Paulinas: São Paulo: 2004.

_____. *Giovanni*: c*ommento al vangelo spirituale*. Assisi: Cittadela, 2005.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *As Cartas de Paulo*. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Dio Violento? Leitura delle Scriture Ebraiche e Cristiane*. Assisi, Citadella, 1991.

BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Os Evangelhos*. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1992.

BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Uma Igreja Para o Novo Milênio*. São Paulo: 1998.

BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *Paixão de Cristo, Paixão do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Graça e Experiência Humana*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *O Pai-Nosso: a oração da libertação integral.* 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Saber Cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *O Senhor é o meu Pastor: consolo divino para o desespero humano*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. *Virtudes Para Um Outro Mundo Possível: hospitalidade*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Virtudes Para Um Outro Mundo Possível: convivência, respeito e tolerância*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Virtudes Para Um Mundo Possível: comer e beber juntos e viver em paz.* Vol. III. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *A Ave Maria: o feminino e o Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *A Santíssima Trindade: a melhor comunidade*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão.* São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. *Discipulado.* 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

BOSETTI, Elena. *Luca: il cammino dell'evangelizzazione*. Bologna: Dehoniane, 1997.

BOURGEOIS, Henri. *Libertar Jesus: cristologias atuais*. São Paulo: Loyola, 1989.

BULTMANN, Rudolf. *Milagres: princípios de interpretação do Novo Testamento*. São Paulo: Novo Século, 2003.

_____. *Jesus*. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

_____. *Crer e Compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.

CANTALAMESSA, Raniero. *O Poder da Cruz*. São Paulo: Loyola, 2006.

DE FIORES, Stefano. *Maria Madre di Gesù: sintese storico-salvifica.* Bologna: Edizioni Dehoniane, 1995.

_____. *Maria Nella Vita Secondo lo Spirito*. Casale Monferrato: PIEMME, 1998.

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

CULLMANN, Oscar. *Cristo e o Tempo: tempo e história no cristianismo primitivo*. São Paulo: Editora Custom, 2003.

DANIÉLOU, Jean. *Orígenes*. Paris: Table Ronde, 1948.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. 8. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

DIETRICH, Luiz José. *O Grito de Jó.* São Paulo: Paulinas, 1995.

DOMÍNGUEZ, José; SÁEZ, Juliá. *O Homem de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1997.

DUPUIS, Jacques. *Gesù Cristo incontro alle Religioni*. Assisi: Citadella, 1989.

_____. *Rumo a Uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*. São Paulo:

_____. *Introdução à Cristologia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

DUQUOC, Christian. *Cristologia: ensaio dogmático*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1977.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1992.

FABRIS, Rinaldo. *Paulo: apóstolo dos gentios*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

FISICHELLA, Rino. *Introduzione alla Teologia Fondamentale*. Casale Monferrato: Piemme, 1993.

_____. *Rivelazione: evento e credibilità*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1985.

_____. *Gesù di Nazaret Profezia del Padre*. Milano: Paoline, 2000.

_____. (org.). *Solo L'Amore è Credibile: una relettura dell'Opera di Hans Urs von Balthasar*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007.

FORTE, Bruno. *Teologia da História: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Exercícios Espirituais no Vaticano: seguindo a ti, luz da vida*. Petrópolis: Vozes, 2005.

GRECO, John; SOSA, Ernest (orgs.). *Compêndio de Epistemologia.* São Paulo: Loyola, 2008.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX.* São Paulo: Loyola, 1998.

GOMES, Paulo Roberto. *O Deus Im-Potente: o sofrimento e o mal em confronto com a cruz.* São Paulo: Loyola, 2007.

_____. GORDIS, Robert. *The Boock of Job*: *commentary new translation and special studies.* New York: Jewish Theological Seminary of America, 1977.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz. E*ukharistia: verdade e caminho da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2008.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do Sofrimento do Inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *O Deus da Vida*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

GRÜN, Anselm. *O Céu Começa em Você: a sabedoria dos padres do deserto para hoje*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Jesus. O Evangelho de Marcos: caminho para a liberdade*. São Paulo: Loyola, 2006.

JEREMIAS, Joachim. *Abbà*. Brescia: Paideia, 1968.

_____. *Teologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Queriniana, 1976.

_____. *As Parábolas de Jesus*: São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. *Jerusalém no Tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *Palavras Desconhecidas de Jesus*. Santo André: Editora Academia Cristã, 2006.

KASPER, Walter. *Gesù il Cristo*. 8. ed. Brescia: Queriniana, 1996.

KÜNG, Hans. *Essere Cristiani*: Milano: Mondadori, 1974.

_____. *Por que ainda Ser Cristão Hoje*? Campinas: Editora Verus, 2004.

LADARIA, Luis. *O Deus Vivo e Verdadeiro: o mistéiro da trindade*. São Paulo: Loyola, 2005.

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1972.

LÉVÊQUE, Jean. *Job et Son Dieu*. Vol. I. Paris: Lecoffre, 1970.

_____. *Job: le livre et le message*. Paris: Cerf, 1985.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Olhando para o Futuro: perspectivas teoóogicas e pastorais do cristianismo na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____.*Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.

LOURENÇO, João Duarte. *O Sofrimento no Pensamento Bíblico: releituras hermeneuticas de Isaías 53*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006.

MARTINI, Carlo Maria. *Viver os Valores do Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1997.

MESTERS, Carlos. *Deus Onde Estás? Uma introdução prática à Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Paulo Apóstolo: um trabalhador que anuncia o Evangelho*. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. *Caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimenssões messianicas*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____.*Teologia da Esperança: estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma antropologia cristã*. 3. ed. São Paulo: Loyola; Editora Teológica, 2005.

_____. *No Fim, o Início: breve tratado sobre a esperança*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Ciências e Sabedoria: um diálogo entre a ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Vida, Esperança e Justiça: um testamento teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

O'COLLINS, Gerard. *Gesù Oggi: linnee fondamentali di cristologia.* Torino: Paoline, 1993.

_____. *Cristologia: uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 1997.

O'DONNEL, John. *Introdução à Teologia Dogmática*. São Paulo: Loyola, 1999.

PESCH, Rudolf. *Il Vangelo di Marco*. Vol. I. Brescia: Paideia, 1980.

PIXLEY, Jorge. *El Libro de Job: comentaio bíblico latinoamericano*: San Jose, Costa Rica: Ediciones Sebila, 1982.

RAHNER, Karl. Chiesa e parusia di Cristo. In: RAHNER, Karl. *Nuovi Saggi*. Vol. I. Roma: Paoline, 1968.

_____. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

RAVASI, Gianfranco. *Giobbe*. Roma: Borla, 1984.

ROSATO, Philip J. *Introduzione alla Teologia dei Sacramenti*. Casale Monferrato: PIEMME, 1992.

SEGALLA, Giuseppe. *Evangelo e Vangeli: quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993.

SCHILSON, Arno; KASPER, Walter. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. São Paulo: Loyola, 1990.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana: revelação de Deus*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHÖKEL, Alsonso; SICRE DIAZ, José Luis. *Giobbe*. Roma: Borla, 1985.

SEGALLA, Giuseppe. *A Cristologia do Novo Testamento: um ensaio*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Evangelo e Vangeli: quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?* São Paulo: Paulinas. 1995.

_____. *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré: dos sinóticos a Paulo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *O Dogma que Liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

SOGGIN, J. Alberto. *Introduzione All'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1987.

SOBRINO, Jon. *Jesus o libertador: a história de Jesus de Nazaré*. 2. ed. Petrópolis:Vozes, 1996.

SESBOUÉ, Bernard. *Jesus Christ: l'unique médiateur*. Paris: Desclée, 1988.

SICRE, José Luis. *A Justiça Social nos Profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *O Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.

STADELMANN, Luís. *Itinerário Espiritual de Jó.* São Paulo: Loyola, 1997.

TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *O Fim do Cristianismo no Mundo de Hoje.* São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Repensar a Cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Recuperar a Criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *O Fim do Cristianismo Pré-Moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teologia dei Tre Giorni*: *mysterium paschale*. 3. ed. Brescia: Queriniana, 1990.

_____. *Il Nostro Compito: già e non ancora*. Milano: Jaca Book, 1991.

_____. *Tu Coroni L'Anno Con la Tua Grazia*. Milano: Jaca Book, 1992.

_____. *Gesù e il Cristiano*. Milano: Jaca Book, 1998.

_____. *Teodrmática*. Vol. IV. Madrid: Encuentro Ediciones, 1995.

VON RAD. *Teologia dell'Antico Testamento*. Vol. II. Brescia: Paideia, 1974.

_____. *Genesi: la storia delle origini*. Brescia: Paideia, 1993.

_____. *La Sapienza in Israele*. Genova: Marietti, 1998.

7 Verbetes de dicionários

BONORA, Antonio. Retribuzione. In: ROSSANO, Pietro; RAVASI, Gianfranco; GIRLANDA, Antonio (orgs.). *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*. Milano: 1998, pp.1332-1335.

_____. Servo da Isaia a Gesù. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù.* Vol.VI. Milano: Rizzoli, 1983, pp. 2054-2057.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo: Lucas, João*. Vol. II. São Paulo: Hagnos, 2002, pp. 370-395.

FARRUGIA, MARIO. Guardini, Romano. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (org.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994, pp. 347-349.

FISICHELLA, Rino. Messianismo. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (orgs.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994, pp.602-606.

JOSSA, Giorgio. La purificazione del tempio. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. IV. Milano: Rizzoli, 1983, pp. 1393-1395.

LATOURELLE, René. Milagres. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (org.). *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994, pp. 624-640.

MORALDI, Luigi. Daniele. In: ROSSANO, Pietro; RAVASI, Gianfranco; GIRLANDA, Antonio. *Nuovo Dizionario di Teologia Bíblica.* Milano: San Paolo, 1988, pp. 364-365.

PACOMIO, Luciano. Satana, il diavolo. In : MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù,* Vol. 3. Milano: Rizzoli, 1984, pp. 775-780.

PICCIRILLO, Michele. Il tempio di Gerusalemme. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. IV. Milano: Rizzoli, 1983, pp. 1397-1402.

ROLAND, Faley. Levítico. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER Joseph A.; MURPHY, Roland E. (ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007, pp. 180-182.

SEGALLA, Giuseppe. I miracoli di Gesù: dal evento ao Vangelo. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. II. Milano: Rizzoli, 1983, pp. 416-428.

SERRA, Aristide. Gesù alle nozze di cana. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. II. Milano: Rizzoli, 1983, pp. 433-443.

SCHULTZ, Carl. Azazel, bode emissário. In: HARRIS, Laird R., ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. (ed.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005, pp. 1099-1102.

WOLF, Herbert. Sacrifício. In: HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason Junior; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1998, pp. 376-378.

ZEVINI, Giorgio. I segni in Giovanni. In: MARTINI, Carlo Maria. et al. *La Storia di Gesù*. Vol. II. Milano: Rizzoli, 1983, pp. 444-446.

8 Artigos publicados em livros sobre a temática girardiana

ASSMANN, Hugo. O pensamento de René Girard desperta interesses diferenciados. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991, pp. 97-120.

CÉSAR, Ely Eser Barreto. Misericórdia e sacrifício no Evangelho de Mateus. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991, pp. 262-272.

CHAUVET, Louis Marie. La messa come sacrificio nel medioevo e nel concilio di Trento: pratiche e teorie. In: BONACCORSO, G. et al. *Il Sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998, pp. 19-51.

EURÍPEDES. Ifigenia en Aulide. In: *Obras Dramáticas de Eurípedes*. Madrid: Librería de los Sucessores de Hernando, 1909. pp. 276-77.

GORGULHO, Gilberto da Silva. A religião na globabilização In: GORGULHO, Gilberto da Silva. A religião na globalização. In: BRITO, Ênio José; GORULHO, Gilberto da Silva (org.). *Religião Ano 2000*. São Paulo: Loyola, 1998, pp. 9-15.

_____. Sagrado: ilusão e imaginário. In: QUEIROZ, José J. (org.). *Interfaces do Sagrado em Véspera de Milênio*. São Paulo: Olho d'Água, 1996, pp. 45-48.

_____. Sabedoria e desejo mimético. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991, pp. 248-261.

JOSGRILBERG, Rui. Mecanismo vitimário e a morte de Jesus. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991, pp. 221-239.

LAFONT, Gérard. sacrificio e rito: backgroud antropologico di una rimozione. In: BONACCORSO, G. et al. *Il Sacrificio: evento e rito*. Padova: Messaggero, 1998, pp. 53-67.

PIXLEY, Jorge. Exige o Deus verdadeiro sacrifícios cruentos? In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991, pp. 189-220.

SUSIN, Luiz Carlos. Sacrificialismo e cristologia: a violência da cruz. In: ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard com Teólogos da Libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios.* Petrópolis: Vozes, Piracicaba: UNIMEP, 1991, pp. 240-247.

9 Artigos de revista

ALISON, James. O tema da justificação em Romanos e Gálatas: por uma nova hermenêutica dos textos paulinos. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 22, n. 56, 1990, pp. 221-233.

BONORA, Antonio. Capro espiatorio secondo René Girard. *Teologia*, Roma, vol. 2, n. 1, 1989, pp.127 140.

BLANK, Renold. Desmascarar a violência dos sacrificadores. *Revista de Cultura Teológica*, Belo Horizonte, vol. 12, n. 47, 2004, pp. 49-62.

BARBÉ, Domingos. Releitura não-violenta da Bíblia. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, vol. 78, n. 8, 1985, pp. 5-11.

BORTOLOTTI, Luisa. L'interpretazione del sacrificio in René Girard. *Studia Patavina*, Padova, vol. 48, n. 2, 2001. pp. 339-383.

BOUTTIER, Michel. L'Évangile selon René Girard. *Études Theologiques*, Paris, vol. 54, n. 4, 1979, pp. 393-607.

DOUTRELOUX, Albert. Violence et religion d'après René Girard. *Revue Théologique de Louvain*, Bruxelas, vol. 100, n.1, 1978, pp. 341-348.

DUQUOC, Christian. Le Christ et la mort de Dieu. *Lvmiere et Vie*, Paris, vol. 17. n. 89, 1968, pp. 42-59.

DUMAS, André. La mort du Christ n'est-elle pas sacrificielle? *Études Theologiques*. Paris, vol. 56, n. 4, 1981, pp. 577-591.

FRIZOT, Daniel. Le sacré au passé decompose: Girard. *Vie Spirituelle*, Paris, vol. 133, n. 2, 1979, pp. 396-410.

GALVIN, John P. Jesus as scapegoat? violence and the sacred in the theology of Raymund Schwager. *The Thomist*, New York, vol. 2, n. 1, 1982, pp. 173-194.

GOPEGUI, Juan A. Ruiz. As Figuras Bíblicas do Diabo e dos Demônios em Face da Cultura Moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 29 n. 81, 1997, pp.237-352.

GIRARD, René. Job et le bouc émissaire. *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, Genebra, vol. 35, n. 4, 1983, pp. 3-32.

GUILLET, Jacques. René Girard et le sacrifice. *Études*, Paris, vol. 351, n. 1, 1979, pp. 91-102.

LE GALL, Robert. La conception négative de l'imitation et du sacrifice chez René Girard. *Nova et Vetera*, Fribuorg, vol. 56, n.1, 1981, pp. 40-50

LÉVÊQUE, Jean. Tradição e traição nos discursos dos amigos. *Concilium*, Brescia, vol. 189, n. 9, 1978, pp. 51-57.

LEVORATTI, Armando J. La lectura no sacrificial del Evangelio en la obra de René Girard. *Revista Bíblica* (argentina), n. 19, vol, 3, 1985, pp. 159-176.

LOHFINK, Norbert. Il Dio violento dell"Antico Testamento e la ricerca d'una società non-violenta. *Civiltà Cattolicca*, vol. 135, n. 3211, 1984, pp. 30-48.

_____. The unmasking of violence in Israel. *Theology Digest*, Saint Louis, vol. 27, n. 2, 1979, pp. 103-106.

MARISTANY, Joaquín. René Girard y el misterio de nuestro mundo. *El Ciervo*, Barcelona, vol. 381, n. 1, 1982, pp. 26-27.

NORTH, Robert. Violence and the Bible: the Girard connection. *Catholic biblical Quarterly*, Washington, vol. 47, n. 1, 1979, pp. 1-27.

SCHWAGER, Raymund. La Mort de Jesus: René Girard et la Théologie. Recherches de Sciences Religieuses, Paris, Vol. 73, n. 4, 1984, pp. 481-502 .

_____. Haine sans raison. La perspective de René Girard. *Christu*, Paris, vol. 31, n. 121, 1984, pp.118-126.

_____. René Girard e la teologia. *Rassegna di Teologia*, Napoli, vol. 42, n. 3, 2001, pp. 367-384.

VALADIER, Paul. Violenza del sacro e non violenza del cristianesimo nel pensiero di René Girard. *La Civiltà Cattolica*, Napoli, vol. 134, n. 4, 1983, p. 350-270.

_____. Bouc émissaire et révélation chréstienne. *Études*, Paris, vol. 121, n. 1, 1984, pp. 251-260.

10 Girard na Web

Em português

http://oindividuo.com

http://normabraga.blogspot.com

http://www.olavodecarvalho.org

http://edsongil.wordpress.com

http://blog.domingosfaria.net

Em inglês

http://theol.uibk.ac.at/cover

http://www.andrewmarr.homestead.com

http://home.earthlink.net

http://www.anthopoetics.ucla.edu

http://www.firstthings.com

Em francês

http://home.nordnet.fr/jpkornobis

http://www.cottet.org./girard

www.perspectives-girard.org

http://perso.wanadoo.fr/dominicains_en_franchecomte

http://ermitage.ouvaton.org

http://www.mondaye.com

Em italiano

http://www.filosofico.net/renegirard.htm

http://www.biblio-net.com/filosofia/rene_girard.htm

http://www.bibliosofia.net

11 Dissertações

De Godoy, Edevilson. Jó: a vítima inocente. Tese de Mestrado: PUC-SP, 2004. p. 155.

PIAZZA, Davide. *René Girard e la Storia delle Religioni: mimetismo e mecanismo vitimário.* Tesi di Láurea: Università degli Studi di Palermo. Facoltà di Filosofia. 2006. p. 145

TORRES, Sebastião. La soterologia nella Riflessione Cristologica di Bernard Sesbué. Roma: Pontificia Universitàs Lateranense, 1996, p. 350.