

O SACRIFÍCIO COMO CAMINHO PARA O MINISTÉRIO PROFÉTICO: DE CRISTO AO COMPROMISSO DO CRISTÃO NO MUNDO

**Sacrifice as a path to prophetic ministry: from Christ to the Christian's
commitment in the world.**

*Filipe Francisco**

* Mestrando em Estudos Bíblicos e Teológicos na Evangelische Theologische Faculteit, Bélgica; Mestre em Direitos Humanos/Fundamentais pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Portugal; Pós-Graduado em Ética, Direito e Pensamento Político pelas Faculdades de Filosofia e Direito da Universidade de Lisboa; Licenciado em Direito pela Universidade do Vale do Itajaí, Brasil.

Resumo:

Será que uma análise do conceito sacrificial dentro da religião cristã, faz sentido para uma teologia pública? Me parece que sim. Aliás, nunca se fez tão urgente para os tempos de miséria e injustiça que estamos a viver. E isso faz sentido, não apenas pelas memórias do passado que o sacrifício evoca, mas pela missão profética que ele desperta, ou seja, para o chamado e vocação cristã a um compromisso com o indivíduo, sociedade e com o mundo.

Palavras-chave: Sacrifício, Profeta, Mundo.

Abstract:

Does an analysis of the sacrificial concept into Christianity make any sense for Public Theology? I do believe. It has never been more urgent than in this misery and injustice's age that we are living in. That makes sense, not only for the old memories that the sacrifice evokes but also for the prophetic mission that it awakens, in other words, for the call and Christian vocation towards a commitment with the individual, society and the world.

Keywords: Sacrifice, Prophet, World.

1. Introdução

O conceito do sacrifício é imprescindível no que se refere a percepção de qualquer religião. Não há em nossa perspectiva uma forma de reconhecer o *ethos religioso* que não perpassa pelo componente de sacrifício, seja ele de que forma for: dentro das religiões de tradição orientais até aquelas que marcam o ocidente, ou mesmo no que denominamos de *religiões reversas*¹ (*i.e.*, os materialismos e positivismos mais ateístas) de nossa era secular, o conceito de sacrifício de forma explícita ou até mesmo implícita, sempre lá está.

Podemos identificá-lo *e.g.*, num aspeto essencial da cultura japonesa: o *culto e respeito aos antepassados* que são os *Kamis*. Os *Kamis*, enquanto *deuses ancestrais*, são adorados por meio de *rituais* que fazem uso de *sacrifício* a estabelecer uma clara separação entre o *transcendente* e o *terreno*², entre o imortal que é adorado e o mortal que um dia se unirá a este imortal, esquecendo-se das coisas materiais e transitórias desta vida.

Tal ato é um rito próprio do *Xintoísmo*, mas ao mesmo tempo, componente da tradição filosófica minimalista japonesa que foca num estilo de vida mais simples radicado na busca interior e que influencia inclusive suas artes marciais e suas terapias como a *Toyohari*³, pressupondo que devemos abdicar do consumismo e nos conectar com o *Sagrado* – os *Kamis* – por meio dos sacrifícios de oferendas alimentícias, mas também do próprio *estilo de vida austero* – nesta tradição, *menos é mais*.

¹ Sobre religiões reversas, há um ódio e perseguição tão violentamente seguidos contra quaisquer expressões religiosas que se revestem de roupagem paradoxalmente religiosa cfr., EAGLETON, TERRY. *A morte de deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2016. ISBN: 978-85-01-10778-7. Edição do Kindle. Location: 1562/4707 – 2440/4707; CATROGA, FERNANDO. *Entre deuses e césares: secularização, laicidade e religião civil - uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006. pp. 231ss.

² Cfr., GAARDER, JOSTEIN; HELLERN, VICTOR; NOTAKER, HENRY. *O livro das religiões*. São Paulo: Schwarcz. 2000. pp. 82-3.

³ Toyohari é uma alternativa a acupuntura que é de tradição chinesa. O enfoque desta terapia é alívio do sofrimento por meio de uma busca interior. Segundo matéria no portal Sapo, o trabalho do «*Toyobarista* é aliviar o sofrimento das pessoas. Normalmente, quando sentimos dor, é porque o nosso *desequilíbrio energético* já chegou a níveis elevados, podendo trazer com ele sofrimento *emocional e psicológico*» [Destaque nosso], LIFESTYLE SAPO. *Toyohari - terapia japonesa: Conheça a variante japonesa da acupuntura tradicional chinesa*. Consultado em 17 de abril de 2021, em «<https://lifestyle.sapo.mz/saude/bem-estar/artigos/toyohari-terapia-japonesa-2>».

Ou então na *religião Hindu* em que por meio dos escritos sacros chamados de *Upaniṣad*, o *Brahma* – a divindade máxima – é reconhecido como o princípio criativo e transcendente a tudo, todavia, é também conhecido como o *atman*, o *self* de cada um de nós que deseja encontrar-se um com o outro e com o todo⁴ no *absoluto*.

Entretanto, para que isso ocorra, o hindu tem de alcançar ao *moksha*, algo próximo do que é o *nirvana*, *i.e.*, o encerramento de um ciclo de nascimento, reencarnação e morte até expurgar toda a sua maldade, até a alma estar purificada e poder encontrar então o *absoluto*⁵.

Nesta tradição não há voltas a dar para livrar-se do *karma*, *i.e.*, o resultado das suas ações – *in casu*, estamos a falar das más ações –, sem compensá-las, sem alcançar ações boas nesta reencarnação. Portanto, impossível ser hindu sem *sacrifício*.

No mesmo sentido, o conceito de sacrifício é encontrado de forma muito mais intensa, nas três grandes religiões monoteístas, principalmente por causa das histórias e textos que convergem ao Antigo Oriente Próximo. Entre tais religiões, encontra-se o cristianismo e a ele que voltamos os nossos olhos.

O objetivo de tal pesquisa é desenvolvermos uma teologia pública que pense o tema sacrificial, com especial relevo ao sacrifício dentro do Cristianismo e na pessoa de Cristo, para que possamos colher substrato de melhor compreensão de tal fé para os dias hodiernos a apresentar devida resposta ao «compromisso Cristão no mundo».

Mas será isso possível? Será que o conceito de sacrifício se conecta com alguma ortopraxia para uma viva fé, hoje e agora? Uma fé que não seja extremista, mas que ao mesmo tempo apresente algo de concreto, verdadeiro e significativo ao «mundo»?

⁴ SCRUTON, ROGER. *A alma do mundo: a experiência do Sagrado contra o ataque dos ateísmos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Record, 2017. p. 34.

⁵ FRANCISCO, FILIPE. *Neutralidade e neutralização do Estado (aspectos filosóficos e jurídicos)*. 2015. 138 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) – Curso de Ciências Jurídicas, Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI), Itajaí/SC - Brasil, 2015. pp. 48-9. Consultado em 17 de abril de 2021, em: <<http://siaibib01.univali.br/pdf/Filipe%20Rosa%20Chagas%20Francisco.pdf>>.

Talvez sim, talvez há ainda um ministério da «Imaginação Profética», que convida a comunidade de cristãos a marcharem em direção a uma mensagem de esperança para o século XXI – veremos isso com o avançar da nossa investigação.

2. O sacrifício Abraâmico e o salto de fé em Kierkegaard

Dissemos que o conceito de *sacrifício* pode ser encontrado de forma ainda mais vívida nas três grandes religiões monoteístas e há, portanto, entre muitos outros pontos de conexão, uma história que correlaciona tais religiões. Estamos a falar de uma história muito controversa que é deveras discutida no campo teológico tanto judaico, cristão ou islão: a ordem de Deus a Abraão para sacrificar seu filho⁶ – analisemos, portanto, referida história.

Já dizia Kierkegaard, que «num belo dia a morte chega – e, de repente, o homem torna-se imortal», e nesta questão, Alberto Ferreira⁷ complementa: «eis aí o que é claro para o crente. Mas... e até lá? Eis o que divide os crentes». Todavia, em vida, algo certamente também não os dividiria: que seria loucura *matar* o próprio filho. Ou será que os dividiria? Quiçá se matar fosse, entretanto, entendido como *sacrifício*.

Imagine que você deixa seu país – e com ele sua casa, família, amigos, costumes e até suas crenças – e se dirige a outro lugar totalmente desconhecido. Imagine que na verdade, você ainda não sabia o país para onde estava a ir, simplesmente tomou sua esposa e deslocou-se para um lugar incerto, por simplesmente receber *uma chamada de Deus*.

Assim iniciou a jornada do *pai da fé*, assim Abraão deixa seus costumes religiosos, sua família e sua terra e vai em direção, conforme o texto relatado no

⁶ Optamos pelo termo *filho*, pois a corrente majoritária no islão acredita que o filho que Deus pediu para ser sacrificado foi Ismael. Cfr., LEVENSON, JON D. *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2012.

⁷ FERREIRA, ALBERTO. Introdução Editorial, In: KIERKEGAARD, SÖREN. *Temor e tremor*. Lisboa: Guimarães Editores, 2009.

livro de Génesis, «a terra que eu te vou mostrar [o local onde] farei de ti um grande povo⁸». Isso por si só, já é um passo e tanto de fé.

Entretanto, no texto escriturístico, os anos se passam e Abraão e sua esposa Sarah não têm filhos. Ambos muito velhos, talvez com as forças a diminuir, começam a ficar sem esperanças, mas Deus lhes aparece novamente e reafirma a promessa.

Entrementes, como é próprio da nossa natureza duvidar, na tradição judaica, Sara decide oferecer sua serva para deitar-se com Abraão e esta concebe Ismael. A história não para por aí, anos se passam, vários eventos desenrolam-se e Deus volta a prometer um filho ao casal pela terceira vez.

Nesta altura, o casal já bem idoso (90 ela e 99 ele respetivamente), finalmente concebem Isaac. Abraão enche-se de esperança, pois finalmente é pai do *filho da promessa*, daquele que seria seu legítimo sucessor e que iria continuar o projeto de criar uma nação, um povo que seria «como as estrelas do céu ou como as areias da praia⁹».

Até que um dia, um belo dia, Deus pede o filho – o filho *da promessa* na tradição bíblica – *em sacrifício*. Talvez, por uns instantes, a respiração de Abraão tenha falhado, os seus olhos talvez ficaram vitrificadas e as suas mãos cerradas, mas em extrema fé, ele disse: *sim, Senhor*.

Søren Kierkegaard¹⁰, a respeito desta história observa que:

Sabia [Abraão] que o Todo-poderoso o punha à prova, sabia que este era o sacrifício mais duro que se lhe podia exigir, mas sabia também que nenhum sacrifício é demasiadamente pesado quando Deus o pede — por isso puxou da faca (...). *Sob o ponto de vista moral, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e, sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo*. Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à insônia e sem a qual, entretanto, Abraão não é o homem que é. [Destaque nosso].

⁸ BÍBLIA. PORTUGUÊS. *A bíblia para todos: edição interconfessional*. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal, 2010. Génesis XII: 1-2.

⁹ IBID., Génesis, XXII:17

¹⁰ KIERKEGAARD, SØREN. “Temor e tremor”. In: *Os Pensadores*. v. XXXI. São Paulo: Abril Cultural, 1974. pp. 263, 267.

A dualidade criada por Kierkegaard é sobremaneira nevrálgica e traz fundamentos para a presente pesquisa, principalmente quando ele assinala que do ponto de vista moral, o ato que Abraão quase cometera seria considerado tentativa de homicídio, conquanto do ponto de vista religioso ele torna-se por esse motivo – e principalmente por causa dele – o grande pai da fé¹¹.

Nesta justaposição, a resposta à prova de fé deveria ser – conceito muito utilizado na obra *Temor e Tremor* –, o conceito de *resignação infinita*¹² e aí mesmo que Kierkegaard vê Abraão como uma espécie de *cavaleiro da fé* em que com tal *resignação*, sem que ninguém o compreenda, ele [Abraão] *o eleito de Deus*¹³, renuncia ao próprio filho, mas com a mesma resignação faz um *movimento maior em direção à fé que lhe consola*, pois pensa que não lhe ocorrerá a permissão para matar seu único filho e se de facto ocorrer, Deus por ser Deus, dá-lo-ia de volta a si¹⁴.

Portanto, no final de tudo – e essa é a tese central de Kierkegaard – *a fé é irracional*. Os homens para andarem com Deus precisam perceber que «inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão¹⁵», onde abre-se margem para a *força e fraqueza humanas*, quando o terreno e transcendente tocam-se, ou seja, *o lugar de sacrifício*.

Diante disso, surge através da obra de Kierkegaard, o conceito de *salto de fé*, que muito embora não utilizado *ipsis litteris* pelo filósofo é facilmente deduzível da sua obra – o que é mais difícil é o tipo de interpretação que se dá ao respetivo *salto*, pois tanto foram apresentadas críticas a afirmarem que se

¹¹ KIERKEGAARD, SØREN, op. cit., pp. 261ss.

¹² Para Kierkegaard, *resignação infinita* pode ser definida como «(...) O último estágio que precede a fé, pois ninguém a alcança antes de ter realizado previamente esse movimento; porque é na resignação infinita que, antes de tudo, tomo consciência do meu valor eterno, e só então se pode alcançar a vida deste mundo pela fé», IBID., p. 277.

¹³ Kierkegaard sobre o «eleito de Deus», comenta: «Que significa ser o eleito de Deus? É ver recusado o desejo de juventude na primavera da vida, para só obter tal favor na velhice, depois de grandes dificuldades», IBID., p. 261.

¹⁴ IBID., p. 322.

¹⁵ IBID., pp. 282.

trata de uma fé sem sentido que «salta ao escuro», quanto explicações mais otimistas a afirmarem que se trata de uma fé que caminha em meio ao paradoxo e mesmo que não compreenda todas as coisas é o primeiro caminho para encontrar o Sagrado. Ambos argumentos serão vistos a seguir.

3. Recorte da teoria do conhecimento Kantiana no pensamento de Kierkegaard e o «duplo salto»

Teólogos mais conservadores como Francis Schaeffer¹⁶ e Norman Geisler¹⁷, afirmam de forma pessimista e crítica que Kierkegaard abriu margem para um existencialismo tanto sacro quanto profano, criando assim, uma separação ainda maior no desenvolvimento filosófico, levando-o para longe de uma realidade que estava em contato com o Sagrado.

Ora, nos tempos do filósofo dinamarquês, todo aquele debate epistemológico que Kant travara nas suas obras, ainda continuava em voga. Portanto, os argumentos de Kierkegaard estavam de facto inseridos num debate muito maior sobre a teoria do conhecimento.

Kant lutou bravamente¹⁸ em meio ao conflito entre o empirismo e o racionalismo, para criar uma terceira via entre estes, pelos meandros do debate sobre a teoria do conhecimento, como expõe Will Duran¹⁹ e assim, colheu substrato suficiente para: «unir as ideias de Berkeley e Hume com os sentimentos de Rousseau, salvar a religião da razão e, no entanto, ao mesmo tempo, salvar a ciência do ceticismo». De facto, sua investida foi certa:

As seguintes palavras do prefácio de sua *Crítica da Razão Pura* sugerem o quanto o seu projeto era audacioso: “Tenho mirado principalmente a plenitude; e aventuro-me a manter que não há um único problema metafísico que não tenha sido resolvido aqui...”. Ele queria resgatar o conhecimento científico verdadeiro do ceticismo de Hume, ao mesmo tempo que desejava “limitar a ciência para dar

¹⁶ Cfr., SCHAEFFER, FRANCIS. *A morte da razão*. Viçosa/MG: Ultimato, 2014. pp. 22ss.

¹⁷ Cfr., GEISLER, NORMAN; FEINBERG, PAUL. *Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1996.

¹⁸ Alguns dos pensadores que Kant se depara no debate da teoria do conhecimento, são John Locke, George Berkeley, David Hume, Jean Jacques Rousseau, entre outros, que põem, *a máquina mental* do filósofo de Königsberg a funcionar.

¹⁹ DURAN, WILL. *A História da filosofia*. Rio de Janeiro: Record, 1996. p. 203.

espaço à fé. Seu método foi uma síntese de racionalismo e empiricismo, em que, de um lado, reafirmava a possibilidade de compreensão do âmbito dos fenômenos através da razão “pura,” enquanto, de outro lado, negava completamente a possibilidade de conhecer o âmbito dos númenos, ou conhecer o “*Ding an sich*” (“coisa em si”). Sua distinção entre o âmbito dos númenos e dos fenômenos, sua formulação de como o entendimento resultava da combinação de elementos *a priori* e *a posteriori*, foram conceitos revolucionários²⁰. [Destaque nosso].

Deste modo para Kant, «qualquer tentativa, pela ciência ou pela religião, de dizer o que é a realidade definitiva deve[ria] acabar caindo na mera hipótese²¹», pois, nos próprios termos do filósofo²²:

O entendimento nunca pode *a priori* conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos.

Assim, jamais podemos conhecer qualquer coisa como ela é em seu sentido mais profundo, temos no máximo uma imagem percebida por nossos sentidos e por isso que Deus está no campo *numenal* em Kant.

Isto é, a fé e a religião são até compreendidas, mas nunca como um objeto em si, pois, a *dialética transcendental* nos deixa bem cientes que causa, contingência, necessidade, substância e outros, são modos aplicados exclusivamente aos sentidos e a nossa experiência por meio deles, *ou seja*, pertencem ao campo dos *fenômenos*, em que não se pode transportá-los ao mundo dos númenos.

Desta forma, a religião não pode ser provada pela razão pura e teórica²³, *mutatis mutandis*, o homem não pode ter um acesso direto a Deus por meio da razão e nessa discussão, *como filho do seu próprio tempo*, que se insere a resposta de Kierkegaard.

²⁰ GOMES, DAVI CHARLES, «Fides et Scientia: Indo Além da Discussão de “Fatos”», in *Fides Reformata*, vol. 2, nº. 2, 1997, pp. 129-146. (impresso).

²¹ DURANT, WILL, op. cit., 1996. p. 212.

²² KANT, IMMANUEL. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. pp. 289-90.

²³ DURANT, WILL, op. cit., p. 213.

Com efeito, a crítica ao *salto de fé* de Kierkegaard dá-se justamente por dizerem que o seu salto é um salto no *escuro*, pois conduz o campo teológico a resposta epistemológica de Kant sobre a fé, *i.e.*, que ela não pode ser percebida, está na região inacessível dos númenos. Assim, para estes críticos, surge o caminho para o existencialismo sacro, *pois somente com uma fé irracional no Deus da Bíblia, que um homem poderia não entrar em crise ante ao próprio pedido de sacrifício deste Deus*²⁴:

Soren Kierkegaard, o pai do existencialismo, abriu a porta ao relativismo ao alegar que o dever mais alto do homem (perante Deus) *às vezes transcende todos os limites éticos*. Kierkegaard acreditava na lei moral que diz: “Não matarás.” Mesmo assim, também sustentava que quando Deus mandou Abraão levar seu filho, Isaque, e sacrificá-lo na montanha, Abraão *tinha de ir além do mandamento ético, a fim de obedecer o mandamento de Deus no sentido de sacrificar*. Não há razão ou justificativa para semelhante ato, disse Kierkegaard. Devemos simplesmente cumprir este dever transcendente por “um salto de fé.” Outros existencialistas desde Kierkegaard têm sido mais ousados, e proclamaram que cada homem tem o direito de “fazer o que bem lhe parecer.” [Destaque nosso].

Contudo, por outro lado, há corrente²⁵ que vê a ideia de Kierkegaard não como um salto no escuro, mas antes como uma *ação em direção a fé*. Um movimento necessário, o próprio ato de *resignação infinita*. O homem de fé, precisa tomar uma decisão quando é posto a prova, sem a qual, relembra bem Kierkegaard, se Abraão não tivesse *tomado a decisão* de subir o monte – e isso pressupõe que o mesmo deu o *salto* – jamais seria lembrado como um cavaleiro de fé, mas todos, simplesmente lembrariam e comentariam do dia em que Abraão *duvidou*²⁶.

Neste caso, o *salto de fé*, não é um salto no escuro, antes abrir mão do mundo, do reino material, em direção à transcendência, por isso o *salto* é a própria resignação e é o *meio caminho* para fé. Meio caminho porque, não encontramos na obra de Kierkegaard, como anteriormente observado,

²⁴ GEISLER, NORMAN; FEINBERG, PAUL, op. cit., p. 301.

²⁵ Cfr., GOUVEA, RICARDO QUADROS. Paixão pelo paradoxo. São Paulo: Novo século, 2000. pp. 130ss.

²⁶ KIERKEGAARD, SØREN, op. cit, p. 208.

referência ao *salto de fé*, mas encontramos referência ao *duplo salto*. Portanto, o *salto de fé* é o primeiro salto do *duplo salto*, o salto de fé *em direção* a transcendência.

O segundo salto, que vem a formar o *duplo salto* é o salto do retorno a imanência, ao terreno, a incorporar o reino de Deus, no nosso cotidiano, em nossa vida. O homem dá o primeiro salto em direção ao Sagrado, ao abandono de todas as coisas e então retorna para *estas mesmas coisas* já diferente, entregue a Deus, mas residente no mundo – e esse é o paradoxo da fé.

Não é um ceticismo e nem um relegar de Deus a esfera do que não podemos de maneira nenhuma compreender, mas entender que dentro dos limites da razão humana, a fé é um paradoxo que tantas coisas entende e têm respostas *ao passo que* muitas outras não nos foram reveladas.

Portanto, a ordem de sacrifício pode ser incompreendida e a fé começa nesse limite, mas em toda sua perspectiva e no seu retorno a *imanência*, não é irracional, por mais que transpasse os limites da razão, uma vez que para Kierkegaard, o Deus que pediu Isaac sabia o que estava a fazer, por mais que Abraão não o soubesse, da mesma forma que esse Deus, encarnado, sabia como era andar sobre as águas enquanto Pedro, sem compreender, deu o primeiro salto e sobre o mar andou, mas talvez, antes do segundo, duvidou.

No mais, pese embora muitas destas discussões acerca da possibilidade de Abraão matar ou não seu próprio filho, o conceito de *sacrifício* em todas as vertentes teológicas das três grandes religiões monoteístas é central. Isso é importante para percebermos que nestas religiões não há distinção entre *sacrifício* e “*algo mais*”, sendo que o próprio sentido sacrificial é um dos elementos centrais referentes ao sistema religioso.

Portanto, estas diferenças são importantes na medida de suas consequências nas próprias tradições religiosas e na respetiva relação destas com o mundo secular, que por sua vez, levadas as últimas consequências acabarão por determinar uma estrutura de “sistema de crença”²⁷.

²⁷ Definimos sistema de crenças como: a estrutura de pensamento de um indivíduo que o faz ler o mundo externo através desta premissa. São cadeias de pensamentos e conexões em várias áreas do saber que se

Veremos adiante que Kierkegaard é um verdadeiro «teólogo da cruz» e, portanto, tão necessário foi introduzirmos seu conceito de sacrifício e «duplo salto». Isso levou-nos a inserir nossa investigação no debate em torno do sacrifício numa perspectiva teológico/filosófica de matriz judaico-cristã, para percebermos que de forma alguma, respetivo sacrifício se desvincula de um princípio ético – independente de suas interpretações – e que *ipso facto*, conduz a uma teologia política com consequências para «hoje».

Contudo, para que alcancemos estas «consequências» se faz necessário observar outros dois componentes de suma importância relativos ao sacrifício: as teorias de *desejo mimético* e de *bode expiatório*, ambos desenvolvidos por René Girard – e isso faremos ao analisar o conceito de sacrifício, agora sim, dentro do Cristianismo.

4. Mímesis, bode expiatório e o sacrifício de Cristo

Jesus, conforme relata o Evangelho de São João²⁸, observa: «o Pai ama-me, porque estou *disposto a sacrificar* a minha vida para a receber de novo. Ninguém me tira a vida. Eu dou-a de livre vontade. Tenho poder de a dar e de a recuperar. Foi esta a missão que recebi de meu Pai». [Destaque nosso].

E depois, o Apóstolo São Paulo na segunda carta aos Coríntios ao fazer um paralelismo entre Adão, *o primeiro homem* e Jesus *o segundo homem* diz: «Cristo não tinha cometido pecado, mas Deus, para nosso bem, tratou-o como pecador para que nós, em união com ele, pudéssemos ser considerados justos por Deus²⁹».

Por fim, o livro de Hebreus é – por assim dizer – *recheado* da ideia *sacrificial de Jesus* e todo o simbolismo a ela associado como o *sangue vertido*, o padrão elevado do *sumo sacerdócio*, o exemplo *paradoxal* a ser seguido de viver a vida

aglutinam em torno da principal razão de ser deste indivíduo, sua fé, seja ela remontando a um ser superior ou não, e.g. no marxismo ou no feminismo, tudo é lido por meio destas correntes de pensamento e seus adeptos, são antes de qualquer coisa, marxistas e feministas. Logo, sistema está para estrutura e estrutura está para construção, que molda toda a realidade.

²⁸ BÍBLIA. PORTUGUÊS, op. cit., São João X:17.

²⁹ IBID., II Coríntios V:17.

Cristã em imitação a Cristo, incorporando sua vida e morte, entre outros e principalmente pela íntima relação entre o livro de Levítico e o próprio livro de Hebreus.

Em Levítico encontramos diversos rituais e sacrifícios de animais para a expiação do pecado do povo de Israel e também encontramos ordens para que aqueles que ao cometerem determinados pecados, sejam mortos.

Todavia, mesmo nesses casos, a interpretação dada poderia ser em um *sentido sacrificial*, pois ao mesmo tempo que o povo está a «*eliminar o mal*» do seu meio está consequentemente a purificar-se.

Por isso, René Girard é tão fulcral, pois ele vê no Velho Testamento, uma ideia de violência explícita em certos casos e um tanto desconcertantes para explicar – confessamos – se não fosse a revelação progressiva em Jesus e uma releitura do que Hebreus denomina de *sombras* comparadas a revelação de Cristo.

Entretanto, o mesmo autor observa que ainda assim, o Antigo Testamento tem um valor incalculável porque «enquanto os primeiros livros são fundados no sacrifício humano, ele anuncia a mudança para a não-violência absoluta que vem apenas de Cristo. É um movimento progressivo: quanto mais se avança no Antigo Testamento, mais avançamos para uma visão profética³⁰» e isso pode de facto ser encontrando em diversas passagens proféticas – uma das mais conhecidas é Isaías 53.

Contudo, *a violência e o Sagrado* são tão antípodas quanto unas. Explicamos: em Girard o Sagrado não é causa da violência, antes a sua *solução*, por mais que este *entre no jogo da violência*, o faz para *colocar fim no próprio ciclo desta violência*.

Donde, depreende-se que o autor «vê a condição primordial da sociedade como a de conflito³¹», mas por qual motivo?

³⁰ GIRARD, RENÉ. *O Bode expiatório e Deus*. Covilhã: LusoSofia, 2009. p. 19.

³¹ SCRUTON, ROGER, op. cit., p. 28.

A resposta é que para Girard todo e qualquer «comportamento humano é mediatizado por um *modelo*. Por outras palavras, a imitação ou *mimesis* constitui a sua base e o seu ponto de partida. A aprendizagem, a educação, a própria vida em sociedade, seriam impossíveis e impensáveis sem esse elemento³²», *i.e.*, conforme Nobeit Elias³³, as interações sociais são a única forma de modelar o homem.

Portanto, a este comportamento habitual, *mimesis*, que partilhamos com todos nossos colegas de humanidade, Girard³⁴ observa que nós por sermos fruto do meio social no qual estamos inseridos, geralmente somos expostos a diversas opressões, por estes próprios meios, seja a níveis de *conquista*, em termos de *sucesso* ou *fracasso*, quanto à respeitabilidade profissional, familiar, entre outros e que conseqüentemente, essas opressões fazem nascer entre nós tanto objetos como desejos *simétricos*.

Ora, outro teórico, Pierre Bourdieu³⁵ muito se aproxima da teoria de Girard ao nos informar, quando trata da sua teoria do *habitus* e *campo* que, os homens estão a lutar por *troféus* dentro de um determinado *círculo de consagração* *i.e.*, para Bourdieu, *e.g.*, o “*jogo*” da *carreira docente* é completamente diferente do “*jogo*” da *carreira* para magistrado, mas ambos têm seus próprios troféus e aqueles que estão a jogar os respetivos jogos, estão a concorrer entre si por esses prémios.

Desta forma Girard³⁶ complementa:

A imitação deve conceber-se não apenas ao nível das maneiras de falar e de se comportar, mas também *ao nível do desejo*. Os homens imitam os desejos uns dos outros e, por esta razão, estão inclinados para o que eu apelido de *rivalidade mimética*, processo que existe entre parceiros sociais e que tende a agravar-se constantemente pelo facto de que a imitação ricocheteia entre os dois parceiros. Quanto mais eu desejo este objecto que tu já desejas, mais ele se te apresentará

³² COSTA, JOSÉ MIGUEL, “Pensar as origens com Girard”. In: *Didaskalia*, 42, n.1. Lisboa, 2012. P. 174. Consultado em 30 de abril de 2021, em «<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/10235>».

³³ ELIAS, NORBERT. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 57

³⁴ GIRARD, RENÉ, *op. cit.*, p. 4.

³⁵ BOURDIEU, PIERRE. *O poder simbólico*. Lisboa: Bertrand/Difel, 1989. pp. 107-162.

³⁶ GIRARD, RENÉ, *op. cit.*, p. 4.

desejável e, em contrapartida, mais ele me parecerá desejável para mim [Destaque nosso].

Deste modo, os homens estão em constante comparação uns com os outros e muitas vezes entram em certas rivalidades irreversíveis, pois «imitar os desejos de alguém, é fazer desse alguém, ao mesmo tempo, um rival e um modelo. A convergência de um ou vários desejos num mesmo objecto só pode resultar, fatalmente, num conflito³⁷».

Isso eterniza o ciclo de violência, pois enquanto entre os animais o desejo mimético leva a competição a níveis quase nunca de *morte*, entre os homens sabemos que estes ultrapassam essa barreira, surgindo assim a ideia de vingança³⁸ quase que *ad aeternum*, no qual a única forma de poder destruir tal ciclo é o encontro de um *bode expiatório*.

A teoria do *bode expiatório* é uma apropriação de um ritual que ocorria entre os Hebreus relatado no livro de Levítico em que um bode é tomado como aquele que carregará os pecados de toda a *comunidade* e, portanto, fará expiação da mesma, sendo assim lançado a viver no deserto de forma isolada até morrer³⁹. Girard, usa essa ideia de forma refinada para desenvolver as ideias de *mecanismo de vingança, vítima inocente e peste*⁴⁰.

Enquanto o mecanismo de vingança é esse jogo *ad aeternum* como que em espelhos que refletem o conflito dos indivíduos com seus semelhantes pelos objetos desejados, a fazer todos perderem a sua identidade visual⁴¹, o *bode expiatório* surge como uma resposta *Sagrada*, não por que foi dado por alguma divindade, antes porque *ele mesmo torna-se uma*. É por todos odiado, mas depois de sacrificado, torna-se amado e sagrado⁴².

³⁷ GIRARD, RENÉ. *A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. p. 179.

³⁸ GIRARD, RENÉ, *O Bode...* cit., p. 5

³⁹ Cfr., BÍBLIA. PORTUGUÊS, op. cit. Levítico. XVI.

⁴⁰ Cfr., de forma mais detalhada, GIRARD, RENÉ. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008. pp. 11-90.

⁴¹ GIRARD, RENÉ. *A voz...* cit., p. 35.

⁴² Cfr., SCRUTON, ROGER, op. cit., p. 29.

Os indivíduos quando estão a competir entre si, pelo *desejo mimético* desenfreado, como que num sinal miraculoso param de olhar os próprios reflexos e encontram o diferente: aqueles que eles *odeiam em comum* – parece que se esquecem que há pouco tempo atrás eram adversários, pois agora, eles têm um adversário em comum.

Esse adversário em comum torna-se como um novo *objeto desejado* em que todos, pouco a pouco, passarão a odiá-lo também, até que fique toda a comunidade contra este, sem o saber bem o porque e nem de onde surgiu tal oposição, mas simplesmente sabe-se que ele é o *culpado* por “*todos os problemas na sociedade*”, como na triste história de Édipo⁴³.

Entretanto, esse adversário em comum – *o que ocupa o lugar de bode expiatório* – não é uma vítima escolhida de forma arbitrária, não se parece com um inocente que será totalmente destruído pelo ódio da multidão, antes passa-se de facto por um criminoso, alguém a ser repudiado⁴⁴ e entregue ao processo de linchamento num *sistema de transferência coletiva de ódio*.

Em geral, essa transferência ocorre por meio do clímax do conflito, que geralmente é identificado aquando ocorre alguma catástrofe como a guerra, a miséria, a *peste*, ou seja, *um flagelo*.

Ora, podemos usar como exemplo de flagelo, a *peste*; esta pode tomar tanto um significado relacionado à saúde pública (e cá temos bem presente o infeliz caso do Covid-19 que já nos assombra há ano e meio), quanto metafóricos como poluição industrial, o declínio moral de uma cultura, entre outros⁴⁵.

Interessante que o caso de Édipo, apresenta todos esses pontos singulares: uma sociedade que entra em declínio, a experiência do Sagrado que utiliza a violência, o bode expiatório e a peste. Édipo é um desafortunado, mas ainda assim é culpado de seus próprios crimes, portanto, não é inocente.

⁴³ GIRARD, RENÉ, *O Bode...* cit., pp 6-7.

⁴⁴ GIRARD, RENÉ. *A voz...* cit., pp. 187-88

⁴⁵ IBID., p. 194.

Ele é um perfeito arquétipo, pois pela culpa de seus atos de incesto e parricídio, pode ser odiado enquanto os outros esquecem-se das próprias faltas e essa irônica realidade de Édipo faz dele o *bode expiatório perfeito*, pois é «alguém marcado pelo destino como um “desterrado” da comunidade e, portanto, incapaz de ser vingado – que pode ser alvo de uma intensa sede de sangue e enfim levar o ciclo de retribuição ao fim⁴⁶».

Todavia, «como é que um indivíduo, mesmo o pior criminoso, poderia ser responsável da catástrofe social, qualquer que seja, que a “peste” implica?⁴⁷», pergunta Girard, mas é justamente isso que ocorre: o *bode expiatório* é tido como o responsável e *ipso facto*, a comunidade é expurgada da sua própria violência ao sacrificarem-no⁴⁸.

Ele por assim dizer, representa no ato de ser sacrificado todos os membros da comunidade e, portanto, protege essa mesma sociedade da sua *própria violência*⁴⁹ (pelo menos por um período).

O mundo está rodeado de situações que nitidamente vemos exemplos do *bode expiatório*: os judeus são desde sempre, como relembra Girard⁵⁰, um destes, mas também encontramos isso na política – basta o leitor lembrar dos políticos que se digladiam de forma ferrenha, mas que com a mesma força se unem quando em conjunto querem derrubar um terceiro político que representa “*mal social*” – em organizações, locais de trabalho e assim por diante, *i.e.*, nas sociedades humanas.

E o que dizer das penas capitais contra aqueles que praticaram crimes muitas vezes até bárbaros? A “*vítima inocente*”, na maior parte das vezes não o é tão inocente assim, contudo, isso nos dá o direito de torná-la num *bode expiatório*?

É tão fácil em alguns países e culturas, reuniões para se assistir a chacina do outro, seja por linchamento ou pelas mãos do Estado, pois é como se de

⁴⁶ SCRUTON, ROGER, op.cit., p. 29.

⁴⁷ GIRARD, RENÉ. *A voz...* cit., pp. 186.

⁴⁸ SCRUTON, ROGER, op. cit., p. 29.

⁴⁹ GIRARD, RENÉ. *A violência...* cit., p. 19.

⁵⁰ GIRARD, RENÉ. *A voz...* cit., pp. 41-2.

algum modo estivéssemos a ser “limpos” da violência que reside dentro de cada um de nós – e para Girard, de facto, esses atos são a expressão máxima desta verdade.

Isse se aplica a psicanálise – de uma forma menor, mas não menos importante – através do *ciclo de transferência de culpa*, em que os homens se sentem com um pesar tão grande que para se livrarem da culpa, fazem outros se sentirem culpados, a criar assim, um ciclo infundável de falsas culpas⁵¹.

Ainda, na teoria Girardiana, a morte sacrificial traz reconciliação⁵² e afasta a desgraça do seio comunitário – lembramos *e.g.*, das antigas comunidades *vikings* que sacrificavam pessoas aos deuses e algumas até mesmo ofereciam-se como oferta comunitária, pessoas estas que viravam lendas e também sagradas, justamente por que eram responsáveis por aplacar a ira dos deuses e trazer suas benesses a seu povo.

Diante disso, alguém poderia afirmar que seria neste caso um crime matar a vítima e este homicídio torna-se qualificado por ela ser *sagrada*, mas essa sacralidade nasce *ipso facto* da sua morte⁵³.

Isto é um paradoxo, a coexistência do sacro e do profano na mesma pessoa – como também é um paradoxo que todos os deuses mitológicos são tanto malditos quanto venerados; malditos ao trazerem a *peste* e *venerados* ao trazem a cura – e justamente essa ambivalência que caracteriza a experiência do Sagrado para Girard⁵⁴.

Logo, o Sagrado é paradoxal e justamente o ápice da demonstração deste paradoxo é que ele irrompe o ciclo de violência acumulada, todavia, a colocar *a própria violência no cerne do processo*⁵⁵ – e aqui, Girard faz um movimento importantíssimo, como será visto em breve.

⁵¹ Cfr., excelente análise na obra de Paul Tournier – médico Genebrino que fundou a famosa escola de pensamento conhecida *medicina integral* –, TOURNIER, PAUL. *Vraie ou fausse culpabilité*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1993.

⁵² GIRARD, RENÉ. *A voz...* cit., p. 197.

⁵³ GIRARD, RENÉ. *A violência...* cit., p. 11.

⁵⁴ GIRARD, RENÉ. *A voz...* cit., p. 189.

⁵⁵ SCRUTON, ROGER, *op. cit.*, p. 29.

No entanto, paradoxo, não é uma contradição, antes uma *aparência de*, que se desmistifica à medida que se estabelece uma coerência dentro das balizas de determinado assunto estudado. Portanto, parece-nos que para amarrarmos os possíveis *nós soltos* até então, Freud⁵⁶ torna-se singular, uma vez que Girard, dialoga com o mesmo e conduz-nos ao cerne do conceito do sacrifício.

De facto, em um estudo analítico das culturas e tribos antigas, *Totem e Tabu*, Freud faz extensa análise do tema do *sacrifício* e faz observações interessantíssimas:

i) que o sacrifício era ritualístico;

ii) que «o animal do sacrifício era tratado como se fosse um parente tribal, *a comunidade que oferecia o sacrifício, o seu deus e o animal sacrificado eram todos do mesmo sangue, eram todos do mesmo clã*⁵⁷» e;

iii) que a experiência religiosa era uma experiência *comunitária* em que o dever religioso perfazia um dever *social* e em todos esses deveres religioso-sociais, o sacrifício estava presente, mas não de qualquer modo, antes de um modo *festivo, i.e., inexistia festa sem sacrifício e sacrifício sem festa*⁵⁸.

Culturalmente, quando os membros de um clã estavam a partilhar uma refeição, estavam a anunciar a todos que partilhavam da mesma *essência*, o que *per si* significava um pacto muito sério⁵⁹.

Entretanto, ainda mais sério era quando partilhavam a refeição sacrificial que fora oferecida a seu determinado deus, pois ali estavam a anunciar de *modo festivo* que além de partilharem da mesma *essência* uns com os outros, partilhavam da mesma *essência com o seu próprio deus*, pois não havia o partilhar de refeições com estranhos⁶⁰.

Porém, era estritamente proibido o sacrifício de um animal se não fosse numa das reuniões solenes da tribo, ou seja, «a execução sacrificial da vítima

⁵⁶ Cfr., magnífica obra de Freud que versa sobre as origens da civilização humana por meio de um estudo antropológico da religião. FREUD, SIGMUND. *Totem e tabu*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.

⁵⁷ IBID., p. 195.

⁵⁸ IBID., pp. 191-2.

⁵⁹ IBID., p. 93.

⁶⁰ IBID., pp. 192-4.

era, originariamente, um desses actos proibidos ao indivíduo e que se justificam, apenas, quando toda a tribo se co-responsabiliza por eles⁶¹». Os animais eram sacrificados e sagrados – muitos deles, além de *fazer parte da tribo*, eram tidos como *deuses*⁶².

A morte sacrificial era a justificativa plausível para estabelecer a *união*, o *religare* com os deuses e o ato de ingerir o animal sacrificado que jamais poderia ter passado por tal ritual em uma situação normal – *i.e.*, fora de uma das reuniões festivas solenes – constituía a maior característica de uma religião totémica⁶³ e da experiência de pertença religiosa.

Finalmente – e não menos curioso – é audaciosamente interessante, quando na mesma obra, Freud faz uma relação entre o sentido religioso do ser humano e o desejo sexual e nos informa que ambos constituem *a mesma parte em nossa psique*⁶⁴.

Freud⁶⁵ chega a tal conclusão a partir do clássico complexo de Édipo que citámos anteriormente, por meio da argumentação de que não há qualquer motivo para que num determinado ordenamento jurídico, se estabeleça aos homens que estes devam ter ou absterem-se de ter determinadas condutas para as quais eles já são inclinados por natureza.

Portanto, para o autor, quando uma lei ordena que um homem não cometa determinado ato, ela legisla justamente por causa da inclinação do indivíduo em desejar esse ato, como é o caso do incesto – daí o autor faz toda uma exegese entre a figura paterna que é tanto o arquétipo do Sagrado no lar, quanto o esposo daquela em que Édipo tem uma paixão incestuosa (sua mãe) e que *ipso facto*, pai e filho estão em eterno conflito⁶⁶.

Pese embora a teoria de Freud sobre o complexo de Édipo ser cientificamente negada na atualidade, podemos notar que existe um mistério

⁶¹ FREUD, SIGMUND, op. cit., p. 194.

⁶² IBID., p. 194-5.

⁶³ IBID., p. 196ss.

⁶⁴ IBID., p. 149-224.

⁶⁵ IBID., pp. 178ss.

⁶⁶ IBID., pp. 178ss.

entre as coisas sagradas como há nas coisas relacionadas a sexualidade – o que poderíamos denominar de *tabu*.

Scruton coaduna com tal ideia, aquando em um estudo sobre filosofia do belo, observa que «a nossa atitude face a indivíduos belos faz com que os separemos dos desejos e interesses vulgares, tal como separamos as coisas sagradas – como coisas que podem tocar-se e usar-se apenas quando todas as formalidades estão cumpridas e terminadas⁶⁷» e ainda continua:

De resto, não é extravagante sugerir que o belo e o sagrado encontram-se ligados nas nossas emoções e que ambos têm a sua origem na experiência da encarnação, que atinge a sua maior intensidade nos nossos desejos sexuais. Portanto, por via diferente, chegámos a uma conclusão que podemos, sem demasiado anacronismo, atribuir a Platão: o interesse sexual, o sentido da beleza e a reverência pelo sagrado correspondem a estados de espírito próximos que se alimentam mutuamente e que têm uma raiz comum⁶⁸.

Desta forma, podemos concluir que há partes de nossas vidas tão transcendentais a nós quanto podemos conceber, partes imateriais, que nos tocam de uma forma indescritível, um salto entre o transcendente com um retorno ao imanente. Entre estas coisas, podemos encontrar a experiência do belo, o interesse sexual, o sacrifício e o próprio relacionamento com o Sagrado – inclusive é curioso que muitos rituais religiosos, ocorram também com atos sexuais a mostrar essa correlação entre o transcendente e o imanente.

Assim, nesta correlação, *o sacrifício* é, portanto, tanto transcendente quanto imanente, para além de causas emocionais e desejo de pertencimento, há o envolvimento ritualístico, histórico, cultural, social entre outros. Logo, ao passo que é tão próximo de nós, quanto podemos imaginar toca em distâncias que sequer podemos expressar e o melhor exemplo que podemos dar, é do próprio sacrifício de Cristo, o *Deus encarnado*.

Enquanto o judaísmo e o islamismo, ao nosso ver, fazem uso extensivo de um conceito de sacrifício que de algum modo une o homem com o

⁶⁷ SCRUTON, ROGER. *Beleza*. Lisboa: Guerra e Paz Editores, 2009. p. 59

⁶⁸ *IBID.*, p. 59.

transcendente – na perspectiva do homem, *i.e.*, o homem em direção ao Sagrado –, o Cristianismo, une Deus com o homem – na perspectiva de Deus, *i.e.*, o próprio Deus que desce a ter conosco e de facto, ele assume nossa natureza. E mais: Cristo é a encarnação, do próprio Deus com o objetivo de entregar-se em *sacrifício*.

Tomáš Halík⁶⁹, observa que no Evangelho de João há duas afirmações fundamentais ao que estamos a desenvolver: a primeira de Pilatos, «*Ecce homo*⁷⁰» e a segunda de Tomé, «Meu Senhor e meu Deus⁷¹». Para o autor, o relato Joanino tanto do capítulo 19 quanto do capítulo 20, são importantíssimos.

São importantes porque são antípodas que se tocam pela exclamação de Jesus em dois dos Evangelhos sinóticos⁷², Mateus e Marcos: «Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?»; veremos estas três afirmações.

A declaração de Pilatos, «*Ecce homo*», segue-se após o mesmo ter interrogado Jesus e não ter obtido nada mais do que perguntas como respostas e uma carga transcendental sobre verdade e reino que o mesmo (Pilatos) não podia sequer conceber, quanto mais suportar.

Desta forma, Pilatos “reage” com ações próprias daqueles que se sentem desestruturados ante a tanta grandeza: i) faz uma pergunta sarcástica: «mas que é a verdade?»⁷³ e; ii) entrega Jesus para ser açoitado, ferido e humilhado, para então, ante a ignomínia de todo o povo que ali estava, apresentá-lo como uma amostra a sede de sangue coletiva, como uma dádiva do governo para aqueles que desejam a violência.

«*Ecce homo!*», declara Pilatos, eis aí o homem. Jesus ensanguentado e desfigurado é representado em toda a sua fraqueza e humanidade, e sem que o próprio Pilatos o saiba, é a resposta para a sua pergunta sarcástica⁷⁴.

⁶⁹ HALÍK, TOMÁŠ. *O meu Deus é um Deus ferido*. Prior Velho: Paulinas, 2016. p. 36.

⁷⁰ BÍBLIA. PORTUGUÊS, op. cit., São João XIX:5.

⁷¹ IBID., São João XX:28.

⁷² IBID., São Mateus, XXVII: 46 e São Marcos XV: 34

⁷³ IBID., São João XVIII:38.

⁷⁴ HALÍK, TOMÁŠ, op. cit., pp. 39-40.

Ele é o homem «cheio de dores e habituado ao sofrimento⁷⁵», mas também é o «“Homem Novo” que está além do homem das possibilidades humanas; está além do homem religioso que ele cancela e suprime totalmente⁷⁶». Não é apenas um cadáver que agora tem vida, mas um homem que passou por uma transformação radical, é o ressurreto⁷⁷ que pode mostrar verdadeiramente o Pai e que, portanto, leva Tomé a afirmar «meu Senhor e meu Deus».

Tomé não era um incrédulo como aqueles que diziam: «não é este o filho do carpinteiro?⁷⁸», penso que não podemos enquadrá-lo naquele grupo de homens.

Ele levou a sério o chamado de Jesus para o *sacrifício*, para tomar a sua cruz e a notícia da ressurreição poderia parecer-lhe um final demasiado feliz e que possivelmente esvaziaria o sentido da cruz, *se não fosse pelas chagas⁷⁹*.

Portanto, entre aqueles que andaram com ele por três anos e experienciaram dos milagres de Cristo, Tomé não poderia agora partilhar da mesma euforia que partilhava seus consortes, enquanto, ele mesmo, não tocasse no Senhor.

Oito penosos dias se vão, até que Jesus aparece a Tomé, após a primeira aparição aos outros discípulos. Podemos imaginar as batalhas noturnas que o discípulo trava em seu leito e que impede o mesmo de dormir: a quantidade de dúvidas e porquês que lhe surgem, até que Jesus deixa-o tocá-lo e sua fé reascende.

Reascende, pois, quiçá o discípulo recebeu a maior revelação do evento pascal, revelação maior da qual recebeu os seus companheiros: que *o sofrimento não foi apagado*, mas que Cristo efetivamente levou sobre si e que o Evangelho é por isso mesmo, *o canal de justiça e amor de Deus*. O Cristo ressurreto é o Cristo

⁷⁵ BÍBLIA. PORTUGUÊS, op. cit., Isafas LII:3.

⁷⁶ BARTH, KARL. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 415.

⁷⁷ HALÍK, TOMÁŠ, op. cit., p. 44.

⁷⁸ BÍBLIA. PORTUGUÊS, op. cit., São Mateus XIII:55.

⁷⁹ HALÍK, TOMÁŠ, op. cit., pp. 24-5.

que aparece sem esconder a miséria que padeceu, já que uma religião que esconde suas misérias, não pode ser uma religião verdadeira⁸⁰.

Ele é a «transcendência [que] tornou-se acontecimento⁸¹» e que apresenta a justiça divina como: «JUSTITIA FORENSIS, JUSTITIA ALIENA. É o juiz que julga exclusivamente pela sua própria justiça. (...) Ele se dirige a nós, seus inimigos, como sendo seus amigos⁸²», e traz a Tomé, tanto o convite quanto o desafio de pese embora na coexistência com a dúvida, a possibilidade da missão⁸³.

Talvez, essa seja de facto, a vocação do discípulo: que a fé não se torna «um objeto de «posse». Mesmo agora [após a ressurreição], a fé não deixa de ser, para ele, um caminho⁸⁴».

Mas como? Como se pode cruzar o terreno com o transcendente? Como o duplo salto de Kierkegaard pode ser justaposto? Como pode ser conciliado o bode expiatório com a mimesis? Como pode em Cristo habitar o homem e Deus? *Esse é o mistério*. O mistério que eleva a maior importância e expressão da fé Cristã: o *sacrifício na cruz*.

Cristo, neste lugar de Calvário, para Girard⁸⁵, não foi um bode expiatório como os outros, pois os bodes expiatórios são sempre de alguma forma também criminosos – todos eles, são mais ou menos culpados, são partes de um sistema maior de todos aqueles que escondem suas misérias para condenar o que não pode ser vingado –, entretanto, qual era crime de Cristo a não ser a inocência e retidão? Ele não foi levado a status de bode expiatório, *ele se fez um* – nisso reside toda a diferença.

Ele foi a única vítima inocente que antes mesmo de ser tomado para saciar a sede de vingança da multidão, já havia se entregado, para essa mesma

⁸⁰ PASCAL, BLAISE. *Pensées*. Paris: CH Delagrave, 1887. Article, X, 5. pp. 154ss.

⁸¹ METZ, JOHANN BAPTIST. *Teologia do mundo: da sociedade, da política, da paz*. Lisboa: Moares Editores, 1969. p. 19.

⁸² BARTH, KARL, op. cit., p. 141.

⁸³ HALÍK, TOMÁŠ, op. cit., pp. 45-6.

⁸⁴ *IBID.*, p. 27.

⁸⁵ GIRARD, RENÉ, *O Bode...* cit., pp. 10ss.

multidão⁸⁶. Por meio do «seu sacrifício voluntário, *a verdade revela-se sobre a violência*, e desejaria desta forma – com todas as conseqüências concomitantes – estorvar e impedir o maquinismo da vingança posto em movimento, e que exige sempre mais vítimas⁸⁷».

Ali na cruz, «o pecado colide com Deus num coração humano que é, ao mesmo tempo, o coração de Deus, no coração do homem de Nazaré⁸⁸». Naquele momento, encontra-se o maior mistério das Escrituras: as chagas que Tomé toca, não são nada se comparadas a *chaga no coração* de Jesus: o «grito do totalmente desamparado Deus. A ferida dentro do coração é o que, numa palavra, Jesus expressa na cruz (...): «Meu Deus, porque me abandonaste?»⁸⁹».

Esse é o momento que conforme G. K. Chesterton expõe⁹⁰, foi «o grito que confessou que Deus foi abandonado por Deus», o momento em que, «foi crucificada e trespassada a sua fé, a sua unidade com o Pai; nesse instante, «Deus morreu» para Ele (e nele). Jesus tomou sobre si não só a morte humana, mas também a morte de Deus (...) [Logo, no Cristianismo] Deus, por um instante, pareceu ser ateu⁹¹».

Portanto, de facto, o *sacrifício* para o Cristianismo, por causa de Cristo, não é composto apenas por um impulso sensitivo, menos ainda por uma fé cega, antes é ressignificado de forma profunda e torna-se muito mais complexo do que parece.

Ele *une o transcendente com o terreno*, o humano com o divino e é para nós tema tão central que se justifica os esforços que empreendemos até então para dele tratar, pois gera implicações tão profundas na forma como podemos viver a vida genuinamente cristã a cumprir nosso compromisso no mundo, *i.e.*, o chamado profético.

⁸⁶ Cfr., BÍBLIA. PORTUGUÊS, op. cit., São João X:18.

⁸⁷ HALÍK, TOMÁŠ, op. cit., p. 41.

⁸⁸ IBID., p. 56.

⁸⁹ IBID., p. 55.

⁹⁰ CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: 2008, p. 228.

⁹¹ IBID., cap. VIII.

A propósito de tal chamado, devemos assim, avançar as consequências finais desta investigação.

5. O Ministério Profético como compromisso cristão

Toda a teoria que tratámos anteriormente, será conduzida obviamente a uma práxis teológica, caso contrário, seria meras abstrações. Portanto, a questão que levantamos é, como que o sacrifício de Cristo, surte assim efeitos no nosso cristianismo, isto é, como a história da salvação nos impulsiona a viver a vida verdadeiramente cristã em nossos dias? A nossa resposta não poderia ser outra, a não ser: através do ministério profético.

Todavia, para eliminarmos quaisquer incompreensões do que queremos dizer quanto a «ministério profético», entendemos que o chamado profético, é um chamado a genuína fé cristã e, portanto, todo cristão é, por excelência, um profeta – ainda que não tenha se conscientizado disso.

Tal “conscientização” perpassa pelo entendimento de quem é e da sua missão: ele é alguém que possui «uma personalidade e uma autoconsciência cristã determinadas e conduzidas – politicadas –, de forma exaustiva, pelo acontecimento de Jesus Cristo⁹²» pois está absolutamente consciente «daquilo que Deus lhe fez acontecer, de modo que a [sua] consciência tenda a determinar a sua forma de presença no seu âmbito expressivo⁹³».

Sua missão é, conforme Brueggemann⁹⁴, voltada para a crítica radical, *i.e.*, a inconformidade com a realidade que nos cerca e tal crítica reside absolutamente na angústia referente à morte. Morte essa, tanto literal quanto alegórica.

⁹² GIUSSANI, LUIGI, “Resumo das conferências dadas em Einsiedeln num encontro de estudantes da «Comunhão e Libertação» das universidades de Friburgo, Berna, Zurique, em janeiro de 1971”. In: BALTHASAR, HANS; GIUSSANI, LUIGI. *O compromisso do Cristão no mundo*. Prior Velho: Paulinas, 2019. p. 155.

⁹³ *IBID.*, p. 155.

⁹⁴ BRUEGGEMANN, WALTER. *A imaginação profética*. São Paulo: Paulina, 1983. pp. 79ss.

Ora, o convite de Cristo para os seus discípulos é o mesmo caminho que ele trilhou: o *sacrifício*. Ele, como observou Hans Balthasar⁹⁵, «poupa-se muito pouco, e não poupa igualmente os seus discípulos e os seus ouvintes». Enquanto, como vimos, sua morte é o sinal dos tempos, a resposta favorável de Deus à humanidade, é por outro lado, o convite e desafio a tocar às feridas do mundo.

Portanto, podemos resumir o facto da salvação numa imagem bem concreta: ela é «um curso da vida em direção à morte, uma queda no “inferno” em solidariedade com todos os mortos, depois uma ascensão vertical dos “infernos” para as “regiões celestes” da eternidade divina. Nesta representação exaltante está toda a vida cristã e a Igreja⁹⁶».

Infelizmente, temos a tendência a enfatizar ou uma teologia da cruz ou uma teologia triunfalista que é a consequência desta cruz – não estou a falar do triunfalismo da teologia da prosperidade, mas sim na ressurreição do Cristo vitorioso, a preparação da nova terra e o estabelecer progressivo do reino – entretanto, não há como falar de uma sem a outra, aliás, o cristianismo «permanece em contínua morte e ressurreição na origem viva da tradição⁹⁷».

Pois é pela figura explícita da rotura do poder da morte, que o Cristianismo apresenta a esperança a um mundo desolado. Aliás, o «mundo» sempre detém uma esperança em um «futuro melhor», muito embora, longe da esperança Cristã. Todavia, tal esperança se desvanece, uma vez que não há nada que indique que o futuro de amanhã pode e será melhor do que hoje, se ele mantiver os mesmos pressupostos.

Por outro lado, a esperança cristã tem um objeto muito claro: que é a superação definitiva da morte, morte que foi vencida pelo sacrifício da *vítima verdadeiramente inocente* – Cristo – e toca as gerações de todos os homens tanto

⁹⁵ BALTHASAR, HANS. “Resumo das conferências dadas em Einsiedeln num encontro de estudantes da «Comunhão e Libertação» das universidades de Friburgo, Berna, Zurique, em janeiro de 1971”. In: BALTHASAR, HANS; GIUSSANI, LUIGI. *O compromisso do Cristão no mundo*. Prior Velho: Paulinas, 2019. p. 58.

⁹⁶ IBID., pp. 68-9.

⁹⁷ IBID., p. 102.

no passado, presente e futuro⁹⁸. Logo, – e cá está novamente a missão da Imaginação Profética – o cristão que é um profeta, é convocado a tocar as feridas do mundo com uma mensagem de esperança.

Sua função é «despertar e (...) levar o povo a engajar-se com a promessa da novidade que já está em andamento em nossa história com Deus⁹⁹». Todavia, tal missão enfrentará desafios naturais: os profetas do Velho Testamento *e.g.*, geralmente foram participantes e estavam inseridos no meio em que e para o qual, eles profetizavam.

Deste modo, o primeiro desafio que o profeta irá enfrentar é um tal sistema ou polarização políticos. Eis que o Reino de Deus, que é incorporado pelo cristão é um reino que detém legislação própria e também o seu próprio sistema de governo, logo, naquele clássico dualismo entre «esquerda x direita» ou «liberais x conservadores», Jesus não tomará um partido, por assim dizer, pois a política do seu reino é muito superior a isso.

Portanto, *e.g.*, no governo de Jeroboão II, enquanto as construções e conquistas representavam toda a imponência e riqueza do reino, por outro lado, deixava imbricada a ideia que apenas uma pequena parcela da população, *uma minoria perigosa*¹⁰⁰ que usufruía dessa riqueza, enquanto grande parte da população vivia em desespero, marginalização e morte, esse inclusive é o tema central e crítica do livro do profeta Amós¹⁰¹.

Amós teve a coragem de deixar sua vida pacata, para denunciar as injustiças sociais e sua mensagem, se pudermos afirmar de forma anacrônica, é verdadeiramente cristã.

Por isso, a voz profética tanto naquela altura, quanto nos dias atuais, era e é um desafio ao poderio do rei, seja Jeroboão II, seja Nabucodonosor, ou

⁹⁸ BALTHASAR, HANS, op. cit., pp. 69-70.

⁹⁹ BRUEGGEMANN, WALTER, op cit., p. 80.

¹⁰⁰ Trata-se de referência sobre a foto de um muro pichado, que ficou muito famosa nas redes sociais, em que aparece a seguinte frase: «*La única minoría peligrosa son los ricos*».

¹⁰¹ BRUEGGEMANN, WALTER, op cit., pp. 80-1.

ainda César pois o rei quer ter o controlo social e político de tudo e, portanto, se sente pouco confortável com a voz profética que anuncia mudança¹⁰².

Por outro lado, essa luta contra o Império de César é uma luta ambivalente, pois ela é tanto da profecia em direção a César – a denunciar seus abusos – quanto em direção a Igreja que muitas vezes se perdeu e se sente confortável a viver em Roma, pois assumiu uma identidade também opressiva. Eis aqui, portanto, o problema cristão de forma tão aguçada: muitas vezes o segundo “desafio” do profeta é a própria cristandade.

Ocorre que enquanto a revelação progressiva de Deus e os próprios textos das Escrituras foram direcionados ou escritos por/para pessoas que estavam no lado oprimido da equação¹⁰³, a igreja hoje é em sua grande maioria residente no Império. Ela acostumou-se com Roma e passou também a dominar e oprimir – isso é visível naqueles círculos onde se tenta unir com todas as forças a Igreja com o Estado, ou ainda às custas de uma tal «cosmovisão cristã», desenvolver um plano de cristianização quase que forçada do mundo.

Portanto, a voz profética se faz necessária também para, em meio as denúncias dos abusos de Roma, incluir a própria Igreja nesta denúncia se a mesma aí estiver imiscuída.

É próprio do ministério profético, nesse sentido, demonstrar para a Igreja que ela está perdida e que deve recuperar sua identidade que é a de uma Igreja frágil, ou na linguagem de Hálik, uma Igreja que a semelhança do Deus ferido, também não esconde suas dores.

Pois através das suas marcas «pode garantir o contato com o mundo, não pela busca de sucesso, mas por missão¹⁰⁴». Esta Igreja, é a verdadeira que «coluna e baluarte da verdade», que não tem nada a ver com César, mas antes que, «desmantelou os bastiões que a defendem do mundo, não se considera

¹⁰² BRUEGGEMANN, WALTER, op cit., pp. 81-2.

¹⁰³ Veja profundo artigo de Brian Zahnd sobre isso, ZAHND, BRIAN, “My problem with the bible”. In: *Brian Zahnd*. St. Joseph, 2014. Consultado em 30 de abril de 2021, em «[https://brianzahnd.com/2014/02/problem-bible/?fbclid=IwAR1AEjSOourZcrQlugtkrsA5fukwPaq1aupfDL99WHZrNunhiKK8Z6LEnWHO](https://brianzahnd.com/2014/02/problem-bible/?fbclid=IwAR1AEjSOOurZcrQlugtkrsA5fukwPaq1aupfDL99WHZrNunhiKK8Z6LEnWHO)».

¹⁰⁴ BALTHASAR, HANS, op. cit., p. 101.

uma “rocha sólida”, mas sim uma construção de apoio a uma meta que a ultrapassa¹⁰⁵».

Ora que meta é essa? Talvez seja a alegria e esperança cristã disseminadas em cada recôndito da existência humanas¹⁰⁶. É a apresentação do verdadeiro compromisso cristão no mundo. Tal compromisso, conforme afirma Luigi Giussani¹⁰⁷, é o «caminho do Homem para a concretização de uma verdadeira moralidade humana, porque repousa no reconhecimento de Jesus Cristo (...) [e o] destino e a intenção profunda [desta] comunidade cristã é o mundo, “para os homens”».

Portanto, o profeta relembra a cristandade que, nas palavras de Ratzinger¹⁰⁸, o cristão «não se é para si mesmo, mas sim, com Cristo, para os outros [portanto] juntamente com o Senhor que encontrámos, vamos ter com os outros e procuremos tornar visível para eles o advento de Deus em Cristo».

Por outro lado, há outra função do ministério profética que não é combativa, antes poética. Falámos dela anteriormente, que é a missão de “levar esperança”. O profeta assim, traz a memória à esperança para o povo, pois de facto «não somos capazes de acreditar mais na bondade de Deus do que no seu julgamento¹⁰⁹», principalmente após o exílio.

Aí que se percebe como tantas pessoas foram criadas bem longe da verdadeira esperança, pois desde sempre, essa é acanhada em cada um de nós. Portanto, a missão do profeta será destruir os caminhos de desespero e trazer novidade de vida¹¹⁰.

¹⁰⁵ BALTHASAR, HANS, op. cit., p. 101.

¹⁰⁶ IBID., p. 104.

¹⁰⁷ GIUSSANI, LUIGI, op. cit., pp. 144, 159.

¹⁰⁸ RATZINGER, JOSEPH. Entrevista de S.S o papa emérito Bento XVI sobre a questão de justificação pela fé contida no livro *Per mezzo della fede*. In: *CL Portugal*. Consultado em 30 de abril de 2021, em «<https://por.clonline.org/not%C3%ADcias/atualidade/2016/06/26/a-f%C3%A9-crist%C3%A3-n%C3%A3o-%C3%A9-uma-ideia-mas-%C3%A9-uma-vida>».

¹⁰⁹ BRUEGGEMANN, WALTER, op cit., p. 83.

¹¹⁰ IBID., p. 84.

Claro que o leitor pode se questionar como é que isso se encontra no tema do sacrifício e também, como é que operacionalizamos a destruição do desespero numa intersecção com o Reino de Deus.

Ora, Brueggemann, apresenta três atos proféticos como resposta:

i) O profeta deverá «apresentar os símbolos a contradizer a situação de desespero em que qualquer novidade é impensável¹¹¹» *i.e.*, reencontrar as memórias antigas da comunidade e trazer esperança por meio destas a demonstrar que tais memórias sempre foram a irrupção contra o pensamento dominante e opressivo, ou seja, o profeta deve apresentar um futuro alternativo proposto por Deus¹¹²;

ii) É ato profético também «trazer ao público a expressão daquelas esperanças e aspirações que há tanto tempo foram negadas e tão fortemente suprimidas, que nem mais sabemos que elas existiram um dia¹¹³». De facto, parece que o mundo sem esperança, pouco a pouco, perde o seu senso para a transcendência e o chamado profético encontra aqui outro “desafio”, o de proclamar a liberdade. Sim, se eu pudesse resumir uma das facetas do Cristianismo, diria que é a religião onde o espírito humano é verdadeiramente livre, pois «onde estiver o Espírito do Senhor existe liberdade¹¹⁴».

iii) Finalmente, «o profeta deve falar sobre a esperança em metáforas, mas sobre a real novidade que advirá para redefinir nossa situação o deve falar concretamente¹¹⁵» *i.e.*, ele deve desenvolver uma «teologia para o mundo» na linguagem de Metz e aqui, encontramos a interconexão com a lembrança que o Profeta faz, também à missão da Cristandade: todo e cada Cristão é chamado a dirigir-se ao mistério do ser que é indivíduo¹¹⁶.

Isto quer dizer que, o Cristão deve ver o ser humano, conforme dito anteriormente, como Deus o vê: eternamente amado; «por isso, no mundo,

¹¹¹ BRUEGGEMANN, WALTER, op cit., p. 84.

¹¹² IBID., p. 85.

¹¹³ IBID., p. 86.

¹¹⁴ BÍBLIA. PORTUGUÊS, op. cit., II Coríntios III:17.

¹¹⁵ BRUEGGEMANN, WALTER, op cit., p. 89.

¹¹⁶ BALTHASAR, HANS, op. cit., pp. 89-90.

tudo aquilo que é coisa, que é impessoal, [só] tem valor na medida em que se dirige à pessoa; é, pelo contrário, frágil tudo aquilo que se manifesta impessoal, que coisifica a pessoa e a sujeita¹¹⁷».

Fica assim exposta, pelo ministério profético, a nossa vergonha nos dias hodiernos, que se preocupa tanto em *ter*, conquistar, dominar, enriquecer e vencer e carece de parar, meditar, arrepender e focalizar no *ser*.

Todavia, dissemos que isso tudo perpassa pelo *sacrifício* também do cristão. Mas, como isso se dá? Seremos todos por acaso, levados a crucificação? Ora, não foi o próprio Cristo que disse, «se alguém me quiser acompanhar negue-se a si próprio, carregue com a sua cruz todos os dias e siga-me¹¹⁸»?

Há uma tendência geral a aplicar Lucas IX:23 ao contexto da santificação – para aqueles que a entendem como progressiva –, todavia, parece-me que Jesus estava a falar da sua morte e ressurreição e das implicações disso no custo do discipulado. Portanto, há uma urgência e um chamado para os discípulos assumirem o seu passo sacrificial.

A morte cristã pode ocorrer de forma literal em certas ocasiões – e a esses denominamos de mártires –, mas a alegoria também é mui viva neste contexto: Jesus está a convidar cada cristão a ir aos lugares de miséria, opressão, manipulação e levar a voz profética da esperança, levar a proposta de um futuro alternativo em Deus.

Pois, infelizmente, «continuam a existir diferenças entre homem e mulher, senhor e servo, judeu e pagão, forte e fraco, sábio e tolo, mas aos olhos de Deus, que devem ser também os do cristão, eles são nivelados¹¹⁹», *i.e.*, foi através do cristianismo que a dignidade de todo e cada ser humano brilhou com ofuscante luz.

E agora, como observa Balthasar¹²⁰, a comunidade de cristãos, «é apenas o modelo visível daquilo que deveria ser a comunidade de todos os homens

¹¹⁷ BALTHASAR, HANS, op. cit., p. 91.

¹¹⁸ BÍBLIA. PORTUGUÊS, op. cit., São Lucas IX: 23.

¹¹⁹ BALTHASAR, HANS, op. cit., p. 65.

¹²⁰ BALTHASAR, HANS, op. cit., p. 66.

com base na redenção do mundo levada a cabo por Cristo. O olhar do crente não deve fixar-se num cristão mais do que em qualquer outro homem não cristão».

Entretanto, tudo isso já vimos, na missão combativa e poética do profeta. Mas resta-nos o tema do sacrifício que permeia toda a nossa investigação, o qual é a chave para “acordar” o ministério profético e colocar o cristão a marchar de facto, como cristão.

Diante disso, o sacrifício do Cristão, não é apenas ir aos lugares de dor e consolar de forma externa, mas ser participante da dor do mundo. Aliás, isso que significa verdadeira compaixão. O profeta, por assim dizer, só terá autoridade para falar, pois nasceu e foi treinado no meio deste sofrimento que ele se levanta contra.

Sendo Cristo «o primogénito dos que morreram (...) onde acaba a operatividade ativa e visível [da igreja] e começam a dor, a doença e a falta de sucesso exterior, não se interrompe na sua tarefa, aliás é precisamente daí que ela começa¹²¹», é aí que nasce e brilha, em contraste com trevas e desilusão, a esperança.

Tal esperança, surge sempre depois dos períodos de miséria pessoal, pois o profeta das boas novas «deve conhecer e participar da angústia que permite o aparecer da esperança. Uma esperança manifestada sem conhecimento e sem participação na angústia é, provavelmente, uma falsa esperança que não atinge o desespero¹²²». Isso lembra-me de muitos profetas que eu conheço, que sofreram tanto e, por causa disso, alcançam com tanto amor o seu próximo.

Ora, o profeta do seu sofrimento, também traz esperança. E tal esperança «é subversiva, porque põe limites às orgulhosas pretensões do presente, ousando proclamar que o presente com o qual todos nos comprometemos, é questionável¹²³». Ele, unicamente com essa mensagem de

¹²¹ IBID, op. cit., pp. 91, 101.

¹²² BRUEGGEMANN, WALTER, op cit., p. 89.

¹²³ BRUEGGEMANN, WALTER, op cit., p. 87.

esperança contradiz o mundo dos Césares, a mostrar que tanto eles quanto a Igreja dormente em Roma, estão em falsidade e que tudo o que sabemos através destas artimanhas opressivas é uma mentira que tenta nos controlar¹²⁴.

Portanto, o ministério profético irá fazer justamente esse percurso que resume o cristianismo: enquanto missão combativa irá conduzir César e a Igreja que se acostumou com Roma a uma espécie de funeral, isto é, aos lugares de ruína e morte da própria cultura opressiva.

Entretanto, enquanto missão de profeta levará o povo «a um festival de entronização [no qual o colocará] numa alegria cheia de vida [em que] se encontra[rá] numa situação nova, na qual é possível cantar outra vez¹²⁵».

Isto porque, «o profeta torna possível entoar cânticos, e o império reconhece que aqueles que ousam entoar seus cânticos não aceitaram a definição do rei referente à existência¹²⁶» presente. Brueggemann¹²⁷ observa:

Depois que os deuses da Babilônia foram escarneados [os Césares], depois que a cultura babilônica foi ridicularizada e depois que o rei destronado foi re-entronizado [a vítima inocente, o verdadeiro Rei], depois de tudo isto, a história sofreu uma inversão. Um funeral transforma-se em festival, a tristeza em canto de louvor e o desespero em surpresa.

Mas tal tarefa, árdua, só ocorre mediante graça de Deus, através do ministério profético, *i.e.*, da vida verdadeiramente Cristã. Mas porque somente o cristão estaria habilitado a essa tarefa?

Justamente porque ele é participante dos sofrimentos de Cristo, através do *sacrifício*. Ele é o único que – e aqui Kierkegaard torna-se novamente central – consegue dar o duplo salto de fé, ou seja, primeiro caminhar consciente em direção às feridas do mundo, às misérias e a dor do indivíduo e também denunciar, enquanto função profética, tanto o controlo opressivo de César, quando corrigir a Igreja que se habitou a viver no Império e ser também opressiva.

¹²⁴ IBID., p. 86.

¹²⁵ IBID., p. 93-4.

¹²⁶ IBID., p. 94.

¹²⁷ IBID., pp. 97-8.

E como segundo salto, proclamar com esperança o Cristo ressurreto, trazer a poesia que gera vida, a mensagem do Evangelho que traz liberdade a todos os homens. Este é o único ministério e vocação do cristão no mundo, suas outras atividades, são apenas complementos para tal chamado urgente.

6. Conclusão

O conceito sacrificial para a religião Cristã, ocupa lugar de centralidade, não apenas por causa de uma ideia substitutiva ou por meio de uma raiz sensitiva, antes porque através de tal conceito, se constrói toda uma teologia da encarnação e da vocação Cristã para o mundo, *i.e.*, uma ortopraxia.

Portanto, verdadeiramente corajoso ou profeta, *isto é*, verdadeiramente cristão, é aquele que constrói à sua volta, uma realidade que se desvencilha de quaisquer opressões sociais e da morte (ainda que lide com ela) e expresse os sinais – ainda que frágeis – da ressurreição, moldando o tecido sócio-cultural em que está inserido¹²⁸.

De facto, vimos que tal vocação profética é um desafio gigantesco, pois tais «estruturas externas dessa sociedade só podem ser tocadas indiretamente, muito indiretamente, pela mudança interna¹²⁹».

Ora isso não é feito de nenhum outro modo, a não ser pelo incorporar do reino de Cristo, o incorporar do seu sacrifício, serviço e amor, pois o «génio cristão podia e devia penetrar com o mesmo desafio pacato da liberdade em todas as outras estruturas da sociedade humana, que têm em si tudo aquilo que é falta de esperança dos moribundos, dos doentes, dos loucos, e começar a cuidá-los e tratá-los como uma esperança que supera a morte¹³⁰».

¹²⁸ BALTHASAR, HANS, op. cit., p. 71.

¹²⁹ IBID., p. 71.

¹³⁰ IBID., p. 72.

Bibliografia

BALTHASAR, HANS. “Resumo das conferências dadas em Einsiedeln num encontro de estudantes da «Comunhão e Libertação» das universidades de Friburgo, Berna, Zurique, em janeiro de 1971”. In: BALTHASAR, HANS; GIUSSANI, LUIGI. O compromisso do Cristão no mundo. Prior Velho: Paulinas, 2019.

BARTH, KARL. Carta aos Romanos. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

BÍBLIA. PORTUGUÊS. A bíblia para todos: edição interconfessional. Lisboa: Sociedade Bíblica de Portugal, 2010.

BORDIEU, PIERRE. O poder simbólico. Lisboa: Bertrand/Difel, 1989. pp. 107-162.

BRUEGGEMANN, WALTER. A imaginação profética. São Paulo: Paulina, 1983. pp. 79ss.

CATROGA, FERNANDO. Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil - uma perspectiva histórica. Coimbra: Almedina, 2006.

CHESTERTON, G. K. Ortodoxia. São Paulo: 2008.

COSTA, JOSÉ MIGUEL, “Pensar as origens com Girard”. In: Didaskalia, 42, n.1. Lisboa, 2012. p. 174. Consultado em 30 de abril de 2021, em «<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/10235>».

DURAN, WILL. A História da filosofia. Rio de Janeiro: Record, 1996. p. 203.

EAGLETON, TERRY. A morte de deus na cultura. Rio de Janeiro: Record, 2016. ISBN: 978-85-01-10778-7. Edição do Kindle.

ELIAS, NORBERT. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FERREIRA, ALBERTO. Introdução Editorial, In: KIERKEGAARD, SÖREN. Temor e tremor. Lisboa: Guimarães Editores, 2009.

FRANCISCO, FILIPE. Neutralidade e neutralização do Estado (aspectos filosóficos e jurídicos). 2015. 138 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) – Curso de Ciências Jurídicas, Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI), Itajaí/SC - Brasil, 2015. pp. 48-9. Consultado em 17 de abril de 2021, em: «<http://siaibib01.univali.br/pdf/Filipe%20Rosa%20Chagas%20Francisco.pdf>».

FREUD, SIGMUND. Totem e tabu. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001.

GAARDER, JOSTEIN; HELLERN, VICTOR; NOTAKER, HENRY. O livro das religiões. São Paulo: Schwarcz. 2000.

GEISLER, NORMAN; FEINBERG, PAUL. Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1996.

GIRARD, RENÉ. A violência e o sagrado. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GIRARD, RENÉ. *A voz desconhecida do real: uma teoria dos mitos arcaicos e modernos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

GIRARD, RENÉ. *O Bode expiatório e Deus*. Covilhã: LusoSofia, 2009. p. 19.

GIUSSANI, LUIGI, “Resumo das conferências dadas em Einsiedeln num encontro de estudantes da «Comunhão e Libertação» das universidades de Friburgo, Berna, Zurique, em janeiro de 1971”. In: BALTHASAR, HANS; GIUSSANI, LUIGI. *O compromisso do Cristão no mundo*. Prior Velho: Paulinas, 2019.

GOMES, DAVI CHARLES, «Fides et Scientia: Indo Além da Discussão de “Fatos”», in *Fides Reformata*, vol. 2, nº. 2, 1997, pp. 129-146. (impresso).

GOUVEA, RICARDO QUADROS. *Paixão pelo paradoxo*. São Paulo: Novo século, 2000.

HALÍK, TOMÁŠ. *O meu Deus é um Deus ferido*. Prior Velho: Paulinas, 2016.

KANT, IMMANUEL. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, SØREN. “Temor e tremor”. In: *Os Pensadores*. v. XXXI. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEVENSON, JON D. *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2012.

LIFESTYLE SAPO. Toyohari - terapia japonesa: Conheça a variante japonesa da acupuntura tradicional chinesa. Consultado em 17 de abril de 2021, em «<https://lifestyle.sapo.mz/saude/bem-estar/artigos/toyohari-terapia-japonesa-2>».

METZ, JOHANN BAPTIST. *Teologia do mundo: da sociedade, da política, da paz*. Lisboa: Moares Editores, 1969.

RATZINGER, JOSEPH. Entrevista de S.S o papa emérito Bento XVI sobre a questão de justificação pela fé contida no livro *Per mezzo della fede*. In: CL Portugal. Consultado em 30 de abril de 2021, em «<https://por.clonline.org/not%C3%ADcias/atualidade/2016/06/26/af%C3%A9-crist%C3%A3-n%C3%A3o-%C3%A9-uma-ideia-mas-%C3%A9-uma-vida>».

SCHAEFFER, FRANCIS. *A morte da razão*. Viçosa/MG: Ultimato, 2014.

SCRUTON, ROGER. *A alma do mundo: a experiência do Sagrado contra o ataque dos ateísmos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

SCRUTON, ROGER. *Beleza*. Lisboa: Guerra e Paz Editores, 2009.

TOURNIER, PAUL. *Vraie ou fausse culpabilité*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1993.

ZAHND, BRIAN, “My problem with the bible”. In: Brian Zahnd. St. Joseph, 2014. Consultado em 30 de abril de 2021, em «<https://brianzahnd.com/2014/02/problem-bible/?fbclid=IwAR1AEjSOuZcrQlugtkrA5fukwPaq1aupfDL99WHZrNunhiKK8Z6LEnWH0>».