

ECONOMIA E TEOLOGIA: AS LEIS DO MERCADO E A FÉ(*)

Franz J. Hinkelammert

TEOLOGIA E DÍVIDA

À primeira vista, a vinculação estreita entre economia e teologia parece ser algo estranho, e muitas vezes tem surpreendido. Parece algo assim como esporte e teologia, futebol e teologia. Tampouco nestes casos pode haver dúvida que alguma vinculação existirá. Mas por que elaborá-la?

Pois bem, para ver a vinculação que efetivamente se estabelece entre ambas, pode-se dar exemplos surpreendentes. Quando no final da década dos sessenta se começou a notar no mundo ocidental o peso crescente da dívida externa do Terceiro Mundo, e da América Latina como parte deste, há um fenômeno teológico estranho. Dentro de todas as igrejas cristãs do continente, incluindo tanto a igreja católica como as igrejas protestantes, com bem poucas exceções, acontece uma mudança da tradução de um dos textos fundamentais do cristianismo: o Pai Nosso.(1) Em uma de suas orações

* Palestra proferida no **Encontro Nacional sobre a Dívida Externa e as Igrejas** (27-30 de março de 1989, no Rio de Janeiro), e ligeiramente ampliada em **Pasos**, San José, (23):-1-10, maio-jun. 1989. A publicação no Boletim Teológico foi gentilmente autorizada pelo autor, mas não pode ser reproduzida sem sua autorização expressa. Traduzido do espanhol por Emil A. Sobottka.

diz: "Perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós perdoamos aos nossos devedores". Agora muda-se para: "perdoa-nos nossas ofensas, como nós perdoamos aos que nos têm ofendido". A nova tradução tem conseqüências óbvias para a relação entre economia e teologia, que neste caso são mediatizadas por uma norma ética que pede o perdão das dívidas. No entanto, esta oração do Pai Nosso não se limita a ser uma ética. Descreve, em termos de uma dívida, toda a relação com Deus, o Pai. O homem é visto como devedor frente a Deus; portanto, ele tem uma dívida com Deus. Neste sentido, pede: perdoa-nos nossas dívidas.

No entanto, por outro lado, há dívidas entre os homens, um homem tem dívidas com outro. Nós temos dívidas com alguém, e outros podem ter dívidas conosco. Estas dívidas são justas em termos das relações de mercado nas quais apareceram.

Mas, no Pai Nosso o homem não oferece a Deus o pago das dívidas que tem com ele, nem das dívidas que contraiu com outros homens. Ao contrário, pede a Deus que lhe perdoe as dívidas, sem pagá-las, e oferece a Deus perdoar também as dívidas que outros homens têm com ele, sem que lhas paguem. Não se paga nenhuma dívida, mas se estabelece uma correspondência. Não se pode pedir o perdão das dívidas com Deus, a não ser que se ofereça o perdão das dívidas que outros têm com a gente. Por outro lado, não se pode oferecer a Deus o pago da dívida, porque não há nenhum meio com que pagá-las. Portanto, não se pode cobrar tampouco justamente as dívidas de outros, ainda que sejam contraídas na justiça do mercado.

Certamente o texto do Pai Nosso, de fato, não se refere a qualquer dívida, mas às dívidas impagáveis. Isso se deriva do fato de que no tempo em que foi pronunciado, não haviam outros tipos de dívidas. A dívida era tipicamente impagável ou tinha a tendência de sê-lo.

Esse é um caso no qual a teologia expressa economicamente seu mistério central da santificação e da redenção. Usa os termos econômicos, mas expressa ao mesmo tempo uma crítica evidente de um fato econômico: o da justiça do mercado.

Podemos tomar agora a formulação da tradução. Neste caso, o movimento é ao revés. Agora se reza: perdoa-nos

nossas ofensas, como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. Já não se oferece o perdão das dívidas, mas somente das ofensas. Pois bem, dívidas são algo que, em termos legais, é legítimo. Dívidas são um fenômeno legal. Ofensas, em contrapartida, não. Ofensas são a transgressão de uma norma. Se oferecemos perdão às ofensas de outros, confirmamos as normas que têm sido transgredidas. Não devem ser transgredidas, mas outros a transgrediram. Estabelecemos precisamente a justiça das leis. Em contrapartida, ao oferecer o perdão da dívida, estabelecemos a injustiça de uma lei válida que obriga ao pagamento de uma dívida, ainda que seja impagável.

Agora, com a nova tradução, uma determinada economia se impôs à teologia. Uma economia, que pronuncia as leis de mercado como justiça, se impôs a uma teologia e transformou suas ordens.

Não se trata aqui de denunciar uma conspiração ou de buscar culpados. Trata-se de perceber que da economia vêm exigências que solicitam à teologia concessões até em seus mais íntimos conteúdos de fé, como são a santificação do homem e a redenção por Deus. Por outro lado, a teologia, ao determinar estes seus conteúdos, ajuíza a economia, seja crítica ou apologeticamente. Por isto, a tradução do Pai Nosso não se pode fazer sem tomar posição frente à economia. Necessariamente, em um ou outro sentido toma-se posição.

Quero agora dar outro exemplo, que não é de hoje, mas dos inícios da sociedade burguesa. Ela não surge, como se diz tantas vezes, no século XVI, mas a partir do século XI. Trata-se da teologia de Anselmo de Canterbury. Aqui aparece um Deus que corresponde à nova tradução do Pai Nosso, como tem sido introduzida em nossos dias. É um Deus ao qual já não se pode rezar: perdoa-nos nossas dívidas.

Anselmo coloca também a relação do homem com Deus em termos de uma dívida impagável. O homem é incapaz de pagar por não possuir nenhum meio de pagamento. No entanto, Anselmo concebe a justiça de Deus em contradição com o perdão da dívida. Perdoar a dívida seria uma falta de justiça de Deus. O Deus de Anselmo não pode perdoar a dívida, e não perdoa. Ele exige pagamento, e justiça é cobrar a dívida, ainda que seja impagável. Portanto, se o homem não pagá-la, sofrerá por toda a eternidade no inferno o fato de que tenha que

pagá-la. Já não cabe a oração do Pai Nosso: perdoa-nos nossas dívidas. Pedir o perdão da dívida seria uma ofensa a Deus. Deus, em sua justiça, não pode perdoá-la. Pode-se pedir-lhe que perdoe as ofensas, mas jamais a dívida. Deus é justo. Portanto, Anselmo definirá o homem justo não como o fez o Pai Nosso em sua antiga tradução. Poderíamos dizer que ali o homem justo é aquele que perdoa as dívidas impagáveis. Anselmo diz agora: o homem justo é aquele que paga todas suas contas, todas suas dívidas.(2)

Portanto, a redenção, para Anselmo, não é um perdão mútuo das dívidas, mas uma cobrança delas. No entanto, ao não poder o homem pagar sua dívida, Deus -isso é agora o amor de Deus- lhe dá acesso ao único meio de pagamento que é imaginável. Em vez de perdoar a dívida, Deus sacrifica a seu filho para que este sangue possa servir como meio de pagamento do homem para cumprir com sua obrigação de pagar a dívida. Portanto, o homem paga com o sangue de Cristo, e a justiça está salva.

Com Anselmo aparece este tipo de justiça que já não tem nada a ver com a justiça da Bíblia. É uma justiça do pagamento do que se deve, uma justiça do cumprimento de normas, uma justiça que mata seu próprio filho para obter a cobrança de dívidas e o cumprimento de normas. Aparece um Deus horrendo, ao qual o pobre já não pode recorrer. É um Deus que fala a linguagem do Fundo Monetário. Se o pobre não pode pagar uma dívida, este Deus lhe dirá: "Eu sacrifiquei até meu próprio filho para a cobrança de uma dívida impagável, e tu não queres sequer sofrer? Vá procurar meu filho, para que te dê forças para agüentar!" Este Deus não está ao lado do pobre, mas ao lado daquele que o espolia.

De novo encontramos uma íntima vinculação entre economia e teologia. Uma relação econômica -a do pagamento da dívida- define agora o interior da Trindade e sua relação com os homens, que se vincula com o pagamento da dívida impagável. No entanto, uma vez arraigada no coração da religiosidade, esta relação econômica desce à terra e transforma toda a Idade Média numa época de transição à sociedade burguesa. Este coração da religiosidade é agora o cumprimento de contratos como princípio de toda justiça.

Este Deus do cumprimento de contratos é um Deus desolador. Toda a Idade Média testemunha o horror que produz. É um Deus usureiro, que produz rejeição, mas do qual ninguém consegue escapar. Portanto, se submete, tentando cumprir com normas que ultrapassam toda possibilidade. O homem sente-se intrínsecamente mau, nada mais que um pecador, sem nenhuma dignidade, ao não poder cumprir com as normas que este Deus impõe como dívidas, que jamais podem ser perdoadas. Ao final, no século XV, Tomas Kempis dirá: Uma vez chegado ao ponto de encontrar doce e agradável o sofrimento por Cristo, creia que estás bem e que encontres o paraíso na terra".(3)

Certamente também antes de Anselmo a morte e o sangue de Cristo são interpretados como o pagamento de um preço. No entanto, trata-se de um resgate, que é pago ao demônio. Quem cobrava uma dívida impagável, antes de Anselmo, era o demônio. E esta dívida era ilegítima, e por isso se chamava um resgate. O resgate também precisa ser pago, mas aquele que o cobra é um criminoso. Anselmo colocou Deus no lugar deste demônio.

Pode-se entender que o problema da mencionada oração do Pai Nosso comece já com Anselmo. A reformulação não é um resultado conjuntural, um simples favor ao Fundo Monetário. É o resultado de um desenvolvimento teológico de quase mil anos. O próprio Anselmo já sente este problema, e trata de esquivá-lo por um artifício interpretativo. Diz ele: Deus não pode perdoar a dívida. Mas uma vez paga a dívida, pode perdoar ao homem o fato de haver-se ressentido do pagamento, o fato de haver murmurado, de haver protestado. Pode perdoar nossas ofensas, mas não nossas dívidas. Mas com a condição de que o homem tenha se arrependido destes protestos. Desde Anselmo em diante temos estas interpretações. Assim como em Anselmo, elas aparecem em Bernardo de Claraval, também em Tomas Kempis. Contudo, recém em nosso século o texto foi mudado, ao que em séculos anteriores ninguém se atreveu. O texto original do Pai Nosso é demasiadamente unívoco para permitir alguma dúvida sobre seu significado literal.

LEIS DO MERCADO E LEI DA HISTÓRIA

Portanto, não pode haver dúvida de que existe uma relação muito íntima entre economia e teologia. No entanto, esta relação não se restringe ao pagamento da dívida. Vai ampliando-se sempre mais, até que chegue ao cumprimento de todos os contratos, sendo estas as normas que o homem tem que cumprir para louvar a Deus. O que Anselmo coloca no interior da própria Trindade, no curso da Idade Média desce à terra e chega a formar o coração da sociedade burguesa. O núcleo teológico de Anselmo se transforma no núcleo das relações burguesas de produção. Estas giram ao redor do cumprimento de contratos, sendo o contrato a base de todas as obrigações humanas. A própria ética aparece agora como uma ética do cumprimento de contratos. O Deus de Anselmo se revela como o proprietário privado, transformado em Deus. A sociedade burguesa formula agora sua justiça, como já Anselmo a havia formulado na relação entre o homem e Deus: justiça é pagar aquilo que se deve. E o que se deve é aquilo que se estipulou em contratos concertados entre os diversos participantes no mercado. Transforma-se esta idéia de justiça em relação humana efetiva, em conteúdo único de sua ética. A ética se restringe agora -logicamente- à ética do mercado.

Esta mudança ocorre entre o século XVI e o século XVIII. Estabelece-se a lei de mercado como uma lei absoluta, que é a presença da justiça e que, em nome da justiça, jamais se poderá violar. É lei de Deus, lei que o Criador colocou na natureza e que exige o cumprimento sem excessões, cegamente e sem rodeios. Na mão do indivíduo burguês, esta lei é tão inquebrantável como o é a lei da justiça na mão do Deus de Anselmo. Não é tampouco uma lei do Sinai, pronunciada por Deus dos altos da montanha. É uma lei que fala no interior das relações sociais e da própria alma, assim como em Anselmo é também uma lei no interior das pessoas da Trindade e de sua relação com os homens.

No entanto, por ser uma lei derivada das próprias relações inter-humanas, esta lei constitui agora indivíduos que não a acatam simplesmente para cumprir a vontade de Deus. A

lei burguesa busca seu sentido nos seus próprios fins, como a lei do Deus de Anselmo tem seu sentido nos fins de Deus mesmo, não em uma legalidade à qual Deus esteja submetido. Não é Deus que cumpre alguma idéia de justiça, mas a justiça de Deus é ele mesmo em suas relações interiores à Trindade e com os homens. Os fins de Deus estão nesta relação e seu aperfeiçoamento frente ao pecado do homem. Assim, a justiça burguesa do mercado: busca seu sentido nos fins do homem, e assim o proclama.

O resultado é precisamente a metafísica do mercado. O mercado não tem fins; estes somente os indivíduos que nele participam têm. O mercado interconecta estes fins e os torna compatíveis e realizáveis. O fim de um é o meio de outro. Sem ter fins, o mercado os harmoniza e consegue harmonizar assim os homens, independentemente dos fins que tenham. Transforma toda a sociedade num conjunto de serviços mútuos. Um serve ao outro, e cada um recebe segundo o que tem participado no mercado. O grande meio deste logro é o interesse próprio. Cada um se comporta segundo seu interesse próprio, e o mercado se encarrega de assegurar que o interesse próprio possa ser satisfeito, somente, se satisfaz o interesse próprio de alguém outro. Ao fazê-lo, aparece a sociedade de serviço mútuo na qual um homem trabalha para o outro e vice-versa. Adam Smith dá a primeira interpretação completa desta utopia burguesa:

Não da benevolência do açougueiro, do vinhateiro, do padeiro, mas de sua perseguição do interesse próprio é de quem esperamos e devemos esperar nosso alimento. Não imploramos sua humanidade, mas acudimos a seu amor próprio; nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas de suas vantagens.(4)

Adam Smith acrescenta que pedir benevolência é coisa dos animais. O cão, se quer conseguir um osso de seu amo, o faz. O que é específico do homem é calcular o interesse próprio ou amor próprio do outro, porque essa é, mediante o mercado, a forma racional e humana do amor ao próximo. Não sejamos cães, sejamos homens, não tenhamos compaixão, deixemo-nos levar por este cálculo do interesse próprio. Desta

maneira, o mercado se transforma na instância que transforma interesse próprio em interesse do outro, interesse próprio em interesse geral. O mercado não tem fins, mas é uma máquina autômata para fazer com que qualquer fim que o homem persiga seja um serviço a algum outro homem, e por isso serviço ao próximo. O mercado transforma o cálculo do interesse próprio em amor ao próximo. Deixa de haver esta diferença, que preocupou à humanidade durante toda sua história anterior. Já não há diferença entre o amor próprio e o amor ao próximo, entre interesse próprio e interesse alheio, entre egoísmo e altruísmo. O mercado os transforma em uma só coisa, em uma identidade. Servir ao outro é agora o mesmo que servir-se a si mesmo. Amar a si é o mesmo que amar o próximo. Egoísmo é o mesmo que altruísmo. O mercado une os contrários, os opostos, que mediante o mercado chegam a ser uma identidade. Assim aparece a grande utopia burguesa, produzida por uma mão invisível e providencial que atua no mercado.(5)

Com esta utopia burguesa aparece o novo mito da sociedade. Trata-se de uma utopia que a burguesia pretende realizar efetivamente, e em favor da qual se lança a transformar o mundo.

O logro maior que este utopismo lhe permite é a expulsão definitiva de qualquer ética das relações sociais. Estas não se dirigem mais pela ética, mas pretensamente pela ciência, sendo a ciência nada mais que um nome para este utopismo fantástico. Se o mercado cria a identidade destes contrários do interesse próprio e do interesse do outro, certamente não pode haver nenhuma ética relevante. Para que uma ética, se o mercado fez desaparecer o problema ao qual a ética responde? Por isso, a burguesia não necessita mais de nenhuma ética fora da exigência do respeito mais absoluto a suas relações sociais de produção, isto é, à propriedade privada e ao cumprimento de contratos. Para além disto não existe nenhuma ética. Quem pedi-la, destrói esta utopia maravilhosa em nome da qual a burguesia se lança enfrentando o mundo inteiro.(6)

O resultado é uma completa inversão da ética tradicional das relações sociais. Exclui-se a compaixão destas relações. Descobre-se por parte desta metafísica que tratar mal

ao próximo é tratá-lo bem. Se ele tem fome, não se deve dar-lhe pão. Se não tem trabalho, não se deve ter preocupações por ele. Se ele mendiga, não se deve dar-lhe nada. Assim aprende como é a vida e descobre sua iniciativa privada, única solução eficaz para seus problemas. Deve-se tratar mal ao próximo, porque isto é tratá-lo bem. David Stockmann, ex-diretor de orçamento de Reagan, dizia que queria agora ajudar com realismo os desempregados. Portanto, propunha tirar-lhes o subsídio de desemprego. Isto seria uma ajuda realista. Não ajudar é a melhor ajuda. Surrar ao outro, isto é tratá-lo bem. Ter compaixão é uma ofensa à humanidade. O Opus Dei chama isto de o apostolado do não dar.

Aparece assim um messianismo do amor próprio, do interesse próprio, do egoísmo, que se faz passar como o verdadeiro amor ao próximo, como a verdadeira preocupação pelo interesse do outro, como verdadeiro altruísmo. Assim como o rei da França se faz passar como primeiro servidor do Estado, a burguesia se faz passar como primeira servidora da humanidade. Ela é tanto mais humana, quanto menos humana for. Ama, surrando os outros. Quanto menos considerações tem pela sorte do outro, mais serve aos verdadeiros interesses do outro.

Esta é a mística da burguesia, que a partir do século XVIII acredita haver encontrado na terra o caminho ao céu. Acredita ter solucionado o problema chave de toda a humanidade. Acredita ter agora um método calculável para solucionar todos os problemas do homem, e acredita tê-lo encontrado na expulsão da ética das relações sociais, substituindo-a pela instituição do mercado. O mercado é amor. O segredo da história está revelado; a burguesia, ao afirmar as leis do mercado, afirma a lei da história.

Esta sociedade parece tão maravilhosa, tão paradisíaca, que o burguês se sente com o direito de impô-la em todo lugar. Toda conquista do mundo se transforma em serviço à humanidade. Sua utopia é tão grande, que qualquer meio que empregue é bom em relação ao paraíso que está trazendo. Mandeville o expressa já antes de Adam Smith: Vícios privados, virtudes públicas. No mercado, e para que haja mercado, tudo é lícito. Mas não somente lícito. Tudo é serviço à humanidade; a maravilha do mercado compensa qualquer ação

que o burguês possa empreender. O trabalho forçado pela escravização de milhões de seres humanos, a colonização e destruição cultural de grandes partes da terra, o extermínio de populações inteiras, tudo é: vício privado, que é virtude pública. Para esta visão burguesa do mundo, o crime seria não cometer estes crimes. O burguês atua sob a convicção de ter que cumprir uma lei da história, e nenhum meio deve ser excluído para que esta lei se imponha. Porque a lei do mercado, como lei da história, é lei da bondade. Por isso, a lei do mercado se transforma para a burguesia na lei da história, que tem um destino messiânico. Neste mesmo sentido já fala John Locke. Parafraseando-o: Que é São Francisco ao lado do inventor da quinina? Uma ilusão, nada mais. O inventor da quinina fez muito mais pela humanidade que todos estes benfeitores juntos.(7)

Todos os infernos que a burguesia produz, ela esconde e compensa por esta sua imaginação do mercado como um grande paraíso, um céu em relação ao qual nenhum inferno importa. Todos os infernos que a sociedade burguesa produz transformam-se à luz desta ilusão utópica em passos necessários e convenientes ao paraíso. Quanto mais dureza mostra, mais rápida a passagem. Por isso ela não se deve abrandar nunca. Qualquer passo atrás é um passo que seria um sacrifício para a humanidade. Não cometer estes crimes seria precisamente o inumano.

O argumento não é mais que uma grande tautologia. No entanto, a burguesia está convencida de que é o resultado inquestionável da própria ciência empírica. Ela sente-se apoiada por toda autoridade destas ciências. Portanto, não aceita nenhum argumento, e em nome da ciência dogmatiza sua visão paradisíaca. Fechada em si mesma, perde toda capacidade de dialogar.

Esta é a mística do mercado tal como foi elaborada durante o século XVIII. Nunca mais voltou a desaparecer; a burguesia se tem justificado sempre por esta construção de seu céu. Certamente tem havido outros pensamentos burgueses, como o de John Steward Mill durante o século XIX, ou no século XX o de John Maynard Keynes. Mas em nenhum momento puderam superar esta metafísica do mercado, que subjaz sempre. No entanto, nas últimas duas décadas, tem aparecido

novamente este utopismo com um esplendor incomparável e se transformou no pensamento mais aberto da burguesia ocidental. Hoje, como o foi no século XVIII, é o pensamento absolutamente dominante no mundo burguês e mostra uma grande capacidade de arrasto, inclusive sobre o mundo socialista.

Sem dúvida, não se pode entender o que hoje ocorre com a cobrança da dívida externa do Terceiro Mundo sem tomar em consideração a força ocultadora deste utopismo burguês. Esta frialdade completa do coração, com a qual, por causa da cobrança da dívida, se está produzindo um inferno em três continentes, não é compreensível senão à luz de um utopismo destruidor, que encobre toda esta destruição do homem e da natureza como um passo transitório para o paraíso que esta ideologia promete. Quando o FMI argumenta que a cobrança da dívida é precisamente um serviço aos pobres do mundo, ele se integra neste misticismo do mercado que a burguesia está inventando sempre de novo e que o faz luzir tanto mais quanto maiores sejam os infernos que produz neste mundo. Ao definir as leis do mercado como lei metafísica da história, ela se arroga o direito de esmagar toda a humanidade em nome de sua ilusão utópica. Trata-se da pior forma de destruir a humanidade e a própria terra.

A VÍTIMA DA LEI DA HISTÓRIA

Sem dúvida, quando se propaga a realização implacável de uma lei metafísica da história como amor ao próximo, se está dizendo algo que também diz respeito à tradição teológica. Esta metafísica do mercado implica um juízo sobre a teologia, e a teologia burguesa sempre tem mostrado uma grande tendência a submeter-se a esta metafísica -ainda mais quando aparece com a aparência aplastante da cientificidade. Este pensamento burguês inclusive proíbe ao teólogo que responda, aduzindo esta cientificidade aparente como último e único argumento válido. Portanto, frente a tanto aparato científico artificial, frente a tanto paraíso escondido por

tantas fórmulas matemáticas irrisórias, frente a tanta escolástica econômica sem esqueleto, o teólogo facilmente se sente inseguro.

Não pode recolher-se a seus respectivos dogmas, nem a uma leitura fácil das sagradas escrituras. A metafísica do mercado viciou isto tudo. Se o amor é o sentido implacável de um aparato de mercado, de uma lei da história que passa por cima de qualquer sorte humana, todas as palavras da tradição mudam seu significado, e, portanto, não se pode recorrer a estas palavras sem estabelecer o significado que têm. O significado deixa de ser óbvio. Tudo pode ser lido nos termos desta metafísica invertida. Portanto, necessita-se uma referência concreta a partir da qual se possa reestabelecer todos os sentidos.

Esta referência não pode ser senão a das vítimas deste tipo de leis metafísicas da história. A lei da história faz aparecer a vítima como o passo necessário para o destino da história. Nesta visão, a história, ao avançar rumo ao paraíso prometido, tem que produzir estas vítimas, cuja sorte não conta para o grande final, rumo ao qual se está avançando. Pode-se contestar esta metafísica da lei da história tão somente afirmando a vida da vítima contra tudo o que se diz do caráter científico da lei vitimadora. Uma ciência é falsa se justifica estas vítimas, tenha ela o aspecto científico que tiver, prometa os céus que queira prometer. Uma teoria é cientificamente válida se suas realizações não produzem vítimas necessárias em sua passagem pela história. A vítima deve ser o critério de verdade de qualquer teoria. Por isso, as vítimas são o critério de verdade sobre as leis do mercado. As vítimas são o critério de verdade sobre a cobrança da dívida externa. Os céus que o FMI e os governos dos países credores prometem -estas catedrais da liberdade, das quais falava Reagan-, são completamente irrelevantes e somente encobrem os infernos que estão sendo produzidos. A lei metafísica da história vive de sacrifícios humanos, por isso é necessário colocar-se ao lado da vítima, contra estes sacrifícios. Nenhuma ciência é válida se não aceitar este ponto de partida.(8)

A vítima é o pobre, mas visto frente a uma lei da história que comete nele um sacrifício humano num altar, erigi-

do em nome desta lei. O que se revela na lei da história é um Deus sacrificador, em nome do qual se devora os homens e, ao final, a própria terra. Hoje, precisamente, esta lei da história se faz presente na cobrança da dívida externa do Terceiro Mundo, sacrificando, quando de sua passagem pela história, os povos e a natureza.

É preciso colocar-se ao lado das vítimas, é preciso gritar frente a esta destruição desoladora de três continentes. No entanto, é preciso repensar, ao mesmo tempo, teologicamente esta situação. Colocar-se ao lado das vítimas, sem dúvida é uma questão de fé. Mas, será a fé unívoca?

A lei metafísica da história, que hoje retorna como uma máquina niveladora do mundo, muitas vezes tem-se baseado, precisamente, numa pretensa fé cristã. Fê-lo em tal grau que hoje, para muitos cristãos, seu próprio cristianismo os faz afirmar esta lei. Para muitos vale que é cristão pagar a dívida, ainda que se sacrifique tudo. Uma longa tradição sacrificial se apoderou do cristianismo, especialmente a partir da teologia de Anselmo de Canterbury, cuja essência é: o homem é sacrificado, e com Cristo aceita ser sacrificado. Sua perfeição está em aceitar que haja vítimas. Como tal, o cristianismo se tem integrado ao exercício do poder. Aparece a visão do poder como força sacrificadora, frente à qual o cristão -como Jesus na cruz- se deixa sacrificar e -como Jesus, o último juiz- sacrifica ele mesmo os homens. Há uma teologia perfeitamente adequada ao sacrifício da humanidade em prol desta lei da história. O poder e o cristianismo têm muito desenvolvimento conjunto, e, portanto, têm chegado a um resultado comum. Trata-se da imagem de um Deus que não pode perdoar a dívida que a humanidade tem para com ele, porque sua justiça exige o cumprimento da lei, ainda que isso signifique sacrificar a seu próprio filho. Sacrifica, portanto, a seu filho para cumprir a lei.

Se Deus é isto, o cristão não pode colocar-se ao lado da vítima para reclamar o fato de que haja vítimas. Pode somente consolá-la e dar-lhe força para agüentar e aceitar ser a vítima. Não pode falar em favor dela. Não pode rejeitar o fato de que haja vítimas, não pode reclamar pelos sacrifícios humanos que estão sendo realizados. Na lógica de

Anselmo, Deus pede estas vítimas. Não dar-lhas seria uma rebelião contra Deus.

Perceber esta lógica é muito doloroso. Uma tradição muito longa está em jogo. Não é toda a tradição do cristianismo, mas é uma tradição que desde há mil anos se considera a mais ortodoxa. E é curioso que precisamente esta tradição e sua continuidade nunca tenha sido questionada até hoje, tampouco pela reforma. Esta questionou profundamente o cristianismo medieval, mas não sua ortodoxia teológica. (Trata-se especialmente de Anselmo de Canterbury, Bernardo de Clairaval e Thomas Kempis com sua *Imitatio Christi*). Estou convencido que esta ortodoxia da Idade Média preparou a sociedade burguesa, com o resultado de que suas consequências hoje a confirmam.

Colocar-se ao lado da vítima das leis da história implica questionar precisamente esta tradição sacrificial da fé cristã. Há um mito central ao redor do qual o cristianismo se desenvolveu em termos sacrificiais, e portanto, em termos da afirmação irrestrita do poder. Trata-se do mito do sacrifício de Isaque por seu pai Abraão. Na preparação e argumentação do cristianismo sacrificial ele jogou e segue jogando um papel chave. A história é conhecida. Segundo a leitura cristã tradicional, Deus exigiu de Abraão o sacrifício de seu filho Isaque, e Abraão foi obediente e levou seu filho à montanha para matá-lo. Quando estava a ponto de fazê-lo, Deus lhe deteve a mão e salvou a vida de Isaque. Não lhe exigiu que levasse a cabo o sacrifício: bastou para Deus a boa vontade de matá-lo. Abraão havia tido fé: esta consistia em sua disposição de matar a seu filho, para sacrificá-lo a Deus.

O conto é estranho e se enquadra perfeitamente na teologia de Anselmo. Ali Deus é este pai Abraão, que, sendo mais perfeito que Abraão, realmente mata seu filho no altar do sacrifício. Na tradição cristã tem-se lido sempre o conto de Abraão nestes termos. No entanto, não pode haver a menor dúvida de que esta leitura não corresponde de nenhuma maneira ao texto, tal como aparece na Bíblia. Bem lido o texto, na Bíblia a fé de Abraão é o contrário do que esta leitura sustém.

Aí também há a exigência de Deus, dirigida a Abraão, de sacrificar a ~~vida de seu~~ filho.(9) Abraão sobe com ele à montanha, para sacrificá-lo. No entanto, ao aproximar-se de sua vítima, ela resiste; Abraão percebe que esta exigência não pode vir de Deus, e diz: Não. Ao invés de sacrificar Isaque, salvou-o para Deus. Não obstante, este orgulho de colocar-se acima da lei e ajustá-la à vida do homem, Deus o reconhece como fé e o recompensa com a renovação da promessa.(10)

Nesta sua forma mais fiel, o mito de Abraão é um grito de liberdade, uma afirmação do homem frente à lei que mata; é a exigência de ~~submeter~~ a lei às necessidades da vida humana. Nesta forma, devolve-se a Abraão o que faz sua grandeza. Mas devolve-se também a Deus a sua grandeza, que não é o Deus dos submissos, mas o Deus do homem que se faz senhor de sua própria história. Também o Deus daqueles que se insurgem contra as leis metafísicas da história, em nome das quais se sacrifica os seres humanos.

Abraão é o vitimador potencial que se converte e deixa de sê-lo. Isaque é a vítima potencial, cuja resistência consegue a conversão de seu pai à liberdade. Abraão torna-se livre ao deixar livre seu filho. A liberdade a obtêm os dois em seu encontro, que é o encontro de irmãos. Portanto, Deus reconhece em Abraão o pai da fé e estabelece com ele a aliança, que é aliança de livres que se reconhecem mutuamente. No entanto, aquele deus que o mandava sacrificar Isaque mostra-se um deus falso.

A vítima passa por um crepúsculo dos deuses, a partir do qual se descobre como a raiz da fé a vítima e seu direito de não ser sacrificado. Deus volta a partir desta fé.

Desta forma a figura de Abraão é realmente única. A tradição grega não conhece nada parecido. A contrapartida grega é Agamenon em sua viagem à conquista de Tróia. Ao encontrar-se preso em sua viagem devido à falta de vento, o oráculo lhe revela que tem que sacrificar sua filha Ifigênia à deusa Artemisa, para chegar a Tróia sem outros acidentes no caminho. A deusa que pede de Agamenon o sacrifício de sua filha é a mesma divindade que pede a Abraão o sacrifício de Isaque. Abraão, no entanto, descobre sua fé e sua liberdade,

e não mata. Agamenon, ao contrário, não tem fé. Mata sua filha como preço pela conquista de Tróia.(11) Portanto, não pode conhecer nunca a Deus, e tampouco a liberdade. A liberdade grega nunca superou este limite e não foi mais que a aceitação livre de leis, ainda que matem. A liberdade frente à lei, que submete a lei às necessidades da vida humana, somente tem sido concebível na tradição da fé de Abraão.

Nem a Grécia, nem Roma descobriram esta liberdade humana originada na fé de Abraão. Jesus vivia esta fé, e a viveu até a morte, em identificação com todas as vítimas da história, com todos os Isaques que há e que haverá. No entanto, a recepção do cristianismo pelo império -império romano primeiro, e tantos outros impérios depois- sufocou esta grande liberdade pela tradição greco-romana, que nunca pôde ver para além da lei do poder e da dominação como último limite do humanamente permitido. Transformou Jesus num Édipo grego de nova conotação, e a Deus Pai em um Agamenon de alcance universal. Ao judeu, origem da liberdade cristã, em contrapartida, transformou-se em alvo do ódio.(12)

Se hoje queremos colocar-nos ao lado da vítima, forçosamente devemos recuperar esta fé de Abraão, para não transformar-nos em novos Agamenons. É uma fé existencial, vital, imediata, que tem que inspirar as confissões de fé que fazamos. No entanto, isto nos obrigará a repensar nossa própria tradição cristã para poder enfrentar, afinal, a lei que mata, em vez de submeter-nos cegamente a ela. Mas isso será um retorno a pensar nossa tradição cristã a partir de suas raízes judias.

A FÉ NO INTERIOR DA ECONOMIA

Para poder reivindicar a liberdade necessita-se de fé. Hoje todo um mundo está ameaçado de ser sacrificado em nome da lei da história, que se formula como lei do mercado. É necessária a afirmação da liberdade para impor-se a esta lei e assegurar a vida humana, para que não seja sacrificada. Hoje todo o mundo é Isaque, mas o vitimador não quer reco-

nhecer-se como Abraão: homem livre que rejeitou sacrificar seu filho por ter fé, e com o qual Deus estabeleceu a aliança sobre a base desta fé.

Mas não é necessário apenas fé. Também são necessários técnicas, procedimentos, políticas econômicas adequadas. É necessário colocar em prática a fé, para que seja viável. É necessário organizar a economia para que cumpra com seus fins elementares: assegurar a sobrevivência de todos os seres humanos através de seu trabalho e uma distribuição adequada dos ingressos, e basear esta solução no respeito à sobrevivência da própria natureza, sem a qual o próprio homem não pode existir. Uma economia é racional, somente quando cumpra estas condições básicas. Portanto, temos que assegurar uma organização tal da economia que esta seja compatível com o cumprimento destas condições.

Contudo, estamos hoje mais longe deste fim do que estivemos duas décadas atrás. As décadas dos cinquenta e dos sessenta buscaram uma forma de viver e de desenvolver as economias do Terceiro Mundo que se preocupava por obter a integração da população inteira no produto social sobre a base do trabalho de cada um. Nos anos setenta e oitenta, ao contrário, esta preocupação foi abandonada, impondo-se de novo, sem consideração dos sacrifícios humanos resultantes, a lei do mercado. Esta tendência, que se impôs já nos anos setenta, é levada ao extremo com a cobrança da dívida do Terceiro Mundo, a partir de 1982. A lei do mercado se transformou em lei vitimadora e sacrificial, que arrasa o Terceiro Mundo.

No entanto, a liberdade consiste em não produzir vítimas. Esta é a raiz da liberdade cristã, uma raiz que o cristianismo compartilha com o judaísmo. Por isso a libertação exige buscar alternativas a esta economia que hoje destrói a liberdade, ao destruir a vida humana e a da natureza.

Trata-se de uma tarefa urgente, que o teólogo sozinho não pode cumprir. É um desafio a toda a sociedade, mas igualmente às ciências sociais, incluindo as econômicas.

Estas ciências sociais não estão muito preparadas para esta tarefa. Sobretudo as ciências econômicas, como são ensinadas hoje em nossas universidades, vêm como sua tarefa explicar ou defender estas leis do mercado, que produzem

resultados tão fatais. Elas julgam a partir do ponto de vista do vitimador, não da vítima. Sua liberdade é uma liberdade que consiste em produzir vítimas. No entanto, a tarefa hoje é, precisamente, perguntar por um ordenamento econômico tal que permita a vida de todos os seres humanos e da natureza. Tradicionalmente, as ciências econômicas não se fazem esta pergunta tão chave, rejeitam-na em nome da tese da neutralidade das ciências. O resultado é que possam dizer muito pouco sobre os problemas chave do homem de hoje.

Isto dificulta enormemente a necessária busca de alternativas econômicas na situação atual. É necessário convencer também os cientistas que se pode e deve fazer uma ciência que veja a sociedade a partir do ponto de vista da vítima e que contribua ao esforço de libertá-la desta aparente fatalidade.

No entanto, as ideologias do mercado que atualmente estão em vigência seguem prometendo um céu que somente encobre o inferno que as leis de mercado estão produzindo. Trata-se de um céu, atrás do qual se esconde o surgimento de uma nova lei histórica completamente metafísica -esta vez em nome do mercado- que ameaça a humanidade da mesma forma como outras leis da história a têm ameaçado neste século.

Quero terminar citando Dietrich Bonhoeffer, teólogo alemão que foi vítima de outra lei metafísica da história, em nome da qual atuava o nazismo alemão:

Melhor que a verdade na boca do mentiroso ainda é a mentira, melhor que o amor ao próximo do inimigo do homem ainda é o ódio...

Que o Mal apareça em forma da luz, da bondade... da justiça social, é para aquele que pensa em termos simples uma clara confirmação de sua maldade abismática.(13)

1. Ver Franz J. HINKELAMMERT, *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. San José, DEI, 2. ed. 1989, cap. VII, p. 61.

2. Anselmo não cita a segunda parte da oração do Pai Nosso referida à dívida. Mas rejeita-a ao dizer: "não convém que se portem com Deus como um igual com outro igual". Isto precisamente faz o Pai Nosso. Anselmo não pode aceitá-lo. Em troca, ele diz de Deus: "É que coisa mais justa que perdoe toda dívida aquele a quem se dá um preço maior que toda a dívida, se dado com o afeto devido!" (*Obras completas de São Anselmo*. Madrid, BAC, 1952, I, 887). Deus perdoa dívidas se o homem lhe paga. A relação com outros homens já não importa. Estabelece-se uma relação do homem-indivíduo com Deus, que já não passa pela relação com os outros homens. No Pai Nosso, Deus perdoa os pecados se o homem liberta os outros homens, quer dizer, se perdoa as dívidas que outros homens têm com ele. Esta relação agora já não existe, senão que o homem tem uma relação direta e primária com Deus, da qual se deriva a relação com os outros. Neste sentido, Anselmo diz de Cristo: "É a quem com mais justiça tornará herdeiros de seu Crédito, do qual Ele não necessita, e da abundância de sua plenitude, senão a seus parentes e irmãos, aos que vê caídos nas profundezas da miséria e consumindo-se na carência e necessidade de tudo, para que se lhes perdoe o que devem por seus pecados e se lhes dê aquilo de que carecem por causa de suas culpas?" (I, 885) Aqui nasce o indivíduo burguês, mesmo que ainda numa forma muito afastada da realidade imediata. É um indivíduo que se dirige aos outros através de Deus. O sujeito cristão, ao contrário, se dirige a Deus através dos outros. Ele é sujeito em comunidade. Aqui, desde Anselmo em diante, a comunidade está desfeita e substituída pelo indivíduo. Isso abre o caminho do cristianismo ao poder e fecha uma linha que começou com a era constantiniana. Trata-se do verdadeiro nascimento da sociedade burguesa, que é uma sociedade sem referência comunitária.

Outro tanto faz Bernardo de Claraval, que introduz a tradução falsificada no Pai Nosso, que hoje se está impondo a toda a cristandade. Diz ele: "Perdoa aos que te têm ofendido, e se te perdoarão teus próprios pecados. Deste modo poderá orar confiante ao Pai e dizer: Perdoa-nos nossos pecados como nós perdoamos a nossos devedores" (*Obras completas de São Bernardo*, Madrid, BAC, 1983, 2 tomos. I, 407).

Não pode mudar, como se faz hoje, a própria tradução, porque ele escreve em latim e usa a tradução intocável da *Vulgata*. Mas vontade não lhe falta. Portanto, insinua pelo menos que o conteúdo é outro do que aquilo que a letra diz: "Perdoa aos que te ofenderam, e se te perdoarão teus próprios pecados". O que incomoda é o perdão das dívidas. Querem um Deus que não perdoa dívidas, porque querem um mundo no qual as dívidas não sejam perdoadas.

3. *Imitatio Christi* III, cap. 12,11.

4. "Mas o homem se acha sempre constituído, segundo a ordinária providência, na necessidade da ajuda de seu semelhante, supondo sempre a do primeiro Fazedor, e ainda aquela ajuda do homem em vão a esperaria sempre da pura benevolência de seu próximo, pelo que a conseguirá com mais segurança

aproveitando em seu favor o amor próprio dos outros, manifestando-lhes que por utilidade deles também lhes pede o que deseja obter. Qualquer um que em matéria de interesses estipula com outro, se propõe a fazer isto: 'dá-me tu o que me faz falta, e eu te darei o que te falta a ti.' esta é a inteligência de semelhantes compromissos, e este é o modo de obter do outro maior parte nos bons officios de que necessita no comércio da sociedade civil. Não da benevolência do açougueiro, do vinhateiro, do padeiro, mas de sua perseguição do interesse próprio é de quem esperamos e devemos esperar nosso alimento. Não imploramos sua humanidade, mas acudimos a seu amor próprio; nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas de suas vantagens. (Adam SMITH, *La riqueza de las naciones*, Livro I, Capítulo II, p. 14. México, Publicações Cruz, 1977).

5. "Ninguém, em geral, se propõe originariamente a promover o interesse público, e sequer conhece como o fomenta quando não abriga tal propósito. Quando prefere a indústria doméstica à estrangeira, somente medita sua própria segurança, e quando dirige a primeira de forma que seu produto seja do maior valor possível, somente pensa em seu lucro próprio; mas neste e em muitos outros casos é conduzido, como por uma mão invisível, a promover um fim que nunca foi parte de sua intenção" (SMITH, *Op. cit.*, Livro IV, Cap. II, Secção I, Tomo II, p. 191).

6. Ver Hugo ASSMANN e Franz J. HINKELAMMERT, *Economía y teología*. Coleção Teología y Liberación, especialmente a parte escrita por Hugo Assmann.

7. Ver John LOCKE, *Ensaio acerca do entendimento humano*. 2 volumes. Nova Iorque, Dover, 1959 (excertos no volume correspondente de *Os pensadores* da Editora Abril). Sobre as obras do progresso técnico e econômico, ele diz: "Estou de acordo em que a observação destas obras nos dá a ocasião de admirar, reverenciar e glorificar a seu autor: e, dirigidas adequadamente, poderiam ser de maior benefício para a humanidade que os monumentos de caridade exemplar que com tanto esforço têm sido levantados pelos fundadores de hospitais e asilos. Aquele que inventou pela primeira vez a imprensa, descobriu a bússula, ou tornou público a virtude e o uso correto da quinina, fez mais pela propagação do conhecimento, para a oferta e o crescimento de bens em uso e salvou mais gente da tumba que aqueles que construíram colégios, casas de trabalho ou hospitais." (II, p. 352). Deve-se admirar, fazer reverência e glorificar estas obras, e não a São Francisco.

8. A lei liberal da história, que anuncia precisamente esta obrigação moral ao genocídio, encontra-se definida já em Adam Smith: "Em uma sociedade civil, somente entre as gentes de inferior classe do povo pode a escassez de alimento colocar limite à multiplicação da espécie humana, e isto não pode verificar-se de outro modo que destruindo aquela escassez uma grande parte dos filhos que produzem seus fecundos matrimônios... Assim é que a escassez de homens, do mesmo modo que a de mercadorias, regula necessariamente a produção da espécie humana: a estimula quando está lenta e a contém quando se aviva em demasia. Esta mesma demanda de homens, ou requisição e busca de mãos trabalhadoras que fazem falta para o trabalho, é a que regula e determina o estado de propagação, na ordem civil, em todos os países do mundo: na América Setentrional, na Europa e na China". (*Op. cit.*, Tomo I, p. 124; Vd. Livro I, Cap. VIII, Dos salários do trabalho. Secção II, p. 118-133).

9. O texto de Gênesis diz: "Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: 'Abraão! Abraão!' Ele respondeu: 'Eis-me aqui!' Deus disse: 'Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai ao país de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei'". (Gn 22.1)

A leitura cristã tradicional é: Deus quer ver se Abraão realmente está disposto a sacrificar a vida de seu filho. Se o sacrifica, prova ter fé. O sentido bíblico é ao revés: se o sacrifica, prova não ter fé. Ao não sacrificá-lo, Deus lhe renova a promessa.

Há várias referências bíblicas que podem aclarar o fato:

1. Jeremias nega toda possibilidade que Deus haja pedido alguma vez tal sacrifício: "Porque eles me abandonaram, desvirtuaram este lugar, ofereceram nele incenso a deuses estrangeiros, que nem eles, nem seus pais nem os reis de Judá tinham conhecido, e encheram este lugar com o sangue dos inocentes. Eles construíram lugares altos a Baal, para queimar os seus filhos em holocausto a Baal, o que eu não tinha ordenado nem falado e nem jamais pensado!" (Jr 19.4-5; Vd. também Jr 7.31; 32.35).

2. Ezequiel admite que Deus alguma vez tenha dado "estatutos que não eram bons e normas pelas quais não alcançariam a vida", mas exclusivamente para produzir horror no homem: "Dei-lhes então estatutos que não eram bons e normas pelas quais não alcançariam a vida. Contaminei-os com as suas oferendas, levando-os a sacrificarem todo o primogênito, a fim de confundí-los, de modo que ficassem sabendo que eu sou Iahweh." (Ez 20.25-26). Isso exclui uma prova de fé.

3. Um texto análogo sobre Davi torna claro que a prova de Deus, que pede um crime, é em verdade uma prova de parte de Satanás. O segundo livro de Samuel diz: "A ira de Iahweh se acendeu contra Israel e incitou Davi contra ele: 'Vai', disse ele, 'e faze o recenseamento de Israel e de Judá'" (2 Sm 24.1). Ao mesmo fato se refere o primeiro livro de Crônicas: "Satã levantou-se contra Israel e induziu Davi a fazer o recenseamento de Israel" (1 Cr 21.1). E Davi, que segundo 2 Samuel havia cumprido com a palavra de Deus, descobre que foi a palavra de Satanás: "Deus viu com desgosto esse fato e feriu Israel. Então Davi disse a Deus: 'Pequei gravemente fazendo tal coisa! Mas agora perdoa, eu te peço, esta falta a teu servo...'" (1 Cr 21.7-8). Deus lhe pediu o censo para prová-lo. Ao realizá-lo, cometeu um pecado porque não descobriu que ele somente passava pela prova caso não cumprisse com o que Deus lhe estava pedindo. Ao cumpri-lo, não havia falado Deus, mas Satanás. Não há dúvida de que a prova de Abraão é deste tipo. Diferente de Davi, Abraão passou a prova e não caiu em pecado. Teria caído no caso de cumprir com o que Deus, que faz a prova, lhe exigia. Na prova tem que mostrar que é livre, isto é, não submeter-se ao cumprimento de nenhuma lei sem um discernimento responsável. Liberdade é liberdade frente à lei. (Nesta nota, sigo os argumentos de Pablo Richard em uma conferência pronunciada no DEI, em março de 1989). Ver também: Julio de SANTA ANA, *Custo social e sacrifício aos ídolos. Pasos*, San José, (6) jun. 1986.

10. Ver Franz J. HINKELAMMERT, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, DEI, 1989.

11. Segundo o mito, Agamenon resiste a princípios. Posteriormente consente, porque Ifigenia aceita ser sacrificada para o bem da expedição. Ver Robert von RANKE-GRAVES, *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*. Hamburg, Rowohlt, 1955, Tomo 2, p. 281-82. Esta parece ser a fonte da interpretação

sacrificial da crucificação de Jesus. Parecida é a morte de Sócrates. Ele é condenado pelo poder e ele mesmo executa sua morte, ainda que a considere injusta. Aceita o direito da polis de malá-lo, ainda que isto seja injusto. Na tradição bíblica este tipo de submetimento à lei sacrificial é cortado pela fé de Abraão, e não aparece mais. A situação de Jesus é completamente diferente. Ele tenta escapar, e ao ser pego, é morto. Mas não mata-se a si mesmo, mas coloca-se acima da lei, ainda que esta o mate. Jamais aceita a justiça de sua morte: esta é injusta. Portanto, em sua ressurreição ele a vence. A teologia conservadora, ao contrário, interpreta a crucificação na tradição grega, à maneira do sacrifício-autosacrifício de Ifigenia ou de Sócrates.

12. Sem dúvida, o cristianismo, desde o século IV em diante, mas com toda nitidez a partir do século XI, transforma a tradição judia, e com isso sua própria origem judia, em demônio. Há indícios que simbolizam este fato com força convincente. Em relação ao cristianismo primitivo, Deus e o demônio mudam mutuamente de lugar. Isso se nota já no fato de que um antigo nome de Jesus, isto é, seu nome Lucifer, é transformado em nome do diabo. Na mensagem cristã e nos primeiros séculos do cristianismo, Lucifer era o nome de Jesus. Já nos séculos III e IV se começa a referi-lo ao demônio. A partir do século XI, Lucifer e o demônio são sinônimos. Isto começa na gnose do século II, na qual, contra os judeus, Iahweh é denunciado como o anjo caído, transformado em demônio. (Ver. Franz J. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI, 1981. p. 225; também Franz J. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984. p. 109-110. Ambos estão traduzidos ao português pelas Edições Paulinas). Anselmo de Canterbury interpreta esta mudança no interior do mistério da redenção. Quando trata da redenção como o pagamento de uma dívida a Deus, muda todo o esquema anterior no qual o pagamento não é recebido por Deus, mas pelo diabo. Portanto, não se fala de uma dívida, mas preferentemente do pagamento de um resgate. De novo, ocorre a troca de lugar entre Deus e o demônio. Antes o demônio recebia o pagamento, agora é Deus quem o recebe. Também aqui a tradição judia do cristianismo e, portanto, sua própria origem, é transformada em demônio. (Ver Gustaf AULÉN, *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the atonement*. New York, 1961. p. 28-30). Esta negação do judeu Jesus de parte desta ortodoxia cristã é descrita também em Friedrich HEER, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*. Frankfurt/Berlin, Ullstein Sachbuch, 1986. p. 548.

13. Dietrich BONHOEFFER, *Bonhoeffer - Auswahl*. München, 1970, Tomo 4, p. 81.